

EN FRISINNAD VILDES BOKSLUT



# En frisinnad vildes bokslut

## DET JUDISKA DILEMMAT

– essäer om rätten att ifrågasätta  
och dess konsekvenser

Per-Martin Meyerson

© Per-Martin Meyerson 2013  
Postumt utgivet 20 dec 2015, Stockholm  
Manuskript färdigställt 3 juli 2013, Djursholm  
Grafisk form och tryck:  
Författares Bokmaskin, Stockholm, 2015

ISBN 978-91-637-9769-9

*Till mina barn, barnbarn och barnbarnsbarn*



# Innehåll

Författarens förord .....	9
Inledning: Att byta livsrum .....	13
1. Marknadshushållningens raison d'être .....	20
2. Moralen – en produktionsfaktor .....	60
3. På spaning efter Gud .....	91
4. Gud i ny gestaltning – fyra »rebeller« .....	126
5. Det judiska – en ödesgemenskap .....	167
6. En judisk stat .....	203
En frisinnad vildes credo i livets slutskede .....	234





## Författarens förord

**D**EN NYA TIDEN, modernismen, betraktades av konservativa och klerikala grupper i Europa som en draksådd med judiska förtecken. I mycket blev judarna ett ansikte för sekularism, materialism och socialism. Dessa anklagelser om spridandet av »fördärvliga« åsikter hade nu sin grund inte bara i evangelierna utan också i en världsbild där materiell förkovran ingick som en Gudi behaglig gärning, åtminstone så länge den fördelades på ett rättvist sätt. Aposteln Paulus allmänna fördömande av det materiella på det andligas bekostnad hade i judendomen ersatts med ett både och, och de dogmer som byggde upp kristendomen hade ersatts med rätten att ifrågasätta.

Den stagnation som utmärkte det tidigare kristna samhället kom att utgöra ett avsevärt hinder för den transformationsprocess som gett upphov till den dynamik som i dag karakteriserar den västerländska civilisationen. Judarna i Europa utgjorde ett avantgardistiskt element i denna utveckling. Kreativitet under socialt ansvar var deras viktigaste verktyg – den förra sporrad av en fientlig miljö, ett utanförstående som krävde särskilda ansträngningar för att de skulle överleva, det senare en fortsättning på vårdandet av den moralkod som etablerats på Sinai.

Det feodala samhället såg i judarna en säkerhetsrisk, så också andra totalitära regimer som Europa hade att genom-

lida. Det sekulära judehatet hämtade i mycket sitt bränsle från judarnas position som kämpar på barrikaderna för individualism och intellektuell frihet. Häri låg ett dilemma. Hatets kolportörer såg med förskräckelse det judiska inslaget såväl i det andliga livet som när det gällde den snabba materiella förkovran. Beskyllningar om religiös och ideologisk förvillelse kombinerades med anklagelser om ekonomisk utsugning. De som beskylldes för »Jesus mördare« fick nu också axla Shylocks mantel. Ju större framgångar i uppvisandet av den nya samhällsmodellens förträfflighet desto starkare blev ambitionerna att fördöma det judiska bidraget. Man tar till sig budskapet men avvisar budbärarna.

Innehållet i de sex essäer som presenteras i denna skrift kan betraktas som bitar i det pussel över judiskt liv jag har försökt lägga under de senaste femton åren. Det är de redskap som kommit till användning i kampen mot förtrycket – liberalism, humanism och kapitalism – och som så starkt kommit att karaktärisera det judiska folket som nu står i centrum. Ur ett litet nomadfolks existentiella kreativitet uppstod dessa instrument och har sedan formats till fundament för den västerländska civilisationen. En gud, som det gick att resonera med, och rätten att ifrågasätta har varit avgörande inslag i denna utveckling. För säningsmännen, judarna, blev dock konsekvenserna förödande. En geografisk förflyttning, en evakuering, blev en nödvändig förutsättning för fortsatt judiskt liv. I judisk historia är det knappast något ovanligt. Oppositionen mot romarna under det första seklets senare del och mot spanjorernas krav på konvertering under fjortonhundralets senare del ledde också till nödvändigheten av att byta uppehållsort. Kärnan i det judiska folket har aldrig tvekat när det har gällt rätten att värna om sin egen kultur, hur bistra konsekvenserna än varit.

Min framställning kan också betraktas som ett bokslut över personliga ståndpunkter i frågor som varit föremål för

mitt särskilda intresse: Gud, Mammon och judarna. I huvudsak vilar framställningarna på den research som varit grunden för mina tidigare publicerade böcker i ämnena. Eftersom dessa är försedda med relativt ingående notapparater har jag i denna utgåva ansett mig kunna utesluta referenser.

Också denna skrift har under vägen begrundats av ett antal läskunniga vänner av vilka jag särskilt vill nämna Magnus Henrekson och Bengt Rydén.



## INLEDNING

# Att byta livsrum

DET TORDE vara ett privilegium för författare att få lämna efter sig det tankegods som under ett långt liv har lagrats i deras böcker. Om man som jag i stor utsträckning har lindat in nedskrivna tankar i ett historiskt skeende, som för kommande generationer inte är lika aktuellt och intressant som vid publiceringstillfället, löper man risk att bli bortglömd. Dammet från det förgångna blir så tjockt att tankeverksamheten riskerar att gömmas undan. Det är kanske förmätet men ändå i viss mån följdriktigt att jag så här på ålderns sena höst låter den sista produkten från mitt »gubbdagis« få formen av en sammanfattning – en subjektiv utvärdering av vad jag finner särskilt angeläget att lämna efter mig i form av erfarenheter från de områden jag har verkat inom och som jag har behandlat i mina böcker. Men det är i stora stycken en motvalls gubbe som står för budskapet. Kanske vore därför *En frisinnad vildes credo i livets slutskede* en mer adekvat titel på denna skrift.

Jag har haft förmånen att få leva tre liv. Jag föddes in i Mammons tempel och av omständigheterna styrde denne potentat mina första tjugo år som yrkesverksam. Men att i varje stund vara koncentrerad på materiell förkovran passade inte min mentalitet och mina framtidsdrömmar. Jag blev visserligen allt rikare men kände mig samtidigt allt dummare.

Säkert låg också en gammal judisk tradition bakom mitt vägval. I judiska samhällen värderades den skriftlärd och i modern tid de intellektuella yrkena högre än en aldrig så framgångsrik affärsman. I sin bok *Världen av i går* ger den österrikiske författaren Stephan Zweig ett uttryck för dessa »de viktigaste och hemlighetsfullaste tendenserna i judiskt väsen«, grundat på erfarenheter av fattiga judars klassresor i Wien. Som modern historieforskning visat har nog dessa »tendenser« sina rötter redan i antiken. Tre mål synes ha varit dominerande i judiska föräldrars syn på barnens uppfostran: utbildning, att förbli judar och materiell förkovran. Målen var ömsesidigt beroende, och tillsammans har de format den judiska förmågan att överleva långt in i vår tid.

Efter ett tidvis hårt dubbelarbete disputerade jag i ämnet nationalekonomi och hade nu legitimerat mig för ett professionellt jobb inom branschen. De följande tjugo åren tillbringade jag på barrikaderna till försvar för det ekonomiska system vars styrka och svagheter jag som företagare lärt känna. Men, som en av mina lärare ekonomiprofessorn Erik Lundberg påpekade, »det må vara svårt att ta sig in i Mammons tempel men det är ett intet mot att ta sig ur«.

I mitt fall gällde det dessutom att förvandla en frisinnad vilde från marknadens djungel till en kämpe för företagsamhetens villkor på slagfält som kontrollerades av fältherrar med krav på följsamhet. För en snart femtioårig företagare, van att själv ge order, bli åtlydd och bära det fulla ansvaret, var detta ingen lätt omställning. På en fråga från moderatorn Sven-Ivan Sundqvist under releasebehandlingen av min självbiografi, om Meyerson hade uppfyllt kraven på en hyggligt fungerande tjänsteman, hördes en röst från åhörarna:

– Meyerson får nog betraktas som ett marginalfall.

Rösten tillhörde min tidigare chef Lars Nabseth. Skatteprofessorn Sven Olof Lodin hade under en personalfest

mer direkt uttryckt samma omdöme genom sin förklaring att det visserligen var högt i tak på Industriförbundet men att somliga agerade som om det inte fanns något tak alls. Det var knappast någon av de närvarande som inte förstod vem han syftade på.

Och så till sist, efter pensioneringen inleddes mitt tredje liv, som författare. Kanske är det mer adekvat att presentera mig som forskare med regelbundna redovisningar av arbetet i form av böcker. Men varför över femton års koncentration på det judiska? En orsak blev allt klarare för mig under arbetets gång: behovet av att informera en förvånansvärt okunnig allmänhet om orsakerna till de europeiska nationalstaternas oförmåga att integrera sina judiska minoriteter. Jag vill gärna se arbetet som ett bidrag till min generations ansvar för att det som hänt ute i Europa inte skall kunna upprepas.

Det finns dock en genomgående röd tråd i samtliga liv, väl illustrerad i en tavla som jag för en tid sedan fick i present av en flickvän till ett av mina barnbarn. Tavlan föreställer en cirkusarena med dansande elefanter i olika färger och vid sidan av arenan en skällande hund, en riktig byracka, som hoppar in och biter elefanterna i benen, när han tycker att de dansar i otakt. Så har jag uppfattat min självpåtagna uppgift, att påtala svagheter hos representanter för näringslivet, politiken, akademien och inte minst hos företrädarna för religioner – att så att säga få dem att se sig i en spegel som obarmhärtigt avslöjar all oärlighet. Jag har aldrig stått ut i stiltje men också undvikit orkanen. Men med Harry Martinsons ord i *Kap Farväl* har jag sökt mig till »den stora starka passaden, väldig, full av lust, frisk och levande: en evig ständig vädring«. Och med högre makters hjälp har jag genom livet seglat i en lagom stark medvind.

Under en påtvingad vilosemester i Sydfrankrike våren 1995 fick – i brist på tillgång till litteratur – minnet, och

endast minnet, styra utformningen av inledningen till min självbiografi, kapitlen om min barndom, min ungdom och mitt liv som företagare. Inga andra referenser än personliga uppgörelser med det förgångna, och så kanske lite fiktion utgjorde grunden för den nya form av skrivande verksamhet som då inleddes. I mina sedan dess publicerade böcker har denna metod kompletterats med en stundtals ganska omfattande research. Fortfarande har jag dock gett mig stor frihet att tycka och framföra äventyrliga hypoteser. I dessa arbeten har jag nu stöd för mina tankar, och de utgör också huvudkällan till den här boken.

Mitt stora intresse har varit samhällets politiska och ekonomiska tillstånd med tonvikt på olika ideologiers och religioners betydelse för utvecklingen av individens förmåga och vilja att pröva nya möjligheter. Under nästan ett halvt sekel stod näringslivets villkor i centrum, och under mitt liv som författare blev till sist judenhetens öde mitt dominerande ämne. En naturlig disposition av min framställning blir därför att börja med de frågor som såväl i praktiken som i teorin har upptagit mest av min tid.

Varför kom jag att så ivrigt värna om ett ekonomiskt system som jag funnit så destruktivt för min egen utveckling? Svaret ligger i dess förmåga att locka fram den mänskliga kreativiteten och uppfylla dess villkor. Samtidigt ger systemet upphov till önskade olikheter i inkomst- och förmögenhetsbildningen. Men vi skall inte ha större ojämlikhet i samhället än vad som är nödvändigt för ett bibehållande av de rikedomsbildande krafterna.

Det leder mig över till mitt andra stora intresse, religionerna, eller egentligen det existentiella, som restriktion på den materiella utvecklingen. Judarna är det folk som först och kanske mest effektivt utvecklade detta samspel mellan Gud och Mammon, gjorde Gud mer rationell och Mammon mer human.



Vad som binder samman mina två världar, den judiska och den kapitalistiska, är det judiska folkets förmåga att förena det andliga med det materiella till en kultur som i så hög grad blivit den västerländska civilisationens grundpelare men också samtidigt utgjort grunden för ett så starkt judehat.

I fyra böcker, utgivna de senaste tio åren, har detta dilemma utgjort det centrala temat i mitt författarskap, och så även i föreliggande framställning. Mitt arbete med att analysera och försvara kapitalismen blev till slut en integrerad del av min ambition att förklara »det judiska«. Jag har därför funnit det följdriktigt att börja med reflexioner kring det ekonomiska system som i så stor utsträckning format judars liv. Läsare som till äventyrs läst en eller annan av mina böcker kommer kanske att känna igen sig här och där i de kommande texterna

Men det är alltså själva poängen i föreliggande framställning – att ta fram tidigare teser och hypoteser till förnyad granskning. Ett sista ord alltså i de frågor som under åren varit föremål för så mycken tankemöda. Erfarenheter under ett långt och varierande liv har här och där fått bilda bakgrund till min framställning, ett slags empiriskt material till stöd för mina hypoteser. Det är dock inte memoarer jag här presenterar – men kanske mitt intellektuella testamente.

I mycket är denna skrift tillägnad mina barn och barnbarn. Om de som jag under livets gång skulle finna intresse i sina rötter eller behov av insikter i den jordmån de hämtat sin näring ur, så finns i framställningen ett antal rottrådar som med sina förgreningar varit grunden för vår familjs bestånd. Det är min förhoppning att de kan vara till intresse och kanske till hjälp. I mycket är ni alla barn av er tid och miljö. Det vill säga: god hälsa, kärleksfull omgivning och ett tillräckligt välstånd har kanske gjort existentiella behov överflödiga. Livets vedermödor krävde stundtals justeringar

av den inre kompass som styrde mitt liv. Den judiska substans jag bar med mig i den ofta främmande miljö jag sökte anpassa mig till »ställde till det«. Kanske kommer livet att bjuda på överraskningar också för er, då en gammal mans tänkande kan vara till hjälp. Här nedan alltså, dessa tankar i form av sex essäer. De är fristående och kan läsas var och en för sig. Men som sagt de hänger samman. I hög grad utgör de bitar i ett pussel med ambitionen att ge en bild av »det judiska«.

I de två första essäerna är det kreativitetens villkor som står i förgrunden, dess instrument marknadshushållningen och dess agent entreprenören men också den moralbaserade tillit aktörerna emellan som visat sig vara ett så viktigt villkor för kreativitetens utnyttjande i välfärdsskapande syfte. Båda är intimt förknippade med judisk överlevnad i en fientlig omvärld. I de två följande diskuterar jag andlighetens villkor i ett historiskt perspektiv. Det är ett gudsbegrepp i förvandling jag presenterar med tonvikt på ett antal judiska rebeller – eller skall vi kalla dem ljusbärare? De heliga skrifterna blir för dem inte vittnesbörd från en utanförstående Gud utan avspeglar människans vid olika tidpunkter rådande rättsmedvetande grundat på erfarenheter och andligt liv. De har varit och är i viss mån fortfarande ett fundament för vår kultur. Jag avslutar med två essäer om orsakerna till det judiska särlingskapet och dess konsekvenser; hur skall vi beskriva det judiska och varför behöver judarna en nationalstat? Där egna erfarenheter stöder mina hypoteser har dessa genomgående fått ett visst utrymme.

Och så till sist en varning. Verkligheten har betraktats genom mina judiska glasögon. Det kan knappast undvikas. Vad det betyder är svårt att precisera. Finns det en särskilt judisk verklighet? Knappast, men jag tror det finns ett judiskt tänkande som har sin grund i en historiskt betingad

judisk identitet. Rätten att ifrågasätta är det bärande fundamentet i detta tänkande. Samtidigt har den judiska religionen oavsett form inte haft någon annan betydelse för mig än som en del av denna historia. Men liksom mina förfäder har jag alltid känt ett starkt behov av att »förstå skapelsen«, och en dialog om dess grunder har inte bara varit en prioriterad form av socialt umgänge utan också ett villkor för upprätthållande av min mentala balans. Jag ser mig gärna som en traditionell judisk sökare i Spinozas anda. Jag har alltid hyst särskild beundran för de nytänkare som i sin samhällsomdandande verksamhet stått ensamma med endast sin vision eller sitt samvete som skydd.

## I.

# Marknadshushållningens raison d'être

**D**ET ÄR SÄRSKILT två frågor inom ämnet ekonomi och politik som har varit föremål för mitt intresse: Hur organisera samhället så att människans förmåga att skapa och förverkliga sina visioner, inte hämmas, och hur upprätthålla balansen mellan den materiella och den moraliska utvecklingen, mellan Gud och Mammon?

(Jag bör kanske förtydliga mig: Med Mammon menar jag människans inneboende förmåga att genom nyskapande verksamheter uppnå materiell förkovran, med Gud hennes medkänsla eller, som det kommer till uttryck i bibliska texter, benägenhet »att taga vara på sin broder«. Inom den kristna tron var det länge populärt att skapa ett motsatsförhållande mellan de båda potentaterna. Men etiska och moraliska hänsyn behöver inte stå i konflikt med ekonomisk tillväxt. Rätt hanterad medför tillväxten också moraliska vinster. I dag är vår västerländska civilisation uppbyggd på en balans mellan dem, på en förening av marknadsekonomisk grundsyn och socialt engagemang.)

De båda frågor jag ställer är helt avgörande för »det goda samhällets« utveckling och bestånd. Historien kan berätta om två särskilt allvarliga hinder för en sådan utveckling – kyrkan och den fundamentalistiska socialismen. Den berättar också om ett folk hos vilket balansen mellan det andliga

och det materiella är inbyggd i en från antiken härstammande kultur, det judiska. I sitt förhållande till sin Gud hade de redan från början förbehållit sig rätten att ifrågasätta. I den speciella tolkningsmetod som bygger upp Talmud (den samling av judiska skrifter, som tillsammans med Gamla testamentet utgör den ortodoxa judendomens rättesnöre) finner vi det dialektiska förhållningssätt till frågan om livets mening som gjort judarna öppna inte bara för religiös förnyelse utan också för en kreativitet inom sekulära områden som politik, ekonomi och vetenskap. De skulle också komma att leva i civilisationens gränsmarker och därmed uppfatta verkligheten som dynamisk, inte statisk. De förstod därmed bättre att hantera förändringskapaciteten i samhället. Det var därför naturligt att de skulle bli den nya marknadshushållningens mest spektakulära drabanter i striden mot feodalismen såväl som mot den centraliserade planhushållningen och samtidigt en nagel i ögat på kyrkliga dignitärer.

Det är i huvudsak marknadshushållningens förmåga att hantera kreativitetens villkor som kan förklara dess framgångar. Men också att den låter sig förenas med ett visst mått av interventioner i jämlikhetens och effektivitetens intresse. Jag ser i marknadshushållningen ett instrument i mänsklighetens tjänst med en hittills oöverträffad förmåga att hantera den individuella kreativiteten. Med sin incitamentsstruktur grundad på egenintresset och sin förmåga att generera och filtrera decentraliserad information lockar den fram den förnyelse som är vår civilisations grundpelare. Men det finns också en politisk förklaring till dess *raison d'être*. Marknadshushållningen är ett nödvändigt villkor för upprätthållandet av ett liberaldemokratiskt samhällsskick. Det kan förklara varför systemet gått segrande ur kampen mot planekonomiernas krav på att centralt få bestämma över såväl produktionsbesluten som konsumenternas preferenser.

Jag inleder denna essä med en kort historik över denna

strid. Den sneda fördelningen av makt och förmögenheter som är ett villkor för systemets effektivitet var marknads- motståndarnas tyngsta argument. I Sverige, där kampen gav upphov till en i vissa stycken dramatisk utvecklingsprocess, fanns också ett fackligt särintresse. Utvecklingen här utgör ett särskilt spektakulärt exempel på denna målkonflikt mellan fördelning och tillväxt. Eftersom jag deltog i striden som representant för näringslivet är det naturligt att lägga tonvikten på händelserna i Sverige.

Härefter följer en redogörelse för den »kreativa förstörelseprocessen«, marknadshushållningens mekanism för hantering av den mänskliga kreativiteten. Det är nästan uteslutande dess betydelse för materiell förkovran som har varit föremål för samhällsvetarnas intresse. Det är också i huvudsak de ekonomiska teorier som bygger upp den privatkapitalistiska marknadshushållningsmodellen som är mina redskap i den kommande analysen.

I något modifierad form är processen också tillämpbar på kreativitetens hantering inom politik, kultur och vetenskap. I demokratier tillåts nya politiska visioner tävla på en »politisk marknad«, och inom till exempel bildkonsten bestämmer konstnären motiv och metod med så stor avvikelse från den konventionella smaken som han anser sig behöva och kanske har råd med.

Genom sin primära drivkraft, det individuella självintresset, innehåller kapitalismen ett motsatsförhållande som, om det tillåts utvecklas, kan bli dess undergång. Som försvarare av allmänintresset har här politikerna en viktig uppgift. Jag avslutar med en diskussion av politikernas roll i en modern marknadshushållning. I allt för stor utsträckning har hanteringen av denna karakteriserats av bristande insikter i marknadshushållningens villkor och styrts av ideologiska motiv i stället för effektivitetskriterier. I den samverkansprocess som är ett nödvändigt villkor för kreativitetens utnyttjande

har därför en part, politikerna, kommit att på ett överdrivet sätt betraktas som motståndare.

Syftet med denna essä torde nu ha framgått: en pedagogisk redogörelse för marknadshushållningens villkor och orsakerna till dess segertåg. Men först något om den bakgrund som format min övertygelse om systemets stora betydelse för den västerländska civilisationens utveckling – för dess ekonomiska, politiska och moraliska förkovran.

## **I Mammons tjänst**

Nationalekonomer, åtminstone av den äldre sorten, brukar börja med att studera samhälls ekonomin och dess problem och därefter ställa hypoteser och forma teorier som förhoppningsvis går att testa. Som metod att nå bättre kunskaper om verkligheten brukar empiriska undersökningar vara ett viktigt hjälpmedel. För mig gick utvecklingen i den omvända riktningen.

Jag tog mig in i teorins värld först efter tjugo år som företagare. Jag var alltså i hög grad »miljöskadad«, när jag gjorde min entré i den akademiska världen. När den karta som tillhandahölls inte överensstämde med den verklighet jag upplevt, utlöste det vanligen mycket högljudda protester. Under sjuttio- och åttiotals socialdemokratiska fögderi var detta inte alltid så populärt, men mer om detta senare. Nu först en kort beskrivning av hur en luttrad småföretagare på väg in i det svenska universitetslivets starkt formaliserade ekonomutbildning såg på sin roll.

Det var en roll formad av en relativt lång och intensiv erfarenhet av den ekonomiska förnyelsens betydelse för det privata företagandet. Det var också den bild av företagandets villkor jag senare sökte ge i min doktorsavhandling nu med hjälp av såväl empiri som teori.

Den verklighetsbild jag sökte sälja till mina ekonomkolleger byggde alltså i hög grad på egna erfarenheter från min

tid som företagare. Som praktikant på familjens livsmedelsföretag Winborgs och på företag inom samma branscher i England och Frankrike hade jag redan tidigt fått insikter i förnyelsearbetets betydelse. Till stor del handlade det om kristidens behov av substitut för råvaror som hade blivit allt knappare. Nya affärsområden för det klassiska konditoriet och framför allt det ekonomiska utbytet av nya effektivare instrument för kliniska analyser var fortsatta erfarenheter av innovationernas betydelse för utveckling av företag. En beskrivning av mina erfarenheter kunde lyda så här:

Samhällsutvecklingen handlar om kampen mellan människor som vill förändra och människor som vill bevara. Bland de förstnämnda återfinns de särskilt kreativa men också människor med förmåga att förstå och utnyttja resultaten av denna kreativitet. Förmågan till nyskapande, det som är entreprenörskap, är drivkraften inom såväl den politiska som den ekonomiska och kulturella utvecklingen i samhället. Spelrummet för denna kreativitet begränsas emellertid av de rådande regelsystemen: lagstiftning, oskrivna regler, etiska normer och så vidare. I själva verket kan samhällstillståndet vid en viss tidpunkt tillskrivas dessa spelregler. De innehåller mer eller mindre långtgående restriktioner på aktiviteten inom de olika sfärerna; den politiska, den ekonomiska och den kulturella. Men spelreglerna är inte statiska. Nya tekniker och ideologier är krafterna bakom förändringarna i de politiska och ekonomiska systemen. Ömsesidig påverkan leder till nya regler och nödvändigheten av anpassning till nya strategier för den som vill hänga med. Förändringarna åstadkoms genom revolutioner, men vanligare genom en evolutionär utveckling. Men även denna kan leda till periodiska instabiliteter. I centrum för dessa processer står personer med speciella talanger att initiera och leda utvecklingen, så kallade entreprenörer.

Dessa tankar formaliserades under min tid som doktorand



vid Stockholms universitet och fick sedermera bilda grunden för min argumentering från Industriförbundets barrikader. Vad jag tidigare på mikronivå hade lärt av företagandets villkor generaliserades nu till att gälla hela ekonomin, det vill säga en dynamisering av samhällsekonomin genom införande av en ny aktör, nydanaren eller entreprenören.

Samtidigt förstärktes mitt medvetande om att den ekonomiska tillväxtens viktigaste förutsättning – att tänka och agera efter nya vägar – kräver öppna samhällen med stor rörlighet och demokratiskt styrelseskick, och där den decentraliserade marknadshushållningen utgör en nödvändig förutsättning för upprätthållandet av en demokratisk utveckling. Demokratisk kontroll – helst genom samarbete under ömsesidig förståelse mellan näringslivets representanter och politikerna eller som jag brukar uttrycka det mellan Gud & Mammon är också ett nödvändigt villkor för en långsiktigt hållbar utveckling i privatkapitalistisk anda. Med andra ord: Jag ser välfärdsstaten som ett nödvändigt villkor för marknadsekonomin långsiktiga bestånd och politikerna som företrädare för ett allmänintresse i humanistisk anda.

För samhällets utveckling är nydanarens roll stor och strategiskt betydelsefull. Med konstnärens privilegium att beskriva verkligheten i metaforer talar den finländske poeten Elmer Diktonius om de tama svanarna som längtar – endast de vilda flyger. I Georg Bernard Shaws version heter det:

The reasonable man adapts himself to the world; the unreasonable man persists in trying to adapt the world to himself. Therefore all progress depends on the unreasonable man.

Mot denna bakgrund, som jag så intensivt upplevde i rollen som kommersiell entreprenör, var det alltid svårt att förstå varför entreprenörstalangen, förmågan till industriell och kommersiell förnyelse, i stort sett ignoreras i den

ekonomiska utbildningen vid de svenska universiteten. Två orsaker skulle jag så småningom komma på: dels svårigheten att integrera entreprenörsfunktionen i den traditionella ekonomiska teorin, dels dess beroende av materiella drivkrafter och därmed oförenlighet med den rådande socialistiska världsbilden. För det var den som dominerade det politiska landskapet i Sverige, åtminstone i form av ett slags önsketänkande hos såväl den politiska som fackliga grenen inom arbetarrörelsen. Liksom i ett tidigare skede då en av vidskeppelse omgärdad kyrka förhindrat förverkligandet av individuella visioner, krävdes nu åter krafttag för att försvara den individuella kreativitetens villkor, nu mot sekulära ideologier med totalitära tendenser.

Även de senare så högljudda försvararna av privat ägande och marknadsekonomi, ekonomiprofessorerna Ingemar Ståhl, Assar Lindbeck och Bo Södersten hade på 60-talet slagit följe med socialdemokraterna i deras vandring mot en ekonomi på planhushållningens grund. Att professorerna, när de så småningom insåg sina misstag, inte lyckades övertyga sina partikamrater om att rörelsen slagit in på fel väg, förstärkte deras besvikelse. Detta var säkert en viktig förklaring till omvändelsens styrka så som vi kan avläsa den i professorernas stundtals rabiata kamp mot de tidigare kamraterna. Men i omvändelsen låg mindre av hänsyn till entreprenörens villkor och i huvudsak insikterna om marknadsekonomins oöverträffade effektivitet när det gäller informationsspridning och därmed resursallokeringen. Trots intensiva försök hade ekonomerna inte lyckats finna ett motsvarande informationssystem inom ramen för en planekonomi.

Med tiden nådde arbetarrörelsen vägs ände och har alltmer tvingats till reträtt i riktning mot en återgång till den liberala marknadsekonomins spelregler. Det skedde i den tid då allt fler svenskar kom till insikt om att den av arbetar-

rörelsen formulerade demokratiska socialismen var en återvändsgränd. Vi kan tala om en det svenska folkets ekonomiska emancipation.

Min kamp för »legitimering« av entreprenörstalangen började alltså redan under min tid som doktorand vid Stockholms universitet och riktades mot såväl lärare som elever. Vi var mitt inne i den socialistiska skördetiden, och utbildningen i ämnet nationalekonomi hade anpassats därefter. Nödvändigheten av att acceptera förmögenhetsbildningen hos framgångsrika företag kunde accepteras med jämnmood, och så småningom också viss kapitalbildning hos småföretag. Men starka privata kapitalägare som ägare till storföretagen var inte förenliga med den socialistiska doktrinen. Undervisningen anpassades därefter, protester från ekonomer med insikter i den dynamiska marknadsekonomin med entreprenörer som ledande aktörer avfärdades som irrelevanta och dess upphovsmän som »kapitalismens lakejer«.

Min opposition riktades särskilt mot tongivande ekonomers föreställningar om ägandet i näringslivet som något som inte behöver bli föremål för analys eller ingå i modeller över ekonomisk tillväxt. Huruvida en statssekreterare utan erfarenhet av företagande är bättre eller sämre i ägarrollen än en privat kapitalist, vars tillgångar har sin grund i tidigare kommersiella framgångar, blev aldrig föremål för analys. Inte heller ingick betydelsen av finansiellt starka ägare i kontrollen av storföretagen i ekonomernas föreställningsvärld. För nyfrälsta marknadsekonomer som Assar Lindbeck räckte det med en »atomisering av aktieägandet«, det vill säga stor spridning av ägandet, för att tillgodose marknadens behov av ägare.

Mina Keynes-inspirerade lärare hävdade att om bara ekonomins makrostorheter var i ordning så var villkoren för optimalt utnyttjande av ekonomin uppfyllda. Så är emeller-

tid inte fallet. Mer mikrobetonade analyser visar att också de gällande spelreglerna är av vital betydelse för tillväxten – till exempel det regelverk som bestämmer förutsättningarna för företaget. Oviljan att acceptera detta förhållande hade – kom jag så småningom att förstå – inte bara sin grund i den svenska modellens behov av skydd mot nya teorier med tonvikt på ekonomisk frihet och privat äganderätt. Också svårigheten att integrera entreprenörsbegreppet i den traditionella teoribildningen – den neoklassiska jämviktsmodellen – kunde förklara ekonomernas begränsade intresse. Men denna teoribildning ger en ofullständig, för att inte säga verklighetsfrämmande, bild av marknadsekonomin. Den visar hur en ekonomi utan förändringskrafter fungerar. Om vi vill förstå vad den dynamiska kapitalismen som ekonomiskt system verkligen handlar om är den centrala frågan hur den alstrar ekonomisk förändring, inte hur den återställer stabilitet. Med tiden har dock integrationssträvandena getts upp, och en yrvaken entreprenörsforskning får nu leva sitt eget liv vid sidan av nationalekonomins huvudfåra.

Som exempel på min konfrontation med det akademiska etablissemanget brukar jag referera till ett speciellt möte. Efter att jag hade avlagt min magisterexamen utspann sig ett animerat samtal med tentator, professor Erik Lundberg, om det ekonomiska etablissemangets kunskapsmonopol. Efter mer än två decennier som företagare hade jag klivit in i den akademiska världen för att genom samhällsvetenskapliga studier söka komma till rätta med den bristande förståelsen för entreprenörens betydelse hos den svenska modellens konstruktörer. Med det engagemang som är mig naturligt när det gäller hjärtefrågor »föreläste« jag inför den stillsamt leende professorn om vad jag tyckte om den undervisning i hans ämne som kommit mig till del. Den hade knappast något med verkligheten att göra. I varje fall inte med den

jag hade verkat i under så lång tid. När jag så småningom gav professorn möjlighet till genmäle blev det en total avväpning.

– Det värsta är att jag tycker detsamma, konstaterade Lundberg utan omsvep.

Därefter vidtog en diskussion om svårigheterna att i undervisningen få sådan litteratur accepterad som behandlade entreprenörstalagens karaktär och betydelse liksom de institutionella villkor som krävdes för dess effektiva utnyttjande. Med några böcker helt utanför de traditionella litteraturlistorna tågade jag ut ur professorns tjänsterum. En ny era i mina studier hade tagit sin början. Med de nya profeternas hjälp började teori och praktik stämma överens. Med dessa insikter som grund lyckades jag få en doktorsavhandling om entreprenörstalagens strategiska betydelse för företagets anpassning till ny teknik godkänd.

Men kriget mot den toppstyrda regleringsekonomi hade bara börjat. För min del skulle det få en dramatisk fortsättning på barrikaderna i Sveriges Industriförbunds regi.

I inledningsskedet till vad jag ovan har kallat svenska folkets ekonomiska emancipation rådde närmast ideologisk förvirring. När folket i val så småningom bestämde sig, var det inte en förbehållslös marknadsekonomi av nyliberalt märke de röstade för utan i huvudsak vad som har kommit att kallas socialliberalism.

Vad jag alltså menar med folkets ekonomiska emancipation är i första hand insikten om planekonomins sämre förutsättningar att tillgodose de materiella förhoppningarna. Ett antal halsbrytande förslag i riktning mot en mer politiskt styrd ekonomi hade fått en majoritet att inse att det nu krävdes en ny färdväg. Men det skulle ta tid för politikerna, journalisterna och inte minst de tongivande ekonomerna att i sin världsbild integrera den strategiska roll i ekonomin som upprätthölls av förnyelsens drabanter, entre-

prenörerna. Kanske var det inte så märkvärdigt. Det ekonomisk-historiska skede som för Sveriges del kantades av fallna socialistiska luftslott och avslutades med övertygelsen om behovet av en alltmer avreglerad ekonomi föregicks av ett drama i tre akter, vilka samtliga hämtade sin inspiration från ekonomisk-politiska trender ute i Europa. Skådespelet ger oss en bild av hur kapitalismen i ädel tävlan vinner över den statligt dirigerade planekonomin. Därför var det väl inte så underligt om vi som var städslade att förklara och försvara marknadsekonomin till övervägande del ägnade oss åt dess fördelar, ja egentligen inte gav politikerna någon roll i systemet. Det gällde ju att »befria« de rikedomsbildande krafterna från den fundamentalistiska socialismens kedjor, vars smeder oftast återfanns bland tongivande politiker. Det var egentligen samma sorts hinder i form av dogmer som genom kyrkan lade sordin på förnyelsens representanter i Europa under så lång tid.

Materiella incitament är en nödvändig förutsättning för marknadshushållningens effektivitet men ger samtidigt upphov till en politiskt besvärande inkomstfördelning och »ett klassamhälle«. Men i det öppna liberala samhället är den enskilda människans position i samhället en fråga om hennes kompetens, och klassresorna är i stort sätt möjliga för alla – inte som i det feodala samhället en fråga om att vara född i rätt familj eller som i det totalitära samhället att ha rätt åsikt. Vi kan se den ekonomiska tillväxten som en maximeringsprocess under ett antal politiskt bestämda restriktioner, nödvändiga för upprätthållandet av en uthållig ekonomisk tillväxt och politisk stabilitet och i huvudsak ett uttryck för medborgarnas uppfattning om rättvisa. Men hur mycket av politisk intervention i syfte att påverka inkomstfördelningen tål systemet? De rikedomsbildande krafterna låter sig inte manipuleras hur långt som helst. Det är om detta den politiska striden nu står. Och var stod och står jag

i denna utvärdering? Uppfostrad i en anda av att »du skall taga vara på din broder« fastnade jag tidigt för ekonomhistorikern Eli F. Heckschers formulering att ...

... vi skall sträva efter att inte ha större ojämlikhet än som är nödvändigt för att bibehålla de rikedomsbildande krafterna.

Att detta mål stundtals inte var förenligt med värderingarna hos Industriförbundets huvudmän gjorde mig till en säkerhetsrisk i mina kollegers ögon men verkade samtidigt stimulerande på mitt arbete. Och jag förtröttades aldrig att påpeka att det var demokratin som var herren och marknadsekonomin drängen och att vi får ut mer av denne om vi förstår hur vi skall behandla honom. Utmärkande för den senaste tidens »finansiella marknadsmisslyckanden« är en besvärande vittnesbörd om brist på denna förståelse. Jag är benägen att kalla vad som inträffat för ett »politikermislyckande«. Det är samtidigt en indikator på att utifrån kommande interventioner i marknaden inte bara är moraliskt motiverade utan också nödvändiga för att kompensera för bristande konkurrens och asymmetrisk information, det vill säga för att höja effektiviteten i systemet. Det är vad som i dag gäller i banksektorn och vad som kommit i dagen efter privatiseringen av skol- och vårdsektorerna.

### **Slaget om kommandohöjderna – fallet Sverige**

Den jordägande adeln och prästerskapet i allians var länge demokratin och marknadshushållningens starkaste fiender. Inom ramen för feodalismen kämpade man mot hotet från folkets och kapitalets övertagande av den makt som inom ramen för feodalismen hade lagts på jordägarna. Den klerikala maktens uppgift att hålla folket i herrans tukt och förmaning låg också i den politiska maktens intresse. Valet mellan Gud och Mammon, mellan det andliga och det materiella, var en grundmurad föreställning hos Paulus, lik-

som folkets plikt att lyda överheten. Hur mycket detta motstånd försenade marknadsekonomins utveckling i Europa är svårt att säga. Att den utgjorde en verksam del i hatet mot en folkgrupp som särskilt identifierades med kapitalismen, judarna, är dock säkert. Som ett eko från denna tid kan vi lyssna till de svenska biskoparnas rekommendation år 1993 att övergå till planekonomi. Biskoparna skriver i en gammal kristen tradition. Ända sedan Jesus hårda behandling av dåtidens fondmäklare i templet har kyrkofäderna varit skeptiska till kapitalismen. Till exempel har såväl thatcherismen som globaliseringen fördömts av såväl liberala protestanter som europeiska katoliker.

Vid andra världskrigets slut rådde i Europa stark pessimism om marknadsekonomins möjligheter att lösa människornas problem. Erfarenheterna från 1920- och 1930-talen kan förklara denna skepsis. Kapitalismen betraktades som moraliskt förkastlig. Den vädjade till girighet, skapade ojämlikhet, saknade empati, och i många ögon bar den skulden till två världskrig. I denna miljö hade Labourpartiet 1945 kommit till makten i Storbritannien med den fasta föresatsen att nationalisera och erövra ekonomins »kommandohöjder«. Nu startas en kamp mellan stat och marknad när det gäller fördelningen mellan politiskt fattade beslut och den fria konkurrensens arena. I första aktens slutskede står staten som vinnare. Under den andra avstannar de statliga interventionerna och övergår i reträtt. I tredje akten får vi uppleva hur de växande kraven på öppenhet, flexibilitet och decentralisering genom informationsrevolutionen och globaliseringen av ekonomierna leder till krav på en ny fördelning av makten över näringslivet. Skådespelet ger oss en bild av hur kapitalismen i ädel tävlan vinner över den statligt dirigerade planekonomin, men inte vilken form av kapitalism som helst.



Blandekonomin och välfärdsstaten var alltså den europeiska vänsterns svar på erfarenheterna från de stora depressionerna. De mest rabiata motståndarna återfanns bland högergruppernas »marknadsmullor« som genom sin övertygelse om marknadskrafternas välsignelse predikade en återgång till något slags manchesterliberalism, det vill säga ett accepterande av djungelns lag som regelsystem. I det politiska landskapet växte emellertid med tiden fram ett allt starkare stöd för en blandekonomi men med en blandning bestämd av »de rikedomsbildande krafternas« behov av frihet. Måktiga statliga monopol och maktfullkomliga fackföreningar visade på kostnaden för den kollektivistiska syn som hade behärskat den ekonomiska politiken under lång tid. Ett maktspel utbröt i syfte att med marknadens hjälp återerövra den individuella friheten. Det är i denna miljö jag gör mitt inträde som en marknadsekonomis försvarare och i rollen som en av Industriförbundets representanter.

När jag går igenom mina argument för en fungerande marknadsekonomi, så som de kommer till uttryck i mina artiklar, föredrag och böcker från denna tid, finns det egentligen inget att tillägga, när det gäller systemets oslagbara förmåga att generera materiell förkovran eller, som vi brukar uttrycka det, ekonomisk tillväxt. I min värld förklarades marknadsekonomis seger över planekonomin i huvudsak av dess förmåga att hantera resursfördelningen och särskilt den mänskliga kreativiteten, så att vi uppnår ett allt bättre samhälle. Ty min starka övertygelse, som på senare tid också fått sin bekräftelse genom undersökningar, är att det är under perioder av ekonomisk tillväxt som människors goda egenskaper utvecklas.

Materiell välfärd bygger upp människans välbefinnande. Detta i sin tur ökar hennes medmännisklighet, hennes vilja och förmåga att leva upp till Bibelns kärleksbudskap.

Kapitalism och demokrati är det radarpar som kan säkra

denna utveckling. Ekonomisk tillväxt och moralisk förkovran går så att säga hand i hand. I detta sammanhang brukar jag citera den amerikanske ekonomen Arthur M. Okun: »Kapitalism och demokrati är en närmast otrolig blandning. Kanske är det därför de behöver varandra – för att göra demokratin mer rationell och kapitalismen mer human.«

Den privatkapitalistiska marknadsekonomin slutliga seger i Sverige föregicks av en bitter kamp mellan olika sårin-tressen, näringslivets krav på att få behålla bestämmande-rätten över företagen och arbetarrörelsens ambitioner att få ta över denna rätt eller åtminstone vara med och dela på den. Ytterst gällde striden ekonomisk makt men med starka ideologiska förtecken. För mig tedde sig arbetarrörelsen och särskilt dess fackliga gren som ett hot mot vad jag upplevde som kreativitetens villkor. De så kallade Meidnerfonderna var ett tidens tecken men samtidigt slutet på fackliga makt-positioner som hotade själva grunden för den svenska väl-färden. Händelserna är nu inte bara en del av svensk historia utan också av min historia. Här nedan följer några tankar kring utvecklingen.

Jag har i det föregående pekat på ett motsatsförhållande mellan marknadsekonomin och demokratin. Målet för demokratin är jämlikhet, medan marknaden genererar ojäm-likhet. En viss ojämlikhet är ett nödvändigt villkor för en fungerande marknadsekonomi. Men samtidigt måste poli-tiken kompensera för en alltför stor ojämlikhet i inkomst-och maktförhållanden, för att det kapitalistiska systemet långsiktigt skall accepteras av medborgarna. Genom sin pri-mära drivkraft, det individuella självintresset, innehåller ka-pitalismen alltså ett motsatsförhållande, ett embryo till sin egen undergång.

Välfärdsstaten har paradoxalt nog varit en förutsättning för systemets överlevnad. Under min tid på barrikaderna ägnade jag av strategiska skäl allt för ringa uppmärksam-

het åt politikens roll i upprätthållandet av en fungerande och bestående marknadsekonomi. Det fick oftast räcka med att nämna politikens betydelse när det gällde produktionen av sådana miljöbetingade nyttigheter som marknaden inte kunde klara av eller där de samhällsekonomiska målen inte kunde uppnås med hjälp av marknadslösningar. Till de förra hör så kallade fria nyttigheter som luft, vatten och buller, fria i den meningen att de kan användas utan kostnad och därför inte blir föremål för hushållning på samma sätt som prissatta varor och tjänster. Till de senare brukar vi räkna grundforskning, utbildning och viss infrastruktur. Vi skall emellertid här lämna dessa tillkortakommanden till förmån för de mer kontroversiella fördelningsfrågorna. Genom fackliga maktambitioner kom dessa att dominera debatten i Sverige.

Debatten kring fackföreningsekonomien Rudolf Meidners löntagarfonder är för intressenter i den svenska samhällsutvecklingen i min generation ett betydelsefullt landmärke. Jag blir därför alltid så förvånad över att i diskussioner med mina barns och barnbarns vänner oftast finna en närmast total brist på kunskap om såväl fondförslaget som dess upphovsman. När en obsolet samhällsmodell blir museiföremål glöms den lätt bort och måste dammas av och återföras till sitt historiska sammanhang för att bli synlig.

Under jämlikhetens baner drevs fackliga särintressen i en riktning som, om de hade tillgodosetts, skulle ha medfört allvariga problem för det svenska folkhushållet. För att kunna utnyttja marknadsekonomins effektivitetsegenskaper krävs att samhället accepterar en viss grad av ojämlikhet. Acceptansen bygger på en kompromiss mellan effektivitet och jämlikhet, mellan tillväxt och fördelning, mellan Gud och Mammon och mellan trygghet och frihet med solidaritet och rättvisa som grundläggande värderingar. Här nedan några reflexioner kring det svenska samhällets hantering av denna målkonflikt.

Vad betyder då rättvisa i ett demokratiskt samhälle? Vilka värden avspeglar de partipolitiska uttrycken »demokratisk socialism« och »social liberalism«? Bibelns mer patriarkala inställning till fördelningen av välfärden kan knappast ha varit förebilden. Äldre socialistisk politik har inspirerats av budskapet från 1700-talets franska utopister: »Från var och en i överensstämmelse med hans förmåga, åt var och en i överensstämmelse med hans behov.« Men en sådan rättvisa skulle leda till allvarliga produktionsstörningar. I stället har fördelar och nackdelar för en politisk majoritet varit de kriterier som i den demokratiska processens form styrt fördelningsspolitiken.

(När jag talar om fördelningsspolitik menar jag politiska insatser i syfte att minska medborgarnas beroende av marknaden och familjen. Tre metoder kan urskiljas. För det första att påverka själva marknadsutfallet. För det andra att med inkomstomfördelning modifiera marknadsutfallet. Och för det tredje att göra sfärer av betydelse för människornas välfärd oberoende av deras ekonomiska resurser.)

Hur mycket som i den svenska politiska processen har varit »plånboksargument« och hur mycket som grundats på etiska och moraliska värderingar är naturligtvis svårt att avgöra. Svårigheten att fastställa ett objektiva rättvisebegrepp leder mig till att formulera en operationell definition:

Om vad som i den demokratiska processen fastställs som fördelningsspolitik åstadkommer politisk stabilitet i samhället, så är det så långt vi kan komma när det gäller en accepterad fördelning.

Den svenska modellen liksom andra länders ekonomisk-politiska program kan ses som verktyg för att åstadkomma denna »rättvisa«. Som ett personligt bokslut över den tid jag stått på barrikaderna kan jag citera en skrift jag under vissa protester lät publicera vid min avgång:

Utvecklingen i Sverige alltsedan krigsslutet kan karaktä-

riseras som ett gigantiskt samhällsexperiment, från 50-talets utvecklingsoptimism och 60-talets skördetid över sjuttio-talets stagnation fram till 80-talets förhoppningar och besvikelse. Sverige byggdes under denna tid av pragmatiska kapitalister och pragmatiska socialister. Fundamentalister i båda lägren lyckades man vanligen hålla i schack. Hot om planhushållning och fondsocialism avvärjdes genom bataljer mellan akademiskt utbildade från båda lägren. En dialog mellan parterna, ofta på en stimulerande hög nivå, karakteriserade det politiska livet. Den politiska retoriken till trots – sakfrågorna avgjorde. Som aktör utan andra maktmedel än egen kunskap var man tvungen att vara ordentligt påläst.

Skriften i fråga var min bok *Den svenska modellens uppgång och fall* (SNS förlag 1991). Dess ursprungliga titel var ... *uppgång och förfall*, men som eftergift till min dåvarande chef Magnus Lemmel ändrades *förfall* till *fall*.

Det var alltså i en sådan miljö som debatten till slut fällde varje fondförslag i Meidners anda. Makten över företagen måste även i fortsättningen förläggas till de kapitalägare som genom marknadskrafternas utslag visat sig mest effektiva. Det tog tid för såväl näringslivet representanter som ekonomer och samhällsvetare att förstå vad saken gällde. Men när så skett utvecklades krafter som satte de socialistiska visionerna på plats. Jag vill inte underskatta näringslivets informationsinsatser och bidrag till opinionsbildningen men det var nog ändå så att den allt starkare kritiken mot fonderna som utvecklades inom akademiska kretsar vägde tyngre. När arbetarrörelsens egna ekonomer som till exempel Assar Lindbeck, Bengt-Christer Ysander och Ingemar Ståhl med sin framställning av de rikedomsbildande krafternas villkor vände sig mot förslagen var det Meidnerska fondförslagets öde avgjort. Jag påpekade för Curt Nicolin, då ordförande i SAF och en av initiativtagarna till den av näringslivets representanter så omhuldade fjärde oktober demonstrationen, att

slaget om fonderna redan hade vunnits. Jag fick svaret att så nog var fallet men att demonstrationen också gällde protester mot det starka samhällets snabba tillväxt.

Jag har på annan plats lämnat mitt bidrag till historien om framför allt näringslivets reaktioner på de meidnerska fondförslagen. Med facit i hand vill jag här komplettera med några reflexioner. Jag trodde i början inte att vi skulle komma ur situationen utan någon form av kompromiss om fonderna, byggd på vinstdelning. Mina första insatser i debatten avspeglar denna uppfattning som möttes av stark kritik främst från kolleger på SAF. Lite var jag nog påverkad av initiativtagaren till och ordföranden i den grupp som tillkommit för att tackla löntagarfondsfrågan i Industriförbundets regi, Erland Waldenström. Konflikten med Waldenström och min avgång som huvudsekreterare i gruppen avspelar min ändrade uppfattning, och så gör också en uppföljande bok i ämnet. Löntagarfonderna var ingen förhandlingsfråga. Det var en stridsfråga som måste vinnas i kamp och i det svenska folkhushållets intresse. Jag fick också kritik för min naivitet att tro att arbetarrörelsen liksom tidigare skulle komma till rätta med sina fundamentalister. Rörelsens fackliga gren drev i eget intresse frågan med förvånansvärd styrka, och ett olycksfall i arbetet kunde inte uteslutas. Med det färgstarka socialdemokratiska statsrådet Carl Lidboms hjälp hade vi redan fått uppleva ett sådant olycksfall. I syfte att värna om sysselsättningen i Sverige hade lagstiftningsvägen facket getts vetorätt när det gällde företagens lokalisering av sin produktion och försäljning.

I det här sammanhanget kan nämnas en frågeställning som förföljt mig alltsedan sjuttio- och åttiotalens ideologiska strider. Är det socialdemokratiska partiet i grunden ett socialistiskt parti eller ett borgerligt vänsterparti? Med till exempel journalisten Åke Ortmark har jag fört en ännu

pågående polemik i ämnet. Åke är lika säker på att det rör sig om starkt troende socialister som jag är övertygad om att de ansvariga inom det socialdemokratiska partiet lämnat den marxistiska socialismen bakom sig och nu företräder en demokratiskt kontrollerad privat kapitalism. Den marxistiska retoriken vi stundtals underhålls med och de ekon från socialismens storhetstid vi fortfarande kan urskilja i den socialdemokratiska retoriken behövs för att hålla partiets vänsterfalang på gott humör och för att inte förlora väljare till partier på vänsterkanten.

För att återgå till löntagarfondsfrågan kan vi också konstatera att detta »olycksfall i arbetet« för de socialdemokratiska politikerna kan tillskrivas deras oförmåga att i tid förstå utvecklingen och försäkra sig om kontrollen över rodret. Det var många inom näringslivet som i slutet av 70-talet befarade att makten över näringslivet snart skulle domineras av ett fackföreningsstyrt fondsystem i någon form och att ledningen för arbetarrörelsens politiska gren varken kunde eller ville stoppa utvecklingen. Jag blev därför förvånad när under en julmiddag i Los Angeles 1980 den Palme närstående Harry Schein mycket trovärdigt försäkrade att han kände två personer som var lika irriterade över fondfrågan som företrädare för näringslivet – Olof Palme och Kjell-Olof Feldt. Utvecklingen under de kommande åren skulle visa att Scheins utsaga var väl underbyggd.

Det har på sistone spekulerats över Palmes roll i denna för svensk arbetarrörelse brydsamma tid. I ett antal nyligen publicerade biografier framställs hans ideologiska drivkrafter rätt olika. Min uppfattning som medverkande under hela löntagarfondsdebatten kan kanske ha visst värde och följer här i korthet:

Palme hörde till dem som sökte en demokratiskt kontrollerad privat kapitalism. Problemet var bara att han inte riktigt förstod hur långt de demokratiska spelreglerna kan

överföras på näringslivet innan allvarliga effektivitetsför-  
luster uppstår. I varje fall, när han i sin retorik förbeådade  
»det tredje steget« i demokratiseringsprocessen (demokra-  
tisering av näringslivet) skapade han förväntningar, som om  
de uppfylldes öppnade vägen till ett socialistiskt samhälle.  
När de som önskade materialisera retoriken växte sig allt  
starkare blev det till slut för sent att undvika krisen. I sista  
stund lyckades Palme förvandla löntagarfondsdrömmen till  
ett nytt skatteförslag riktat mot företagets vinster. Men det  
fanns egentligen aldrig någon reell fara för en sådan omda-  
ning av det svenska samhället som implicerades av Meidner-  
fonderna. Genom vissa aktörers oförsiktighet och bristande  
insikter skapades då och då situationer som hotade att ma-  
terialiseras i »politisk nödvändig lagstiftning« som vi med  
facit i hand inser skulle bli kortvarig. Palmes »slutliga lön-  
tagarfonder«, den nya skatten på företagen, var väsensskild  
från andan i de meidnerska fonderna och knappast något  
redskap för övertagandet av makten i företagen. Och när i  
dag aktörer från olika läger i skrift och tal söker berömmel-  
se för att ha hindrat fackföreningskontrollerade fonder att i  
demokratins namn ta över ägandet i det svenska näringsli-  
vet, skall vi komma ihåg att vi var många och att det ytterst  
var svenska folket i val som tvingade det socialdemokratiska  
ledarskapet till reträtt.

Den privatkapitalistiska marknadsmodellen har alltså  
kommit för att stanna inte bara inom de västliga demo-  
kratierna; den torde vara fast förankrad även inom tongi-  
vande stater i Asien och i Sydamerika och inte minst inom  
det kommunistiska och totalitära Kina. Frågan gäller inte  
längre *om* utan *hur* marknadsekonomin skall hanteras. Dess  
hantering är inte ovillkorlig. Den är underkastad både eko-  
nomiska och politiska restriktioner. Den löser inte av egen  
kraft viktiga effektivitets- och fördelningsproblem. Hjälpen  
måste sökas utanför systemet, genom politiskt bestämda



administrativa ingripanden. Jag har inte ambitionen att här presentera en handbok för myndighetspersoner om marknadsekonomin ekonomiska teori och politiska villkor. Ett antal teser och hypoteser om hur vi skall uppnå bästa möjliga kapacitetsutnyttjande i systemet under iakttagande av nödvändiga politiska restriktioner var utgångspunkten under min tid på barrikaderna. Av naturliga skäl koncentrerades mina ambitioner på att sälja systemet till tvivlande politiker och journalister, och mindre energi ägandes åt dess nackdelar. Vissa av dessa tillkortakommanden hanterades, men i ljuset av nya erfarenheter, framför allt när det gäller behovet av politisk kontroll, borde politikerrollen ha getts ett större utrymme.

Det är alltså i samspelet mellan de politiska och ekonomiska systemen vi finner det optimala utnyttjandet av marknadsekonomin. Kapitalismen låter sig tyglas, bara de ekonomiska insikterna och den politiska viljan finns. Hur som helst, alternativen är förskräckande. Det inser nu också tidigare arga kritiker av kapitalismen, till exempel journalisten och författaren Göran Rosenberg, som i en debattartikel i Dagens Nyheter konstaterar att Marx nog »underskattat människans förmåga att tygla kapitalismens krafter«. Så också professorn i statskunskap Bo Rothstein som nyligen gett ut en lärobok i hur vi kommer till rätta med den för vänstern så hatfyllda kapitalismen, det vill säga hur vi genom politiska insatser får kapitalismen att fungera på ett mer acceptabelt sätt. Men även om mer pragmatiska och insiktsfulla representanter för vänstern inser det individuella ägandets betydelse som drivkraft bakom framstegen har de svårt att acceptera den inkomstfördelning som systemet ger upphov till.

Jag har på senare tid bara träffat en person som fortfarande tror att löntagarfonder à la Meidner skulle ge oss ett bättre samhälle, nämligen Anna Hedborg. Men så har hon

sedan gammalt ett mycket starkt intresse i en annan form av samhälle, den så kallade Folkhemsmodellen, kreerad tillsammans med Rudolf Meidner, för mig som liberal närmast en mardröm.

I slaget om ekonomins kommandohöjder har alltså marknadsekonomin tagit hem spelet. Dess förmåga att hantera stora mängder information, som ju visade sig vara ett nödvändigt villkor för en modern ekonomi, och för att initiera, kontrollera och fullfölja den industriella förnyelseprocessen ledde till dess politiska seger. Planekonomins tillkortakommanden på dessa så avgörande områden bäddade för dess nederlag och därmed förstördes det fundament på vilket den kommunistiska makten vilade. »Det är lätt att centralisera makt, men omöjligt att centralisera all den kunskap som finns fördelad på många olika medvetanden, och vars centralisering är nödvändig för att centraliserad makt skall utövas med vishet« skriver frihetsapostlen och filosofen Karl R. Popper. Men det finns en risk att man lockas att betrakta allvarliga politikermislyckanden som kriterier på marknadens ofullkomlighet och därför rekommenderar en återgång till tidigare regleringsekonomi. Det är därför särskilt viktigt att skapa förståelse för de mekanismer som omvandlar den individuella kreativiteten till inte bara materiellt utan också moraliskt bättre samhällen. Här nedan följer en något formaliserad framställning av dessa krafter.

### **Den kreativa förstörelseprocessen**

I min tolkning av det marknadsekonomiska evangeliet stod alltid den dynamiska sökprocess som kommit att förknippas med den österrikiske ekonomen Joseph Schumpeter, den »kreativa förstörelseprocessen«, i centrum. Det är fråga om en evolutionsmodell, i vilken ekonomisk utveckling genereras genom nyskapande. Någon jämvikt hinner aldrig uppnås, innan ekonomin är på väg mot nya jämviktstill-

stånd frambringade av innoverande entreprenörer. Under sina ansträngningar att finna nya vinstmöjligheter kreerar entreprenören nya marknader, tar på sig ovanliga risker, effektiviserar produktionen och skapar nya produkter som tillfredsställer gamla eller nya behov. Benägenheten hos entreprenören att ta risker för att genom förnyelse uppnå vinster blir i denna modell den primära dynamiska kraften. Han kan därför betraktas som kreativitetens agent, var hans gärning än har sin plats i samhället. Men mer om detta i det följande. Här vill jag bara ytterligare påpeka att han är den länk som länge fattades i den endogena ekonomiska tillväxtteorin, den teori som bygger på att kunskap förvandlas till innovationer som inom ramen för systemet sållas och blir grunden till ekonomisk utveckling.

Jag kom att särskilt intressera mig för entreprenören och de villkor som är förenade med förnyelseprocessen. Inte bara därför att jag växte upp i en familj där den industriella förnyelsen stod i centrum för en intensiv företagaraktivitet utan också på grund av nyvunna teoretiska insikter i dess strategiska betydelse för den ekonomiska tillväxten. Jag fann att grundläggande för utvecklingen av samhället är individens förmåga att upptäcka och pröva nya möjligheter. Denna beredskap för omvärdering av mål och medel kan betecknas som entreprenörsinnehållet i de individuella besluten.

Liksom vi inom det politiska systemet finner personer med en närmast oförklarlig förmåga att nå politiska resultat är det ekonomiska systemet beroende av människor med förmågan att »se mer och längre«. Jag är därför benägen att i den framgångsrike statsmannen och lyckosamme entreprenören se ett slags konstnärskap. Namn som Galileo Galilei, Isaac Newton, Albert Einstein, aposteln Paulus, Martin Luther, Jefferson Davis, Winston Churchill, Mayer Amschel Rothschild, John D. Rockefeller, Andrew Carne-

gie och Bill Gates avspeglar samma omdanande krafter som da Vinci och Picasso. Säkert handlar det om en speciell sammansättning men också om en för kreativiteten positiv miljö. Som i så många andra sammanhang: Arv och miljö samverkar i förmanet av för mänskligheten ledande personligheter inom såväl politik och näringsliv som kultur. Samtidigt kan den i varje samhälle tillgängliga entreprenörskompetensen ses som miljöberoende.

Det är alltså frågan om både medfödda talanger och om inlärningseffekter som uppnås genom risktagande och sållas genom en process av framgångar och misslyckanden. Vi kan inte skapa entreprenörstalang hos personer där den inte finns, men där den finns kan vi underlätta dess utövande genom förändring i miljön, i »företagandets ekologi«. Studier tyder på att det inte i första hand är skillnader i tillgången på entreprenörskap utan de spelregler entreprenören möter som kan förklara skillnader i ekonomisk tillväxt i olika tider, inom olika regioner och länder. Stöd för denna uppfattning kan vi bland annat finna i den amerikanske ekonomiprofessorn William J. Baumols historiska studier. Dessa spelregler, som till största delen är politiskt bestämda, har också betydelse för drivkrafterna hos andra aktörer i processen. Som viktiga sådana brukar nämnas kompetenta kunder, riskkapitalister, uppfinnare och utbildad arbetskraft.

Den rena entreprenörsfunktionen – att finna, initiera och genomföra nya vinstgivande alternativ – brukar vanligen identifieras med en viss person, ofta den som äger och/eller leder företaget. I en marknadsekonomi med decentraliserade beslut återfinns dock dessa personer på olika nivåer i företagen. I de mindre företagen är vanligen entreprenörsfunktionen knuten till företagsledaren, som samtidigt utövar ägarkontrollen. I de större företagen, där ägandet skilts från ledningsfunktionen, kan det i olika utsträckning ligga hos ägarna respektive företagsledningen. Modern företags-

ledningsfilosofi innefattar också alltmer skapandet av miljöer för utvecklandet av entreprenörselementet på olika nivåer inom företaget, så kallade intraprenörer. Från resursallokerings synpunkt, det vill säga effektiviteten i användandet av samhällets resurser, är de översta nivåerna viktigast. Det handlar om den entreprenörsverksamhet som ytterst avlönas med en restpost, vinsten. Karaktäristiskt för denna verksamhet är att dess resultat inte går att uppskatta i förväg. Det kan inte finnas något marknadsbestämt värde på rena entreprenörstjänster. De under marknadsprocessen genererade vinsterna fungerar inte bara som ett belöningsssystem utan tillförsäkrar också framgångsrika entreprenörer resurser för fortsatt entreprenörsverksamhet.

Entreprenörselementet hos dessa ägare och företagsledare eller grupper av dem framstår som den viktigaste delen av den kompetens som bestämmer företagets överlevnad och tillväxt och därmed också i stor utsträckning ett lands konkurrenskraft och ekonomiska tillväxt. Denna entreprenörskompetens har en speciell egenskap. Den är intimt förknippad med vissa individer eller team och kan förbättras endast genom ny erfarenhet hos dessa personer. De kan därför överföras endast genom marknader för ägare och företagsledare. Det är fråga om vad man brukar kalla tyst kunskap, det vill säga kunskaper och insikter som inte går att uttrycka i ord eller skrift. I själva verket handlar det om två olika kompetensområden, att kunna välja företagsledning, *ägarrollen*, och att kunna initiera, leda och fullfölja förnyelsen, *företagsledarrollen*. Den här kompetensuppdelningen framstår tydligast i storföretagen, där ägandet och ledningen av företaget skilts åt, men gäller egentligen också för de mindre företagen. Förmågan att välja goda entreprenörer blir viktigare allteftersom företaget växer.

Under 1970- och 80-talens socialistiska skördetid var det möjligt att få acceptans för entreprenörstalans betydelse

på företagsledarnivå men närmast omöjligt att få förståelse för betydelsen av entreprenöriella aktörer i ägarrollen inom storföretagen. Under en debatt på TCO under senare delen av 70-talet formulerade jag några meningar som under kommande år skulle upprepas som ett slags mantra:

Sverige behöver inte bara rika företag utan också rika familjer.

Därmed ville jag göra åhörarna uppmärksamma på behovet av starka kommersiellt erfarna aktörer i ägarrollen. Ett tidens tecken kunde jag notera när min bankkamrat, SAF:s chefekonom Karl-Olof Faxén, med en teatervisning sökte övertyga mig om att jag – om jag ville behålla min trovärdighet – inte skulle upprepa mitt uttalande. Vi befann oss vid en tidpunkt då det ännu inte stod klart för det politiska etablissemanget att ägarrollen i näringslivet inte låter sig kollektiviseras utan allvarliga effektivitetsförluster. Men med 1970- och 1980-talens intensiva löntagarfondsdebatt blev det uppenbart för allt fler inom den svenska valmanskåren att det finns fundamentala egenskaper i det kollektiva ägandet och i den politiska förvaltningen som gör dessa former olämpliga som bärare av ägarfunktionen i ett dynamiskt näringsliv. Särskilt påtagligt har detta varit när det gäller offentligt ägda riskkapitalföretag, vars statligt finansierade »mjuka lån« med tiden och under trycket från starka intresseorganisationer haft en benägenhet att utvecklas till subventioner.

Somliga kapitalägare är alltså väsentligt mycket duktigare än andra när det gäller att finna och styra företagsledare med goda företagsledaregenskaper. Problemet kan formuleras sålunda: Hur organisera kapitalägandet i ekonomin så att kapitaltillgångarna tillfaller de mest kompetenta ägarna? Förnyelseprocessens beroende av informationsflöden och incitament är väl kända. Men det räcker inte med god tillgång på information och starka incitament. Det måste också finnas kompetens att utvärdera informationen.

Erfarenheten visar att sådan kompetens är knapp. På grund av entreprenörskompetensens speciella natur – att vara knapp, bunden till vissa personer och icke i förväg mätbar – kan en sådan fördelning inte uppnås med planering (genom politiska och administrativa beslut). Den måste i stället ske med hjälp av experimenterande där olika begåvningar genom prövning förkastas, behålls eller tillåts avancera. I en marknadsekonomi, där besluten decentraliserats till privatägda företag, fungerar konkurrensmarknader för kapital som urvalsmekanism för den grupp i samhället som har den för effektiviteten i produktionen mest betydelsefulla uppgiften att utse företagsledare, det vill säga att finna de mest kompetenta entreprenörerna. Sådana marknader kan i huvudsak vara externa som i de anglosaxiska länderna eller interna som i Japan eller bådadera som i ledande europeiska industriländer.

Detta »huvudmannaskap« för produktionen har knutits till ett kapitaläggande, vars avkastning i huvudsak bestäms av den egna innovativa förmågan eller förmågan att delegera till innovativa personer. Att denna avkastning till största delen tillfaller kapitalägarna är avgörande för marknadsekonomin effektivitet.

Om man i stället – som i planekonomin – låter utvärderingen ske genom en politisk process göms felbedömningar, och något omedelbart ansvar utkrävs inte på samma sätt som på marknaden. Mindre effektiva strukturer i produktionen blir härigenom bestående. Bara genom att tillhandahålla tävlingsarenor utan hinder för deltagande av alla hågade, med befordringar åt dem som vinner och snabba avstöttningsmekanismer för dem som förlorar, kan vi vara försäkrade om ett effektivt utnyttjande av entreprenörskompetensen.

I den här beskrivna processen blir i teorin omfördelning av vinsterna från de nya landvinningarna en endogen variabel, det vill säga att de vinster som genererats genom förny-

elsearbetet tillförs, genom konkurrensen, automatiskt konsumenterna. »Den osynliga handens« verkningar innefattar alltså även en kontinuerlig omfördelning av de temporära monopolvinster som uppstår som ett resultat av lyckade innovationer. Men i verkligheten handlar det om »konspirerande företagare«, som på olika sätt försöker hindra eller försena denna överföring. I Adam Smiths värld uttrycks det så här:

People of the same trade seldom meet together but the conversation ends in a conspiracy against the public, or in some contrivance to raise prices.

Men det finns marknadssituationer där den konkurrens, som är nödvändig för modellens effektivitet, av olika skäl är svår att upprätthålla. I större eller mindre utsträckning uppnås inte den ovan beskrivna effektiviteten i resursanvändningen. Det kan vara fråga om informationsasymmetrier till förmån för producenterna eller för få aktörer på utbudssidan. Härtill kommer samhällspolitiska krav på viss tillgänglighet, regionalt och mellan grupper, och på en fördelning som inte kan uppnås med marknadsmodellen. Det är problem som särskilt har observerats vid produktion av välfärdstjänster. Att alla medborgare har tillgång till sådana tjänster av hög kvalitet kan också bidra till en väl fungerande demokrati och rättsstat. Det är här fråga om så kallade externaliteter; individen förväntas inte ta hänsyn till dessa allmänna och mer långsiktiga värden. Initiativen måste komma utifrån, från politikerna. Men det är ingen lätt ekvation att få att gå ihop. Jag återkommer till problematiken i nästa avsnitt och övergår här till ett närbesläktat och minst lika spektakulärt problem. Det hänger samman med de viktiga incitamenten i marknadsmodellen.

Som jag påpekat är entreprenörskompetensen inte bara en svårbedömd utan också en knapp resurs. Ett fungerande incitaments- och belöningssystem är ett nödvändigt villkor



för att säkra behovet. Därmed inte sagt att de ofta spektakulära belöningarna till ledarna för våra storföretag inte också innehåller ett mått av icke marknadsbestämd ersättning. Men jag vill hävda att det är av mindre betydelse i jämförelse med att belöningsystemet får fram de bästa förmågorna.

När de av mina skolkamrater som var bäst i klassen och nu som anställda intar framskjutna poster inom samhället jämför sina ersättningar med mer mediokra klasskamraters företagarlöner uttrycker de ofta missnöje med ett »så orättvist ekonomiskt system«. Marknadens förmåga att belöna entreprenörsbegåvningar i kontrast till skolans oförmåga ta hand om elever med sådana talanger är den förklaring jag brukar trösta mina »sämre lottade kamrater« med. Men det brukar inte hjälpa så långt. En mer ingående analys av situationen är nödvändig. Då och då har jag försökt mig på att förklara, inte försvara, det nya »frälse« som nu uppstått ur företagandets villkor. Så till exempel rekommenderade jag mina huvudmän på Industriförbundet att gå ut och förklara situationen. De avböjde med motiveringen att opinionen egentligen inte ville eller kunde förstå. En artikel i *Ekonomisk Debatt* (nr. 3, 1995, s. 251) som jag lät publicera kan ses som en protest mot huvudmännens uppfattning. Här följer ett försök till sammanfattning av de viktigaste argumenten.

Entreprenörsbegåvningar på hög nivå är lika unika och sällsynta som stora artister och framgångsrika idrottsmän. Det skulle till exempel förvåna om medlemmar i orkestern tar stjärnsolistens miljonarvode som argument för att höja sina magra löner. Härtill kommer entreprenörernas vida större betydelse för samhällsutvecklingen. Förmågan att finna dessa personer och knyta dem till företagen är lika knapp som förmågan att initiera och genomföra ekonomisk förnyelse. Knapphet i resurstillgången i en marknadsekonomi avspeglas i höga priser. Försöker man manipulera dessa ersättningar minskar tillgången på en strategiskt viktig resurs.

Från samhällsekonomisk utgångspunkt är det knappast viktigt om den framgångsrike ägaren eller storföretagsledaren tjänar 10, 20 eller 100 gånger mer än den genomsnittlige arbetaren. Avgörande är att allokeringssystemen för entreprenörskompetens har förmågan att få fram de bästa förmågorna till de viktigaste uppgifterna. Jag bortser här från kriminalitet och uppenbara missbruk, för vars bekämpande ansvaret ligger på olika institutioner. Effektiviteten hos dessa är dock ett problem som jag mer ingående kommer att belysa i en följande essä.

Men det finns ett särskilt svårbemästrat problem. Enligt modern ekonomisk teori är vinsten en belöning för entreprenörskompetens. Den är en form av tidsbestämd monopolränta nödvändig för att upprätthålla förnyelsen inom ekonomin. Storlek och varaktighet bestäms av förnyelsens betydelse och de rådande konkurrensförhållandena. Detta automatiska belöningssystem tillförsäkrar också framgångsrika entreprenörer resurser för fortsatt verksamhet. Samtidigt sorterar det bort mindre kompetenta entreprenörer.

När ägarna och företagsledningen är samma personer torde problemet med höga ersättningar inte var så stort. I storföretag däremot, där entreprenörsverksamheten delegerats till anställda företagsledare, är det ägarnas sak att bestämma hur stor del av vinsten som skall tillföras företagsledningen. Tycker man att compensationen till företagsledningen är för hög, är det ägarnas agerande som bör bli föremål för granskning och kritik. Dessa kan till exempel ha felbedömt den ekonomiska eller politiska utvecklingen och genom mindre lyckade bonusavtal tillförsäkrat företagsledningen större ersättning än vad som marknadsmässigt krävs. Men det kan också vara så att en låg tolerans för höga entreprenörsersättningar i den politiska opinionen avspeglar bristande insikter om vinstens karaktär.

Att hitta och kontrollera entreprenörskompetensen är

ägarnas primära uppgift. Men samtidigt underlättar entreprenöriell talang – ja egentligen är denna en förutsättning för – upprätthållandet av en fungerande ägarroll. Jag brukar tala om entreprenörskompetenta ägare. Ofta har ägarna inte tillgång till samma mängd information om företaget och dess marknader som företagsledningen. Härigenom kan maktförhållandena ha förändras till företagsledningens fördel. Ägarnas befogenhet att utse företagsledningen och bestämma dess belöningar kan i stor utsträckning ha tagits över av koncernledningen i företag med svaga ägare. Det är lätt att förstå mindre aktieägares ilska över företagsledningar som getts möjlighet att själva bestämma över sina förmåner. Detsamma gäller gemene mans ifrågasättande av ersättningar till anställda företagsledare och så kallade styrelseproffs, som vida överstiger dem som utbetalas till statsråd och generaldirektörer. I de ekonomier, främst USA och Storbritannien men också Sverige, som i huvudsak lutar till marknader som företagskontroll, har man genom lagstiftning, olika offentliga regelverk och aktörernas självreglering sökt åstadkomma ett samspel som skall minska möjligheterna till vad man anser vara missbruk. Det är osäkert i vilken utsträckning denna regleringsverksamhet har nått sina syften. Risker med den är påtaglig. Man riskerar att försämra flexibiliteten i ägarrollens och entreprenörskompetensens utnyttjande och därmed dynamiken i ekonomin.

Löntagarfondsfrågan är nu historia och den marxistiska socialismen ett spökslott, förhoppningsfullt väl inlåst på museum. En av lärdomarna vi kan dra av de erfarenheter den gav kan formuleras sålunda:

I en demokrati bygger näringslivet på ett samarbete mellan politik och ekonomi, ett samarbete som i sin tur förutsätter att parterna har tillräckliga insikter och förståelse för varandras villkor.

Om löntagarfondsdebatten hade något gott med sig så var

det att dessa insikter förbättrades hos såväl politiker som väljare. Den privatkapitalistiska modellen hade nu tills vidare avgått med segern i Sverige liksom i övriga västeuropeiska länder. Men valet mellan plan- och marknadsekonomi hos det svenska folket hade egentligen utfallit så att man ville satsa på båda i förening. Men detta kräver en något anorlunda och mer ambitiös politikerroll.

### **Från motstånd till samverkan – den nya politikerrollen**

I min modell för hur kreativitet bör utnyttjas ingår politiker som en viktig samverkanspartner. Hans speciella uppgifter i processen handlar om maktutövning i konsumenters och medborgares intresse och med mandat från en annan marknad, den politiska. Inledningsvis har jag pekat på två problem relaterade till denna speciella roll: bristande insikter i marknadshushållningens villkor och en benägenhet att låta ideologiska motiv i stället för effektivitetskriterier styra innehållet i besluten. Jag skall här mot denna bakgrund söka ge en bild av denna politikerroll och dess förutsättningar.

Till en början kan vi konstatera att marknadshushållningen, även i sin privatkapitalistiska form, inte är en ideologi, även om dess införande medför förändringar i samhällsstrukturen och i politikens roll. Inte heller är globaliseringen någon ny ideologi utan bara beteckningen på en integration över nationsgränserna av marknadshushållningen som ett resultat av fallande transport- och kommunikationskostnader. Den är ett hittills oslagbart system för hushållning med knappa resurser. Den är samtidigt ett instrument för kreativitetens materialisering och som sådant det effektivaste vi känner. Systemet kräver inte bara tankefrihet. Ett avgörande villkor för dess effektivitet är att marknadskrafterna tillåts verka fullt ut och inte manipuleras i syfte att tillgodose politiska eller kommersiella särintressen. En annan förutsättning är att samhället inte bara accepterar privat förmögen-

hetsbildning utan också bygger upp en lagstiftning till dess försvar. Detta medför en i viktiga avseenden ny roll för politikerna, väsentligt skild från den de spelar i en planekonomi.

I en demokrati innebär införandet av marknadsekonomi att majoriteten av väljarna bestämmer sig för att delegera beslutanderätten inom näringslivet till konsumenter och producenter och låta deras preferenser avspeglas i priser på en marknad. Men delegeringen är inte ovillkorlig. Den regleras genom lagar och förordningar. Politikerna har ansvaret för utformandet av dessa spelregler och framför allt för att de kan upprätthållas. Reglerna avspeglar samhällets preferenser när det gäller fördelningen men också politikernas insikter i marknadsekonomin villkor. Vi kan till en början konstatera att en fungerande marknadsekonomi är beroende av en komplicerad uppsättning av rättsliga, sociala och politiska institutioner som är förbundna med den representativa demokratin beslutsmaskineri. De kan, som Bo Rothstein påpekar, betraktas som inbäddade i institutionella system, vilka antingen kan vara formella (lagar, avtal) eller informella (normer, tankemodeller). De kan ha till syfte att förbättra systemets effektivitet och legitimitet. Det kan till exempel röra sig om regelverk för upprätthållandet av flexibiliteten i prisbildningen, om olika socialförsäkringar och välfärdsreformer och om att bidra till vad jag i det föregående kallat »företagandets ekologi«. I mycket handlar det sistnämnda om att tillförsäkra förnyelseprocessen kompletterande kompetenser.

I den ekonomiska litteraturen brukar numera förnyelseprocessen beskrivas som en samverkan mellan olika aktörer som kunder, finansiärer, industrialister, uppfinnare, utbildad arbetskraft, innovatörer. Primära initiativtagare är entreprenörer. Politikernas uppgift är att tillförsäkra systemet dessa kompletterande kompetenser men också att förstå och bidra till en incitamentsstruktur som belönar driftighet och krea-

tivitet och därmed stimulerar till förnyelse och entreprenörskap. Men det handlar också om ett ansvar för regelsystemet och dess upprätthållande.

Den senaste finanskrisen lärde oss hur viktiga dessa funktioner är och samtidigt hur nödvändigt det är med tillräckliga kunskaper hos de övervakande myndigheterna om drivkrafterna hos aktörerna och om systemets funktionssätt. Vi har fått en ny dyrköpt erfarenhet om politikernas roll i upprätthållandet av en fungerande marknadsekonomi. Det var i första hand inte ett marknadsmisslyckande vi fick uppleva utan ett politikermisslyckande, som i sin tur ledde till ett marknadsmisslyckande, ett politikermisslyckande som blivit allt mer uppenbart under den nu pågående krisen. I själva verket är politikerrollen central i en effektivt fungerande marknadsekonomi, men är, som påpekats, inte densamma som i en planekonomi.

En liknande situation har i Sverige uppstått under försöken att privatisera driften av skattefinansierade välfärdstjänster inom vård, skola och omsorg. Genom att införa konkurrens och valfrihet inom sektorer som tidigare har varit nästan fullständigt socialiserade söker man höja effektiviteten inte minst genom att ge kreativiteten större spelrum. En känd svaghet hos centralstyrda monopol är ju svårigheten att hantera utspridd och fragmenterad information och benägenheten att genom »mjuka budgetar« bevara det bestående trots dålig lönsamhet. Härtill kommer ett antal svagheter relaterade till dels kommunaltjänstemännens beroende av politiker, vars primära mål är att bli återvalda, dels till en mindre effektiv incitamentsstruktur.

Utvärderingen av de privata initiativen har stött på svårigheter. Det som särskilt försvårat övergången från välfärdstat till välfärdssamhälle i Sverige är begränsade möjligheter att i avtal bestämma kvalitetsnivån på upphandlade tjänster, svag konkurrens samt svårigheter för konsumenterna att in-

formera sig om innehållet i olika producenters erbjudanden. Härtill kommer allvarliga brister i tillsyn och kontroll. Hur den bästa kombinationen av marknad och politik inom välfärden skall se ut i framtiden kan ännu inte besvaras. Här krävs både mer forskning och erfarenhet och detta utan ideologiska förtecken.

Effektivitetskriterier har visat sig svåra att analysera, och eftersom det rör sig om en starkt ideologisk fråga, har ensidiga fokuseringar på misslyckanden tagits till intäkt för att döma ut den privata produktionen som alternativ när det gäller välfärdstjänster. Allt för lite kritik har ägnats det enligt min mening verkliga problemet, politikernas kontrollansvar i situationer där det offentliga står för finansieringen men produktionen läggs ut på privata företag. Också här är det adekvat att tala om ett politikermislyckande.

Politiskt bestämda regelsystem kan ha som huvudsaklig uppgift att omfördela den ekonomiska och politiska maktstruktur som systemet ger upphov till. Sådan omfördelning kan vara legitim i den meningen att den genom korrigerande för önskad marknadsutfall skapar den tolerans hos medborgarna för de olikheter i inkomst och den förmögenhetsbildning som är en nödvändig förutsättning för en fungerande marknadsekonomi. Men de politiskt bestämda regelsystemen kan också vara illegitima i den meningen att de tillgodoser välorganiserade särintressen i stället för allmänintresset.

Den här uppdelningen mellan »samhällseffektiva« och »omfördelande« regelverk är egentligen inte adekvat, eftersom existerande institutioner ofta har inslag av såväl omfördelning som effektivitetsförstärkning. Två områden inom svensk ekonomisk politik som varit föremål för en mer reno »illegitim« omfördelning kan nämnas: jordbrukspolitiken och bostadspolitiken. Som medförfattare till böckerna *Makten över maten* (SNS 1984) och *Makten över bostaden*

(SNS 1990), har jag bidragit till att protestera mot denna illegitimitet.

Mot bakgrund av ovanstående reflexioner kan politikernas roll i upprätthållandet av marknadsekonomin formuleras sålunda:

På marknaden råder djungelns lag. För att etablera ett civiliserat samhälle behöver vi spelregler som motverkar denna naturens ordning. Marknadsaktörerna behöver en motpart som i demokratisk ordning bestämmer dessa spelregler. Det är bara i samverkan med det politiska systemet som den privatkapitalistiska marknadsekonomin kan legitimeras och långsiktigt upprätthållas. Öppenhet, tolerans och demokrati är ju inte varor som kan produceras inom marknadsekonomin. De måste tillhandahållas av externa krafter och så måste även mycket av de institutionella förutsättningarna för effektiviteten i systemet.

Vi kan också formulera det så att vi, för att kunna behålla det individuella egenintresset som primär drivkraft i det ekonomiska systemet, har varit tvungna att omgärda detta med formella och informella institutioner, som inte styrs av detta egenintresse. Vi ser staten som garant för en fungerande marknadsekonomi i den meningen att den inte bara tillhandahåller kollektiva nyttigheter utan också upprättar opartiska offentliga institutioner och förhindrar allt missbruk av ekonomisk makt. Det är denna balans mellan Gud och Mammon som kan förklara den västerländska civilisationens framgångar. Sammantaget kan vi konstatera att politikern är en viktig aktör i den samverkansprocess som utgör förutsättningen för den entreprenöriella tillväxtprocessen, och liksom för övriga deltagare är kompetensen här av strategiskt stor betydelse.

Kanske blir det, som den amerikanske statsvetaren Francis Fukuyama hävdar, att demokratin och marknadsekonomin är slutet på historien i den meningen att vi inte kommer att



finna något bättre politiskt och ekonomiskt system. Men, som jag hoppas ha framgått av min framställning är båda behäftade med avgörande svagheter. Utan politiskt bestämda korrigeringar kan det marknadsekonomiska systemet leda till en fördelningspolitiskt ohållbar situation. Samtidigt är den demokratiska processen beroende av insikter hos såväl väljare som politiker. För att Fukuyamas förutsägelse skall infrias krävs alltså att parterna förstår varandras villkor.

Den nödvändiga alliansen mellan ekonomisk och politisk kompetens har enligt min mening sin svagaste länk i politikernas oförmåga att leva upp till sitt ansvar. Otillräckliga kunskaper om marknadsekonomins villkor kan ge upphov till kriser och svårigheter att ta sig ur dessa genom förändringar i regelsystemen. Men också rädslan för väljarnas reaktioner kan utgöra ett verksamt hinder för nödvändiga men impopulära åtgärder. Politiker har på senare tid visat sig oförmögna att upprätthålla och förnya de ramar som är en nödvändig förutsättning för en effektivt fungerande marknadsekonomi. Den senaste debatten om finansmarknadernas nedsatta funktionsduglighet ger oss en uppfattning om vidden och komplexiteten i denna problematik. Enligt många ledande ekonomer kan 2008 års finanskris i huvudsak förklaras med otillräckliga regleringar, svagheter i deras tillämpning och alltför täta politiska band mellan myndigheter och starka ekonomiska särintressen.

Det har också visat sig ha varit besvärande dåligt med förmågan att bedöma och utvärdera resultatet av övergångar till marknadshushållning i tidigare i huvudsak politiskt administrerade sektorer inom samhällsekonomin. Det är alltså i samarbetet mellan politiker och näringslivsrepresentanter det brister. Erfarenheter från över två decennier i marknadshushållningens tjänst och nästan lika lång tid på barrikaderna för dess försvar har lett mig till denna slutsats.

I rättvisans namn är det kanske inte direkt på politikerna

utan i första hand på det politiska systemet, demokratin, som nisslyckandet kan skyllas. För upprätthållandet av en regeringsduglig koalition krävs ibland kompromisser som kan verka nedsättande på marknadens funktionsduglighet. Som svenskt exempel kan nämnas dåvarande bondeförbundets ställning som vågmästare i riksdagen och därmed nödvändigheten av att tillgodose böndernas krav på marknadsregleringar. Socialdemokraternas krav på en »social« bostadspolitik är ett närliggande fall. Priserna på två viktiga marknader har därmed kommit att bestämmas genom politiska och administrativa beslut i stället för genom marknadsmekanismerna.

Det ser lättare ut för en diktatur, som till exempel den kinesiska, att upprätthålla för marknadsekonomin gynnsamma spelregler. Men skulle den ojämlikhet och miljöförstöring som karaktäriserar det »kinesiska undret« kunna upprätthållas under en demokrati? Knappast, och på sikt blir det nog inte möjligt för de kinesiska maktavarna heller. Men kanske har det varit avgörande för tillväxttakten i den kinesiska ekonomin att folket genom det politiska systemet har förhindrats att protestera allt för mycket. Det är också i det inledande skedet som toleransen för inkomst- och maktförhållanden är särskilt viktig. I Ryssland synes den politiska ledningen ha valt att dela vinsterna av övergången till ett privatkapitalistiskt system med särskilt rovgiriga företagare.

Och så till sist, ekonomiskt välstånd under politisk stabilitet i en marknadsekonomi är alltså beroende av en omfattande och komplicerad uppsättning formella och informella, ofta komplementära institutioner. Den miljö de skapar karaktäriseras av såväl konkurrens som samverkan. Brister i denna miljö kan förklara skillnader mellan olika länder i de kostnader som är förknippade med utbudet av varor och tjänster och därmed effektiviteten i ekonomin. Statligt finansierade efterfrågestimulanser får aldrig vara ett substitut

för strukturella åtgärder i syfte att upprätthålla ett konkurrenskraftigt företagarklimat. Men det individuella intresset som drivkraft har också gett upphov till kostnader av en annan art som kräver ett eget kapitel. I en följande essä får den mänskliga opportunisten utgöra grunden för en diskussion om behovet av en särskild moral.

## Moralen – en produktionsfaktor

### Från Adam Smith till David C. Rose

Det är främst tre faktorer som enligt ekonomerna förklarar den materiella tillväxten: handel, ny kunskap, som förvandlas till innovationer, och utnyttjandet av skalfördelar genom samarbete och specialisering. Jag har för mina två essäer om min bekantskap med Mammon valt de två sistnämnda. Liksom jag i föregående essä lägger tonvikten på en länge ignorerad »produktionsfaktor«, entreprenörstalangen, vill jag i denna synliggöra en annan viktig förutsättning för kreativitetens materialiserande och utlösande av marknadshushållningens effektivitetsegenskaper, nämligen medborgarnas förtroende för varandra. Utgångspunkten är att brister i detta förtroende har sin grund i människors opportunistiska beteende, i deras benägenhet att utnyttja samarbetets fördelar för egen vinning och oftast på omvärldens bekostnad. Hur kan vi komma till rätta med denna för den ekonomiska tillväxten så bekymmersamma företeelse?

Mitt speciella intresse för samspelet mellan människors moraliska och kreativa beteende har dikterat valet. Till exempel kan en särskilt stark tillit klanmedlemmarna emellan vara en delförklaring till den judiska kreativitetens merkantila framgångar. Men också mina erfarenheter från tiden som företagare har väglett mig. Jag tvingades på alla nivåer kämpa mot en opportunist, som inte sällan kunde rubriceras som

kriminell och ofta genom sin osynlighet var svår att komma åt. Det kunde gälla snatteri och smitningar bland folket på golvet, förmän och föreståndare som ville göra livet bekvämare för sig. Och senare i livet kunde jag se det i utvecklingen inom storföretagen, där koncernledningarna strävade efter att fullfölja sina egna agendor i strid mot ägarnas intressen. Volvochefen P. G. Gyllenhammars färd i riktning mot Norge hör kanske till de mest spektakulära exemplen.

Men som ett tredje skäl vill jag hävda att opportunisten visserligen observerats av våra ekonomiska fäder men av historiska skäl inte getts berättigat utrymme. Med uppkomsten av stora, innovativa entreprenörsföretag som välfärdens mest betydelsefulla aktörer har det blivit allt viktigare att kunna lita på våra medarbetare. Problematiken uppmärksammades först – som så ofta – av Adam Smith (1723–1790), moralfilosof och nationalekonom, en i detta sammanhang passande kombination. Smiths exempel på de enorma produktivitetsvinster som kan uppnås genom specialisering exemplifierat genom tillverkning av nålar torde vara väl känt även utanför ekonomkretsar:

En någorlunda begåvad hantverkare kunde enligt Smith prestera minst tjugo nålar per dag, när han arbetade för sig själv. Ett nålproducerande företag med tio anställda, var och en specialiserade på sin del av tillverkningen, presterade minst fyrtioåttatusen nålar per dag, motsvarande en ökning i produktiviteten med nästan 24 000 procent per arbetare.

Vad som kanske är mindre bekant är Smiths observationer att samarbete i större kretsar också är förenat med en fara för att somliga individer utnyttjar situationen till egen fördel och till förfång för sina samarbetspartner. Av naturliga skäl underskattade Smith de enorma förluster i form av kostnader för helheten som detta moraliska dilemma ger upphov till i en värld av allt större och mer komplicerade produktionsenheter. Dagens ekonomer har nu börjat funde-

ra över hur vi skulle kunna komma till rätta med dessa problem. En av dem är den amerikanske ekonomiprofessorn David C. Rose, som också har inspirerat mig till denna essä.

Låt mig först presentera en enkel modell över hur mervärde i produktionen skapas genom utnyttjandet av skal fördelar. Om A och B var och en för sig kan producera tio enheter men genom att gå samman höjer sin produktivitet till gemensamt 25 enheter har ett mervärde på fem enheter uppstått. Det är genom sådana mervärden som per capita produktionen ökar och därmed den allmänna välfärden.

Men samarbetet är förenat med vissa transaktioner, inte minst när det gäller att komma överens om hur överskottet skall fördelas mellan parterna. Inom ramen för en marknadsekonomi är dessa transaktioner frivilliga och initieras av storleken på förväntade mervärden. Om de förhindras eller utnyttjas till den ena parternas fördel eller är förenade med så stora kostnader att samarbete blir olönsamt, kommer några mervärden inte att uppstå. Jag vill här fokusera på sådana hinder som är betingade av parternas opportunistiska agerande, det vill säga benägenheten att ensidigt gagna sina egna intressen på motpartners eller medarbetares bekostnad. Vanligen stiger per capita överskottet med antalet samarbetande individer, men samtidigt ökar möjligheterna till opportunistiskt agerande, vilket har negativ inverkan på storleken av det gemensamma överskottet. För att förtydliga problematiken följer här några exempel.

Om en allmänning kan utnyttjas av enskilda i den utsträckning de finner för gott, kan de välja att i eget intresse driva utvecklingen i riktning mot utarmning av området. De kan också genom ett mer oegennyttigt beteende, avstå från viss konsumtion, från friheten att i eget intresse utnyttja situationen och för det gemensamma bästa avstå från viss omedelbar tillfredställelse. Det finns alltså två valmöjligheter i detta »*commons dilemma*«. Deltagarna kan antingen

tillgodose sitt egenintresse genom att maximera sitt uttag eller i det gemensamma intresset reglera sitt uttag så att allmänningen inte utarmas. Ett annat exempel kan gälla företagsledningens utnyttjande av sitt informationsövertag för att driva företaget i en riktning som gagnar det egna intresset på ägarnas bekostnad (principal/agent-problemet). Vissa individers benägenhet att söka smita ifrån sitt ansvar som deltagare i ett samarbete trots vad man har kommit överens om hör kanske till de mer vanliga formerna av opportunistiskt beteende. Och så gör också brott mot sociala kontrakt som stölder och försäkrings- och skattebedrägerier.

Men vad är det som kommer människor att i så stor utsträckning bete sig i enlighet med ett destruktivt självintresse på andras bekostnad? Bär vi på någon gen som kan förklara denna själviskhet? Det finns många moderna teorier om varför människor gör som de gör. Syftet med denna betraktelse är dock inte att bidra till dessa förklaringar. Jag kommer i huvudsak att med hjälp av tillgänglig forskning rikta in mig på de ekonomiska konsekvenserna av detta beteende. I föregående essä har jag pekat på marknadshushållningens beroende av en komplicerad uppsättning av rättsliga, sociala och politiska institutioner, förbundna med den representativa demokratis beslutsmaskineri. Det handlar om lagar och avtal eller om informella normer och tankemodeller. I det förra fallet är de vanligen förenade med uppoffringar, så kallade transaktionskostnader. Min primära utgångspunkt är att diskutera förutsättningarna för att öka de senare på de förras bekostnad för att därmed begränsa resursåtgången. Eller med andra ord: Kan den rådande moralen användas som medel att minska opportunistiska beteenden och därmed förbättra marknadshushållningens prestanda?

I mycket handlar det om att skapa en arbetsmiljö grundad på förtroende mellan människorna. Först när ett stort

antal individer omfattas av en sådan tillit kan vi uppnå ett fruktbart samarbete, där tillgänglig kreativitet i tävlan ger oss maximal utdelning. Men det måste vara en tillit grundad på övertygelse, eftersom mycken opportunist inte går att avslöja. En sådan tillit är inte beroende av någon religion eller andra moraliska koder. Vad som betyder något är människors uppfattning om vad som är moraliskt. Det handlar om en etik som bygger på abstrakta idéer och som måste läras in. Den är beroende av miljö, inte av gener. Dess innehåll och genomslag kan förklara skillnader i den ekonomiska utvecklingen länder emellan.

Drivkraften bakom »den osynliga handen« var enligt dess upphovsman det nakna egenintresset. Metaforen behövde en förenkling men den kom att leva kvar som en del av de ekonomiska modellerna långt in i vår tid. Moraliskt beteende i allmänhet, och förtroende i synnerhet, betraktades av de klassiska ekonomerna som inget mer än ett uttryck för ett rationellt utövande av ett upplyst egenintresse. Dessutom garanterade utövandet av detta egenintresse den bästa av alla världar. Och med Charles Darwins teori om *survival of the fittest* blir utövandet av detta egenintresse en förutsättning för överlevnad.

Men räcker denna Smiths morot och Darwins käpp till för att förklara mänskligt beteende? Kan inte också den rådande etiken i sig vara en utgångspunkt för ett osjälviskt moraliskt beteende, en etik stadd i förändring och som vi fått i arv efter våra fäder? Under antikens nomadliv till exempel var det skamfyllt att lura den egna stammens medlemmar men tillåtet när det gällde främlingen. Man kan fråga sig vad som kom att i ett senare skede också inkludera främlingen i denna skammens moralstruktur och att den så småningom i rabbinen Hillels berömda utsago byttes ut mot en mer allmän skuld känsla:

Vad som är Dig själv förhatligt skall du inte göra Din nästa.



Detta är enligt Hillel det centrala i den judiska religionen, allt övrigt är tolkningar (Babylonian Talmud, Shabbath). Motsvarigheten i den kristna Bibelns tappning lyder:

Allt vad ni vill att människorna skall göra er det skall ni också göra dem. Det är vad lagen och profeterna säger. (Matt. 7:12).

Enligt den amerikanske ekonomen Robert H. Frank är det nu dags att göra oss av med föreställningen att det endast är egenintresset som styr människors handlande. Vissa känslor som avundsjuka, hämndbegär, förakt, avsky, skam och skuld, av Adam Smith benämnda *moral sentiments*, konkurrerar i beslutsfattandet med ett rationellt kalkylerande av materiella fördelar.

Men låt oss återgå till vår egen tid. Specialisering ger alltså upphov till stora vinster för folkhushållet. Det är inte bara fråga om specialisering inom företag utan inom ekonomin i dess helhet. Men för att vinsterna skall realiseras krävs samtidigt ett förtroendefullt samarbete mellan deltagare i olika lag. Vi måste kunna lita på varandra. Ju större grupp och ju mer komplicerade aktiviteter desto större potentiella vinster men också desto större möjligheter för de enskilda deltagarna att smita undan det gemensamma ansvaret. I det lilla hantverksföretaget med sitt fåtal anställda hade ägaren full kontroll utan större bekymmer. I det stora multinationella företaget med sin långt drivna specialisering och sina mångfasetterade transaktioner är situationen en annan.

Hur skall vi organisera samhället för att minimera tendenserna till det destruktiva beteende vi ovan har beskrivit under beteckningen opportunism, det vill säga benägenhet att handla utan hänsyn till konsekvenser och moraliska argument. Frågeställningen kan också formuleras sålunda: Finns det en relation, ett beroendeförhållande, mellan moral och marknadshushållning, och hur ser det i så fall ut, och kan det påverkas? Enligt den amerikanske ekonomiprofessorn och

nobelpristagaren Kenneth Arrow finns i realiteten i varje kommersiell transaktion ett element av tillit, och mycket av efterblivenheten i världen kan förklaras med bristen på ömsesidigt förtroende. Enligt den amerikanske ekonomen David Rose måste en effektivt fungerande marknadshushållning bygga på moraliska fundament som ökar återhållsamenheten gentemot opportunistiskt beteende och därmed stärker tilliten aktörerna emellan. De måste till exempel fungera i situationer där opportunisten vet att han inte kan avslöjas. Uttryckt i ekonomiska termer handlar det om att i den ekonomiska tillväxtens intresse förse individens nyttofunktion med restriktioner mot egennyttigt beteende som är socialt destruktivt. Det är alltså moralen som produktionsfaktor vi intresserar oss för i den fortsatta framställningen.

Jag vill slutligen också poängtera att det ämnesområde jag här ger mig in på har varit föremål inte bara för ekonomers utan också för sociologers, psykologers och naturvetares intresse och studier, var och en från sina utgångspunkter. Min ambition i den följande framställningen är inte att bidra till någon av dessa discipliner. På tvärvetenskaplig grund vill jag på ett så enkelt sätt som möjligt presentera ett samhällsproblem och dess konsekvenser för välfärdsutvecklingen.

### **Skalfördelar**

Vi kan fråga oss varför David Ricardos analyser av handelns betydelse för den ekonomiska tillväxten fick så mycket större utrymme i människors medvetande än Adam Smiths beskrivning av gruppssamarbetets storleksfördelar? Handeln är ju egentligen bara en delmängd av Smiths beskrivning av specialiseringens fördelar. En markant skillnad mellan rika och fattiga samhällen är de förras utnyttjande av specialiseringens fördelar, det vill säga förmågan att organisera samhällsaktiviteterna i stor skala.

För den ekonomiska tillväxten har detta haft nog så stor betydelse som handeln och egentligen varit mer fundamentalt för utvecklingen. I själva verket är gruppssamverkan i stor skala ett särmerke för den västerländska civilisationen. Den kan ses som en del i den evolution som lett fram till dagens välfärdssamhälle. Så till exempel öppnade järnvägen – genom förbilligade transportkostnader – nya marknader och möjliggjorde därmed industriell produktion i allt större skala med sjunkande totala styckkostnader och ökat allmänt välbefinnande som resultat. Vi kan också betrakta ambitionerna att både regionalt och mellan länder minska handelshindren, till exempel genom den europeiska unionen, som ett led i exploateringen av skalfördelar. Men samtidigt som gruppstorleken och den ökade specialiseringen dramatiskt ökat produktiviteten har den också vidgat utrymmet för enskilt utnyttjande av fördelar på andras bekostnad. Nya och förändrade institutioner har skapats för att förbättra utfallet i denna *tradeoff* mellan storleksfördelar och opportunistens kostnader.

Skalfördelarnas betydelse inom produktionen torde vara känd även utanför ekonomkretsar. Det finns skalfördelar inom de flesta av de moderna storföretagens aktiviteter, det vill säga kostnader som sjunker med ökad storlek på aktiviteterna. Härtill kommer att ökad specialisering medför bättre förutsättningar för teknisk förnyelse och andra kostnadsbesparande innovationer, något som redan Adam Smith observerade:

»Men are much more likely to discover easier and readier methods of attaining any object, when the whole attention of their minds is directed towards that single object, than when it is dissipated among a great variety of things.«

Det gällde på Smiths tid likaväl som i dag att möjligheten till koncentration på delarna i stället för helheten ger bättre möjligheter att finna nya produktivitetshöjande förbättringar.

Lika känt torde det vara att skalfördelarna och den härigenom etablerade massproduktionen är grunden till den minskade fattigdomen i världen – inom de västerländska länder som först etablerade stordriften och nu också i tilltagande utsträckning inom regioner där massfattigdomen fortfarande är ett gissel. Det var inte i första hand genom handel med de rika länderna som utvecklingen i de fattiga länderna kom i gång utan genom att de kopierade förutsättningarna för ett utnyttjande av skalfördelar genom samarbete.

Det torde vara mindre känt att denna struktur, som byggs på skalfördelar, kräver institutionella förstärkningar för att man skall kunna dra nytta av fördelarna. De närmast explosionsartade ökningarna i per capitainkomsterna har inte bara gått hand i hand med ökad storlek på enheter inom produktion och distribution utan också med utbyggnaden av offentliga och privata institutioner till försvar för de nya strukturerna. Marknadshushållningens förutsättningar att genom utnyttjandet av skalfördelar bidra till folkhushållets välfärd är inte bara beroende av ett trovärdigt rättssystem för upprätthållandet av systemets spelregler, som till exempel den privata äganderätten, rätten till den – och även till skyddandet av den. De kräver också såväl interna som externa kontrollfunktioner till försvar mot opportunistiska försök från enskilda individer att dra fördel av situationen. Jag har visserligen inte funnit några beräkningar av kostnaderna för dessa motåtgärder men det finns anledning anta att de är ansevärdiga och att dessutom institutionella metoder är otillräckliga för att komma till rätta med denna vitt spridda »sammällssjukdom«.

Storleksfördelar inom organisationer, företag, sociala grupper, byar, städer och hela samhällen medför alltså kostnader i form av ökade möjligheter till opportunism. Ju större grupper desto fler tillfällen till opportunism. Samtidigt tenderar individens benägenhet till ett egoistiskt beteende

att öka med gruppstorleken och den minskade risken att bli avslöjad. Med ökad gruppstorlek följer också att opportunistens andel av den gemensamma vinsten påverkas relativt mindre än i små grupper vilket också stärker benägenheten till ett opportunistiskt beteende. En utvärdering av för- och nackdelar utgör alltså den ekonomiska grunden för utnyttjande av en viss skalfördel.

Marknadspriser och strävan efter avkastning är ett villkor för att man skall kunna uppnå maximal välfärd. Men det förutsätter att all tillgänglig kunskap är känd och avspeglas i priser och alternativkostnader. I de mindre produktionsenheterna är detta inte något problem. Beslutsfattarna är vanligen väl orienterade om tillgängliga alternativ. I de större däremot kan vissa befattningshavare sitta inne med unik information som de är beredda att avslöja bara om det kan ge dem egna fördelar, alltså genom opportunism. Alternativkostnaderna är således ofullständigt kända, och om den unika kunskapen finns hos företagsledningen kan den användas till att maximera företagsledningens nytta i stället för ägarnas avkastning.

Karaktäristiskt för ett utvecklat samhälle är vidare den allt större mängden transaktioner för att säkra specialiseringens vinster. I själva verket är en transaktionsvänlig miljö en nödvändig för att man skall kunna dra nytta av specialiseringens fördelar. Allt som hindrar eller ökar kostnaderna för dessa transaktioner måste samtidigt betraktas som hinder för ett exploaterande av de fördelar som kan uppnås vid specialisering. Utmärkande för fattiga samhällen är ofta höga transaktionskostnader, så höga att de överskrider de fördelar som kan uppnås.

Två lika viktiga faktorer styr processen mot ett maximalt bidrag till välfärden: förmågan att utnyttja specialiseringens fördelar och förutsättningarna för ett förtroendefullt samarbete. Den senare faktorn är intimt förknippad med möjlig-

heterna att göra upp om vinsterna av samarbetet. Ett känne-  
märke för den fria marknadshushållningen är att den över-  
vägande delen av dessa transaktioner är frivilliga och därför  
måste förväntas vara ömsesidigt fördelaktiga. Som jag strax  
skall återkomma till utgör opportunistiskt ett allvarligt hinder  
för samarbetet; egentligen är den kanske det allvarligaste  
enskilda hindret mot ett effektivt utnyttjande av den fria  
marknadsekonominns effektivitetsegenskaper och därmed  
för utvecklingen av det allmänna välbefindandet.

### **Opportunist**

Men vad är egentligen opportunist? Jag har stannat för föl-  
jande: en självisk anpassning till varje ny situation oavsett  
moraliska konsekvenser. Vi kan också utvidga begreppet till  
att gälla ett egenlystigt utnyttjande av »kontrakt« som träf-  
fats med individer, grupper av individer eller samhället i dess  
helhet. Ytterst kan opportunist definieras som kränkning  
av ett förtroende. En sådan trolöshet och därmed oppor-  
tunist behöver inte innebära – men innebär – vanligen en  
större eller mindre exploatering av omvärlden. I princip gäl-  
ler att vad som är bra för den trolösa individen är dåligt för  
andra individer eller grupper av individer.

Trolösheten kan vara kriminell, bedräglig eller bara mor-  
aliskt förkastlig och den kan vara lättare eller svårare att  
upptäcka. Om den upptäcks kan opportunisten räkna med  
tre slags sanktioner: repressalier, förlorat förtroende och en  
känsla av skam. Sannolikheten att bli avslöjad tillsammans  
med betydelsen av dessa tre »kostnader« torde vara viktiga  
överväganden hos den potentielle opportunisten. Men även  
om denne inte avslöjas föreligger en form av sanktion, en  
skuld-känsla av att ha skadat medmänniskor. De här nämnda  
fördelarna och nackdelarna med ett opportunistiskt bete-  
ende har olika betydelse för olika individer men kan också  
ha olika dignitet i olika samhällen. Att ljuga och bedra eller

på annat sätt brista i lojalitet mot överenskommelser kan i vissa samhällen vara opraktiskt men inte särskilt omoraliskt, under det att det i andra är förkastligt. Med ovan givna definition har vi kombinerat rationellt och moraliskt beteende till en modell som nu skall användas till att förklara varför människor avstår från ett opportunistiskt beteende eller med andra ord hur moralen kan uppträda som en viktig produktionsfaktor.

För den enskilde individen ter sig opportunism vanligen som den mest rationella strategin. Det är därför den är så vanlig och svår att komma till rätta med. Problematiskt är också att det i det individuella fallet inte synes betyda så mycket, medan det, summerat över en hel ekonomi, handlar om avsevärda förluster. Det är vanligt att utpeka den privatkapitalistiska marknadshushållningens krav på rationalitet som huvudorsak till folks amoraliska beteende. Då döljer man gärna, eller glömmar, att opportunistiskt beteende är minst lika vanligt inom planekonomierna. Man förutsätter vidare att rationellt beteende står i motsatsställning till moraliskt beteende.

Men kanske går det att påverka opportunismen inom ramen för en marknadshushållning, det vill säga att få icke opportunistiska strategier att te sig mer rationella?

Opportunistiskt beteende hos parterna utgör alltså ett allvarligt hinder för ett maximalt utnyttjande av samarbetets vinster. Förhållandet mellan parterna, transaktionerna, kan grundas på olika former av avtal, formella eller informella, implicita eller explicita, avtal med bestämda eller obestämda villkor. Vanligen handlar det om uppdrag, åtaganden från olika parter att prestera.

David Rose anger tre olika bakgrunder eller »grader av opportunism«.

Den första graden innefattar opportunistiskt beteende som har sin grund i svårigheten att till fullo driva igenom in-

gångna avtal och överenskommelser. Det kan också bero på att den ena eller andra parten har tillgång till unik information, eller att kontraktsbrott är förenat med så låga sanktioner att en eller båda parter finner det lönsamt att smita undan sina åtaganden. Ett opportunistiskt beteende kan också löna sig, när den avtalsbrytande räknar med att sanktioner inte ligger i motpartens intresse. Till denna första grad räknar Rose också sådana fall där individen genom sin opportunism åsidosätter tillit byggd på sociala kontrakt. Till allas fördel har till exempel överenskommit att stöld är otillåtet. Tjuven är i Roses mening en första gradens opportunist, och försvaret av rätten till egendom genom olika sanktioner är ett nödvändigt villkor för upprätthållande av marknadsekonomins spelregler. Att inte fullt ut fullgöra överenskomna åtaganden (*shirking*) är företagsekonomiskt sannolikt den vanligaste och kostnadsmässigt viktigaste formen av opportunism inom denna kategori. Men opportunism av det slag vi här beskrivit är oftast synlig i den meningen att den har ett offer och att man med regelverk och lämpliga institutioner kan bekämpa den. Den kan också ses som en kränkning av tilliten.

Andra graden av opportunism enligt Rose gäller utnyttjande till egen fördel av ofullständiga kontrakt. Det är svårt och vanligen omöjligt att täcka in alla eventualiteter i en skriftlig överenskommelse. Skickliga jurister betraktas vanligen som hjältar när de i sin efterhandstolkning av avtalet lyckas åt sin klient inhösta mer än vad som från början fått utrymme i avtalstexten. I vår värld är de väl snarast verktyg för denna andra gradens opportunism och bidrar samtidigt till ökade transaktionskostnader. En mer nyanserad hjältegloria vore kanske därför på sin plats. Men hur som helst: endera av eller båda parterna önskar till sin fördel, genom denna expertis, finna möjligheter att tillgodogöra sig vinster som ofta inte överensstämmer med den anda i vilken avtalet ingicks.



Men det kan också vara fråga om händelser som inte förutsetts vid kontraktsskrivandet och som under resans gång ger möjlighet för den ena eller andra parten att genom ett opportunistiskt beteende tillskansa sig en större del. Det handlar alltså om ett egoistiskt utnyttjande av innehållet i ett närliggande kontrakt som konstituerar andra graden av opportunism. Beteendet är inte olagligt men inte vad man bör kunna förvänta sig av en trovärdig partner. Den viktigaste sanktionen torde vara risken att förlora en framtida samarbetspartner. Som ett välkänt exempel vill jag nämna judiska familjers förtroende för varandra som ett avgörande villkor för genomförandet av finansiella transaktioner under 1800-talet. *Explicita* eller *implicita* kontrakt, skriftliga eller muntliga, det spelade inte så stor roll. Förlusten av sin trovärdighet genom ett opportunistiskt beteende var och förblev en alltför hög kostnad.

Friheten att handla inom ramen för sådana relationskontrakt kan enligt Rose ge upphov till en tredje kategori av opportunism. I stället för att som i traditionella kontrakt specificera ett handlingsmönster inför varje händelse anges i kontrakten de gränser inom vilka handlingsfriheten kan äga rum. Behovet av viss handlingsfrihet kommer till uttryck i en kontraktsmässig flexibilitet som kan utnyttjas till fördel för den ene kontraktspartnern på den andres bekostnad.

Denna tredje gradens opportunism handlar om hur transaktioner kan användas för att tillgodose egenintresset på trovärdighetens bekostnad. Det vanligaste exemplet på denna form av opportunism är när beslutsfattare ser möjligheter att sko sig på sina uppdragsgivares bekostnad; man verkar till förmån för sin egen nytta på bekostnad av huvudmännens intressen, och med risk att vid upptäckt förlora sin trovärdighet och därmed ofta sin ställning som beslutsfattare. Asymmetrisk information i kombination med den relativa handlingsfriheten är ofta bakgrunden till denna form av

självsvåld. I dessa fall av principal/agent förhållande är avvikelser ofta svåra att upptäcka. Därför är agentens trovärdighet när det gäller att fullfölja uppdragsgivarens intentioner av största vikt. Moraliska kvalifikationer, torde därför ingå som ett särskilt viktigt argument i valet av agent.

Vi har hittills konstaterat att specialisering är en grundläggande förutsättning för vårt välstånd och att denna specialisering förutsätter ett stort antal transaktioner, som i sin tur ger upphov till ett destruktivt beteende. Rädslan för att bli offer för ohederlighet i form av opportunism kan driva upp »försvarskostnaderna« (tillsynskostnaderna) till nivåer som gör potentiella transaktioner olönsamma, varigenom specialiseringens fördelar minskar i en utsträckning som kan förväntas påverka den ekonomiska tillväxten. Det handlar till exempel om kostnader för ökad kontroll av anställda på olika nivåer och om anlitaandet av allt dyrare advokater för att skriva och tolka innehållet i transaktionsrelaterade avtal. Att injicera en ökad moral i systemet kan alltså ses som en produktivitetshöjande faktor.

Marknadshushållningens möjligheter att tillgodose våra behov ökar med förbättrade insikter hos medborgarna om trovärdighetens betydelse. Men denna trovärdighet måste till större delen lockas fram genom andra insatser än genom förstärkning av det institutionella försvaret. Som vi skall se i det följande är vår välfärds grundpelare, det vill säga de anpassningsbara, innovativa och entreprenöriella storföretagen, i hög grad beroende av pålitliga medarbetare. I min fortsatta framställning är därför intresset inriktat på möjligheterna att internalisera försvaret mot opportunisten genom att påverka den moraliska koden i samhället, till exempel genom att öka människors skuld känsla för opportunistiska beteenden.

## Motåtgärder

Karaktäristiskt för den västerländska civilisationens utveckling är alltså övergången till allt större gruppsamverkan och samtidigt införandet av allt mer sofistikerade institutioner för att kunna skörda frukterna av dessa skalfördelar genom att bekämpa olika opportunistiska beteenden.

Utgångspunkten för denna institutionella utbyggnad har varit att öka möjligheterna att upptäcka opportunistik och att finna lämpliga sanktioner mot denna, det vill säga att höja kostnaderna för sådant beteende som går ut på att ge enskilda individer fördelar på andras bekostnad. Tanken är att rationella individer i ökad utsträckning kommer att välja bort opportunistiska strategier, om kostnaderna för sådana kommer att överstiga eventuella vinster. Som alternativ till försök att höja moralen har dessa institutionella åtgärder den fördelen att de vädjar till en hos individer mer allmänt förekommande rationalitet, medan moraliska värderingar varierar med olika kulturer. De mer handfasta åtgärderna har dock den nackdelen att de vanligen är förenade med kostnader. Den nyligen inträffade »hästköttsskandalen«, det vill säga det under vintern 2013 uppdagade lurendrejeriet att i lönnedom delvis ersätta det dyrare nötköttet med billigare hästkött, torde kunna betraktas som ett fall där de rådande institutionella motåtgärderna varit otillräckliga och där moraliska argument knappast är adekvata medel. Jag är benägen att betrakta händelsen som första gradens opportunistik.

Om däremot en person medvetet bryter mot »andan« i ett kontraktsförhållande genom att utnyttja den flexibilitet som byggts in i kontraktet, i syfte att gagna egna intressen på uppdragsgivarnas bekostnad, är detta enligt tidigare definition opportunistik av tredje graden. En förutsättning för att med hjälp av tillsyn komma åt dessa former av opportunistik är att dessa måste vara synliga och utfallet för den andre par-

ten negativt. Så är ofta inte fallet, särskilt när speciell kunskap är grunden för opportunistens handling. Institutionella hinder är här mindre verkningsfulla.

När det gäller det så kallade principal/agent-problemet, förhållandet mellan ägare och företagsledning, kan jag se ett särskilt problem. Inte bara företagsledningens speciella tillgång på information utan också dess frihet att fatta beslut vid oförutsedda händelser kräver stor flexibilitet i företagsledningens handlingsmöjligheter.

Ägare som inte är beredda att lämna denna kontraktsmässiga frihet kan ofta inte räkna med de bästa företagsledarna. Men samtidigt erbjuder miljön större möjligheter till opportunistiskt beteende, särskilt om sådant kan ge företagsledningen stora fördelar och om risken att ertappas är liten eller obefintlig (så kallade *golden opportunities*).

När till exempel dåvarande Volvochefen Pehr G. Gyllenhammar i samband med striden om det så kallade Norgeavtalet förklarar att det är koncernledningens uppgift att förse företaget med lämplig ägarstruktur gör han det för att säkra sin egen agenda, vilken senare visade sig inte stå i överensstämmelse med ägarnas.

Ett liknande fall kan hämtas från USA. Företagsledningen inom ett av den amerikanska företagsvärldens flaggskepp, IBM, hade starka *egenintressen* i en obsolet företagsstruktur som höll på att sänka företaget. Den starkt institutionaliserade ägarstrukturen i företaget gjorde det svårt att bli av med företagsledningen även om det till sist lyckades. En ny ledning installerades med större förståelse för ägarnas intressen.

Tillsyn genom olika former av kontrollapparater medför inte bara kostnader. Den kan också leda till en mer allmän byråkratisering av företaget vilket brukar påverka dess innovativa förmåga negativt. Denna form av tillsyn har inte möjlighet att upptäcka alla former av opportunistism. Pro-

blemen att hantera opportunisten stiger med ökad företagsstorlek och graden av komplexitet och osäkerhet i produktionen. Om storleksfördelarna i sådana situationer ska kunna utnyttjas krävs kompletterande metoder. En mindre kostnadskrävande och mer heltäckande sådan skulle kunna bygga på den rådande moralen. Risken för upptäckt kompletteras här med känsla av skam och skuld som argument i individuella överväganden.

Låt oss först konstatera att den moralkod som ligger till grund för olika kulturer skiljer sig åt i två hänseenden. För det första när det gäller rangordningen av olika beteenden och för det andra i den målmedvetenhet med vilka koden upprätthålls. I dessa hänseenden är vissa kulturer mer moraliska än andra och deras ekonomier mer effektiva. Vi kommer i fortsättningen att fokusera på sådant moraliskt beteende hos enskilda individer som kan minska förutsättningarna för den allmänna välfärden eller med andra ord försämra effektiviteten i marknadshushållningen. Vi kan till en början skilja mellan på värderingar grundade positiva beteenden (till exempel allmän generositet och medkänsla) respektive negativa beteenden (till exempel stöld, mord, lögn och bedrägeri) i den meningen att enskilda individer på moraliska grunder kan påverka medmänniskors välfärd. Utfallet kan vara positivt, negativt eller neutralt. Men hur uppstår dessa värderingar, hur förändras de och hur påverkar de människors beteende?

I sin bok *The Theory of Moral Sentiments* ger oss Adam Smith en föreställning om hur de moralkoder som ligger till grund för samhällets värderingar uppstår. Generation efter generation byggs föreställningar upp om vad som är gott och vad som är dåligt, och genom föräldrarnas uppfostran av barnen förs värderingar vidare. De avspeglar beteendets betydelse inom den krets man är särskilt beroende av. Det är alltså primärt inte religionen som bestämmer innehållet i

moralkoden utan en kontinuerlig utvärdering av goda och dåliga handlingar byggd på livserfarenheter. I grunden är religionernas moraliska dimensioner en avspegling av dessa erfarenheter. Enligt Smith ligger det i vår natur att söka omvärldens uppskattning. Vi strävar därför efter att internalisera det allmänna rättsmedvetandet. Det hindrar inte att det kan finnas individuella skillnader i tolkningen av moralens innebörd, hur stora resurser jag skall ägna åt välgörenhet och så vidare.

Det som intresserar oss här är dock inte moralen som sådan utan dess verkningar på den ekonomiska tillväxten. Sammanfattningsvis kan vi konstatera att en internalisering av den rådande moralen, att öka skuldmedvetenheten, kan vara ett verksamt medel att undvika opportunistiskt beteende och höga transaktionskostnader. Komplicerade verksamhetsområden, till exempel forskning och läkemedelstillverkning, blir allt svårare att kontrollera med externa medel. Trovärdigheten hos representanter för dessa områden blir därför en allt viktigare »produktionsfaktor«. Syftet med denna kombination av externa och interna motmedel är att sänka avkastningen på det opportunistiska beteendet, så att den mest rationella strategin blir att avstå från det. I själva verket är ledarskapets benägenhet att leva upp till samhällets moralkod tillsammans med dess kreativitet och innovativa förmåga de viktigaste kriterierna för framgång inom alla verksamheter i samhället och därmed för utvecklingen av den allmänna välfärden. Så till exempel torde en internaliserad moralkod som styrmekanism för lärare vara väsentligt mycket effektivare än den byråkratisering av lärarbeteende som nu gäller. Men finns det metoder att öka de interna moralrelaterade hindren på de externa, dyrare och mindre effektiva metodernas bekostnad?

## Moralen – en produktionsfaktor

Låt oss utgå från att det finns en känsla av olust hos varje individ inför handlingar som skadar medmänniskor. Den kan vara större eller mindre hos olika individer. Vi brukar tala om vissa människor som särskilt empatiska, det vill säga de visar relativt större medkänsla eller sympati för sina medmänniskor. Andra kan ha större benägenhet att känna skuld för sina gärningar särskilt om dessa är medvetna och drabbar en närstående krets. Om dessa känslor är gen- eller miljöbetingade har mindre intresse för vår framställning. Sannolikt handlar det som så ofta om en kombination.

Vi har nu att addera argument med moraliskt innehåll till de »kostnader« som den potentielle opportunisten har att överväga. Hans empati och sympati med medmänniskor och hans rädsla för de skuldkänslor som kan uppstå uppträder i hans övervägande som kostnader som skall vägas samman med den nytta som den potentiella opportunistiska handlingen beräknas medföra. De kan vara tungan på vågen, det vill säga att de tillsammans med andra icke moraliska argument får opportunisten att avstå från sin handling. Det är i grunden ett rationellt beteende, och ju större vikt de moraliska argumenten ges i individens nyttofunktion desto större är tilliten till personen i fråga. Åtminstone två andra skäl talar för vikten av moraliska argument: de täcker in även sådan opportunist som är svår att upptäcka, och de är vanligen kostnadsfria.

Men vi har ett problem. Opportunistens avhållsamhet grundad på moraliska argument är beroende av storleken på den skada han förorsakar sin omvärld. Om denna upplevs som liten eller negligerbar minskar de moraliska argumenten i betydelse. Att maska på jobbet drabbar visserligen det totala utbudet, men räknat per anställd blir det knappast märkbart, och inte heller för det rika företaget behöver

man bryr sitt samvete. Att lura staten på skattemedel eller försäkringsbolaget genom att överdriva skadan drabbar ju heller inte någon fattig. Men den kumulativa effekten av opportunistiska handlingar drabbar folkhushållet i dess helhet med stor effekt och därmed också ytterst dess medlemmar. Moraliska restriktioner grundade på empatisk sympati är därför inte tillräckliga villkor för att komma tillrätta med alla opportunistens avarter. Vi måste finna moraliska argument som är mindre beroende av påtagligheten i den skada som handlingarna förorsakar. Opportunistiska handlingar är vanligen förenade med att man bryter ett förtroende. För somliga individer kan detta vara ett tillräckligt moraliskt problem och därför verka avskräckande.

Till bilden hör också vad jag vill kalla Robin Hood-argumenten. Den mindre bemedlade opportunisten intalar sig att det kan vara förlåtligt att stjäla från de (eller det) rika. Utnyttjandet av mjukvara som på marginalen knappast har någon kostnad är också ett fall som med något rymligare samvete kan få gratisåkaren att känna ett mindre moraliskt ansvar. Även i de fall av principal/agent-förhållande som bygger på agentens tillvaratagande av principalens intresse kan moraliska argument rationaliseras till att endast gälla situationer som kan tänkas försämra principalens situation. I andra fall kan agenten känna sig åtminstone moraliskt fri att välja strategier som mer gagnar hans egna intressen.

Vi kan konstatera att de medel vi hittills har anfört inte är tillräckliga för att komma åt alla former av opportunist. Vi har också påpekat att externt institutionellt organiserat försvar mot opportunist är dyrt och inte räcker, framför allt när det gäller situationer som karakteriseras av asymmetrisk information. De hittills behandlade moraliska argumenten, grundade på empati och sympati för medmänniskor, har den svagheten att den skada som tillfogas samarbetspartnern måste vara påtaglig och synlig. Det är den ofta inte, sam-



tidigt som den kumulativa effekten av till exempel många »smitare« inom en stor organisation kan vara stor. Historiskt har hårda sanktioner i kombination med en underhållen skamkänsla varit primära åtgärder för att leda medborgarna i rätt riktning. Sådana sanktioner är sannolikt omöjliga i dagens demokratiska samhällen, och skamkänslor är svåra att upprätthålla i samhällen som är så stora att medborgarna kan vara anonyma. Men fortfarande torde dessa hårda sanktioner i sina mer moderna former vara de viktigaste medlen att komma till rätta med vad vi har rubricerat som opportunism av första graden, det vill säga med den organiserade brottsligheten och dess representanter, tjuvar och banditer och så vidare.

Men som vi påpekat är dessa externa medel mindre effektiva när det gäller den tredje graden av opportunism, framför allt när det gäller de relationskontrakt som är en så nödvändig förutsättning för samarbetet inom stora organisationer. Här krävs kompletterande interna moraliska argument, men inte heller de ger ett tillräckligt skydd i form av ökade »kostnader« för opportunistiska handlingar, särskilt när dessa är svåra att upptäcka och kan ge upphov till stora fördelar för opportunisten (så kallade *golden opportunities*). Situationen kan bidra till att förklara varför stora företagsenheter, som sett sig nödsakade att försvara sig mot opportunism genom att bygga ut en allt mer raffinerad kontrollbyråkrati, samtidigt har förlorat mycket av den flexibilitet som är en nödvändig förutsättning för entreprenöriella framgångar.

En uppdelning på mindre grupper för att därmed göra opportunismens verkningar mer tydliga och därmed också de på empati grundade argumenten mer effektiva har kanske stärkt skyddet mot försök att smita undan gjorda åtaganden. Men detta är ju bara *en* form av opportunism och kanske inte heller den viktigaste. Att dela upp anställda på mindre grupper är till exempel inget medel mot ett samvetslöst ut-

nyttjande av en kollektiv sjukförsäkring. Inte heller kommer man med detta organisationsförfarande till rätta med småstödler inom organisationen.

En tanke har varit att söka stärka upp empatin, det vill säga göra människor mer känsliga för den skada de åsamkar sina medmänniskor. Men inte heller om man lyckas med detta har man löst problemet, när skadan för den enskilde medarbetaren är osynlig eller försumbar men kumulativt av stor negativ betydelse för organisationen och för den ekonomiska tillväxten. Om någon skada för någon enskild person eller grupp inte kan påvisas finns det ju ingenting som kan utlösa empati och sympati och inte heller något skäl till att känna skuld.

Att tillhandahålla arbetsmiljöer som skapar en starkare lojalitet med företaget har varit en framgångsrik japansk metod att minska benägenheten till opportunistiskt beteende hos arbetskraften. Genom livstidskontrakt och olika sociala förmåner i företagets regi har den anställde getts en känsla av familjetillhörighet i stark kontrast till den individualism och flexibilitet som karaktäriserar arbetsmarknaden i USA.

I sina försök att rädda moralen som medel att komma till rätta med opportunisten konstaterar Rose att det inte bara är moralen som sådan som räknas utan också i vilka former den uppträder, och han formulerar ett nytt moraliskt argument som kan hjälpa oss att lösa situationer där empatin inte fungerar. Han kallar det »återhållsamhet på grund av moraliska principer« (*principled moral restraint*). Dessa principer förutsätts inbyggda i individens medvetande; man gör helt enkelt inte så eller så om man vill vara »en god människa«, oberoende av om utfallet medför lidanden eller förluster för medmänniskor. Att bryta mot dessa principer föder skuld-känslor av en annan art. Rose kallar dem icke konsekvensbestämda (*nonconsequentialist sources of guilt*).

Säkert har religionerna, eller snarare våra fäders existen-

tialistiska erfarenheter, betytt mycket för att forma dessa moraliska principer. Redan Moses insåg nödvändigheten av att med hjälp av ett utanförstående väsen förklara vilka spelregler som skulle gälla för ett primitivt nomadfolk under dess ökenvandring. Opportunismen måste hållas i schack till förmån för den gemensamma välfärden. Profeterna verkar i samma anda men nu för ett fastboende folk med erfarenheter av samarbetets betydelse och problem. Den tidigare citerade rabbinen Hillels berömda uttalande täcker in denna moral i en enda mening. Härtill kommer postulatet om Guds allestädes närvaro. Religion och tradition kan säkert förklara mycket av styrkan i denna form av moralisk återhållsamhet men dessvärre också mycket av överdrifter i form av sanktioner för brott mot spelreglerna.

Genom att knyta en negativ gärning till känslan av skuld direkt kopplad till en social norm, som hos opportunisten har sin upprinnelse i ett moraliskt vanebeteende, har vi nu identifierat ytterligare en faktor som kan bidra till opportunistens återhållsamhet. I dess förstärkta form bukar vi tala om vår plikt att handla eller icke handla på ett visst sätt. Argumentet är mer allmängiltigt i och med att det inte är kopplat till konsekvenserna av handlingen eller vilka den drabbar. Däremot torde det inte räcka för att täcka de fall där en moraliskt negativ handling kan motiveras med ett moraliskt positivt mål av en dignitet som enligt opportunistens subjektiva bedömning överstiger den skada han samtidigt förorsakar. Vi kan dock befara att opportunisten under dessa omständigheter inte fullt ut kalkylerat med den skada som uppstår genom hans minskade trovärdighet.

Närbesläktat är också det fall där opportunisten känner starkare för handlingar som ger positiv effekter på grupper som står honom nära och mindre för de grupper som drabbas. Han kanske förväntar sig »återbetalning« i form av framtida lika behandling, ett slags ömsesidig nytta. Nepo-

tism och vänskapskorruption hör till denna form av ekonomisk tribalism och minskar också tilliten till utövaren.

Även här kan vi finna exempel från den tidigare judiska historien. Det lilla nomadfolkets relativt avancerade moralkod innefattade inte främlingen. Vi kan dock förvänta oss att opportunistens känsla av skuld är relativt större när han bryter mot gällande normer än när han avstår från åtgärder som kan gagna närstående personer eller grupper av personer. Det kan verka återhållande på den här typen av opportunistiska handlingar. I sitt arbete *The Theory of Moral Sentiments* konstaterar Adam Smith:

»...that we feel ourselves to be under a stricter obligation to act according to justice than agreeable to friendship, charity or generosity; that the practice of this last mentioned virtues seems to be left in some measure to our own choice, but that, somehow or the other, we feel ourselves to be in a peculiar manner tied, bound, and obliged to the observation of justice.«

Vi har ovan diskuterat två former av moraliska drivkrafter, sådana som kommer ur individens känsla för empati (*consequential source of guilt*) respektive återhållsamhet på grund av moraliska principer (*nonconsequential source of guilt*). Vi vill nu lägga till ytterligare en, den pliktbaserade moralkoden. Den kan betraktas som en förstärkning av den tidigare grundad på moraliska principer. Samma moralkod kan gälla, men ordet *bör* har bytts ut mot det mer tvingande *måste*. Samtliga återfinnes i individens nyttofunktion som restriktioner, som kostnader i form av potentiella skuld-känslor som förväntas uppstå vid ett icke moraliskt beteende. Det finns en fara med denna pliktbaserade moraluppfattning som vi med all tydlighet kan avläsa i historien. Den kan och har använts av olika religioner och ismer som tvingande styrmedel när det gäller att kontrollera befolkningar. När så sker har den haft en negativ inverkan på tilliten i samhället.

Om vi kan skydda oss från denna fara torde en av individen kontrollerad pliktbaserad etik vara den för marknadsekonomi mest effektiva moraliska drivkraften.

### **Tillit, moral och kultur**

Vi har utgått från att en fullständig tillit medborgarna emellan är det idealtillstånd som bäst gagnar våra välfärdsskapande ambitioner. Den kan ses som en viktig förutsättning för en väl fungerande marknadsekonomi. Vi har vidare konstaterat att det nätverk av institutioner, lagar och förordningar som tillkommit för att stävja olika former av opportunistiskt beteende är otillräckliga. Vidare att teorier som baseras på skuld känslor genom skadeverkningar inte heller ger en tillräckligt stabil grund för en rationellt betingad tillit. Vi måste kunna förankra en känsla av fair play hos större delen av befolkningen – en återhållsamhet dikterad av moraliska principer förankrade i en pliktbaserad etik. Poängen med en sådan är att den verkar genom internaliserade incitament, genom känslan av skuld bunden till själva handlingen, inte till dess konsekvenser. Eller med andra ord vi uppnår en trovärdighetskänsla hos medborgarna för dess egen skull. Därmed har vi skapat en tillit som är både heltäckande och allmängiltig.

Inte bara den i samhället rådande moralen utan också dess drivkrafter är därför en viktig del i förklaringen till olika ekonomiers förmåga att utnyttja marknadshushållningens möjligheter att bidra till den materiella välfärden. Vi kan se moralen som en produktionsfaktor, vars karaktär och villkor måste analyseras på samma sätt som varje annat bidrag till den ekonomiska tillväxten. Jag har här inte utrymme för en mer allmän moralfilosofisk betraktelse utan får inskränka mig till vad som är särskilt relevant för mitt studieobjekt. Jag söker inte svaret på den mer allmänna frågan hur vi skall fastställa vad som är rätt och vad som är fel. Jag har bara sökt

identifiera sådana drag i individens moraluppfattning som har betydelse för marknadsekonomins effektivitetsegenskaper och som går att hantera på makronivå. De moraliska drivkrafter jag är ute efter skall alltså inte bara täcka alla fall av opportunist utan också vara tillämpliga vid samverkan inom större grupper och sammanslutningar över hela samhället.

Moralens maximala bidrag till den allmänna välfärden inom ramen för en sådan modell är alltså ett samhälle där tilliten medborgarna emellan är absolut. En sådan utopi existerar naturligtvis inte, utan alternativet får betraktas som det ideal mot vilket ambitionerna bör gravitera. Jag har under vår genomgång funnit två särskilt viktiga skäl för att värna om moraliska argument; vissa beteenden går inte att komma åt med hjälp av externa institutionella medel, som också vanligen är förenade med kostnader. Interna återhållsamhetshinder i form av moraliska överväganden utgår från individens inre känslor och övertygelser och är därmed också ett mer naturligt, genuint och effektivt sätt att öka tilliten i samarbetsförhållandena.

Men varifrån kommer de moraliska fundament som bildar grunden för dessa känslor och därmed för tilliten till våra medmänniskor? Eller med andra ord: Hur har de moralkoder uppstått som utlöser så starka skuld-känslor hos individen att hon väljer att avstå från ett opportunistiskt beteende även om detta skulle kunna ge henne mycket stora fördelar? För den religiöse torde Guds allestädes närvaro vara en viktig förklaring. Med tiden har denna restriktion kommit att ha någon betydelse för allt färre. Nu handlar det i stället om en i samhället rådande moral bestämd av historiska och kulturella faktorer och därmed olika för olika samhällen.

Det handlar om inlärningseffekter genom föräldrars uppfostran av sina barn som över tiden ackumulerats i våra ge-

ner eller genom mer miljöbetingade effekter som lämnas i arv från föräldrar till barn? Jag utgår från det senare och att vi här har en form av en evolutionär process, där innehållet i moralkoden i viss utsträckning ändras av varje ny generation. Mina studier av judisk kultur har stärkt mig i denna övertygelse. Såväl den hebreiska Bibeln som Talmud kan ses som »protokoll« över denna förändring. Det är inte bara det judiska folkets existentiella erfarenheter vi här får ta del av utan också de förändringar i moralen som dessa utlöser. Man behöver inte ha växt upp i en religiös judisk familj för att känna tyngden av dessa erfarenheter. De kan visserligen betraktas som »de dödas grepp över de levande«, men bara så länge de känns främmande. Som vi skall diskutera i de två följande essäerna har moralkoderna fortsatt att leva sitt liv utan stöd i uppenbarelsereligionerna eller i något gudomligt väsen. Endast gudomligheten som tillstånd blev kvar hos de ljusbärare som ledde oss ut ur vidskeplighetens mörker. Men vad som i dag upplevs som vidskepelse utgjorde i andra tider det existentiella stöd som människor ansåg sig behöva för att göra tillvaron lättare och mer meningsfull.

Den kultur som är grunden för den västerländska civilisationen har sina rötter i den judeo-kristna religionen. Den tillit som blev alltmer nödvändig för att kunna utnyttja marknadsekonomins effektivitetsegenskaper har alltså sitt ursprung i en kanske fyratusenårig kulturtradition. Men det var inte en utveckling utan motstånd. De som sökte makten i Europa förstod värdet av en pliktbaserad etik hos folken men anpassad till den egna agendan. Historien ger oss besked om priset för att befria oss från detta »slaveri«. (Ur dessa erfarenheter stammar kravet på skiljandet av kyrkan från staten och även det liberala kravet på att undervisning i värderingar inte skall tillåtas i offentliga skolor.)

Här utgjorde judiska grupper ett för »herrarna« besvärande element. Jag har tidigare pekat på tilliten som ett

nödvändigt villkor för de judiska framgångar inom bankväsendet som kan registreras under finanssystemets barndom. Kanske gällde inte bara pragmatiska argument i bankirernas strategier. Hur stor roll spelade den inom det judiska samhället rådande moralen? Också i andra kulturer, som till exempel de asiatiska, spelar trovärdigheten hos medmänniskorna en viktig roll, när det gäller att förklara relativa ekonomiska framgångar. Klantillhörigheten inom indiska samhällen i Afrika och i kinesiska i Malaysia visar på samma lojaliteter som inom judiska minoritetsgrupper i Europa. Och i vilken utsträckning har dessa kulturernas moraluppfattningar också kommit att gälla förhållandet till de omgivande majoritetsfolken?

Vad är det egentligen jag vill ha sagt med framställningen i denna essä eller kanske rättare tror mig våga säga om den så betydelsefulla tilliten människor emellan för marknadshushållningens effektivitet och därmed för vårt välstånd? För det första att den är kopplad till den i samhället rådande etiken, som i sin tur har sina rötter i en mångtusenårig kultur. Och för det andra att de former i vilka moralkoderna uppträder också har betydelse. Vidare att externa institutionella metoder, det vill säga att genom administrativt och byråkratiskt utformade verktyg komma till rätta med opportunistiska beteenden inte kan ersätta moralen utan alltid är ett komplement. Utan en av större delen av befolkningen accepterad moralkod, »att så får man inte bete sig«, blir institutionella redskap mindre effektiva. Det kan förklara varför vissa utvecklingsländer trots utbyggda regelverk inte lyckats uppnå den eftersträlvade tilliten. Vi kan konstatera att sådana moralkoder som stärker tilliten mellan samhällsmedlemmarna är att betrakta som en del av samhällets tillgångar i likhet med kapital, infrastruktur och så vidare. Och i likhet med dessa bör vi värna om dem, se till att de inte förfaller.

En särskilt intressant företeelse är hur moraluppfatt-



ningarna uppstått och utvecklats. Vilken betydelse har till exempel religionerna haft? Religionernas moraliska dimension är ju att skilja mellan gott och ont, att sätta normer för mänskligt liv. Jag har lite mer att säga om detta i de följande essäerna. Här vill jag bara upprepa vad jag tidigare hävdade. Det är människornas livserfarenheter som har format religionernas moralkoder, inte tvärtom. Vad jag däremot inte haft ambitionen att utreda är om och hur vi kan påverka betingelserna för en ökad tillit. Min enda observation inom denna problematik är att tider av god ekonomisk utveckling påverkar människors moraliska beteende positivt medan det omvända synes gälla under dåliga tider. I själva verket har perioder av ekonomisk stagnation visat sig vara det öppna samhällets värsta fiender. Otillfredsställda behov och ambitioner synes ha en tendens att öka de fundamentalistiska inslagen i de existentiella modeller som vid varje tidpunkt står till buds.

Och så till sist: Framställningen i denna essä bygger på en tvärvetenskaplig forskning som lett oss in på ännu dåligt upptrampade stigar. Även om en och annan ter sig som mindre framkomlig kommer säkert huvudspåret att i framtiden leda till större klarhet om den rådande moralens betydelse för den ekonomiska tillväxten. Denna hittills – hos ekonomer mindre engagerande – »produktionsfaktor« har nog större betydelse än vi vanligen föreställer oss.

---

Utöver mina egna böcker bygger ovanstående essä på följande litteratur:

Rose, David C. (2011), *The Moral Foundation of Economic Behavior*. New York: Oxford University Press.

Smith, Adam (1776/1991), *The Wealth of Nations*. Great Minds Series. Buffalo, N.Y. : Prometheus Books

- Smith, Adam (1759/1976), *The Theory of Moral Sentiments*. The Glasgow edition of the works and correspondence of Adam Smith. Oxford : Clarendon Press.
- Frank, Robert H. (1988), *Passions within Reason*. New York: W.W. Norton & Company.
- Friedman, Benjamin M. (2005), *The Moral Consequences of Economic Growth*. New York: Alfred A. Knopf.

## På spaning efter Gud

INGEN HAR BEVISAT att det skulle finnas något övernaturligt väsen som skapat världen och kanske fortfarande styr den. Men ingen har heller bevisat motsatsen, att Gud inte finns. Förvånansvärt många säger sig dock fortfarande hämta sin kraft från sina fäders Gud. Denna gudomliga drivkraft har över tiden förändrats och satt sina spår i utvecklingen av den i samhället rådande moralen, vars innehåll till stor del kan förklaras med rent pragmatiska skäl. Men som vi diskuterat i föregående essä har den också sina rötter i en inre nedärvd övertygelse, och detta har stor betydelse för marknadsekonomins effektivitet och bestånd.

Vi fann bland annat att det i den politiska kompetensen ingår ett mått av »du skall taga vara på din broder«. Uttrycket är närmast en modern version av antikens profetiska budskap, grundat på föreställningar om viljan hos en transcendent utanförstående varelse.

Vi ser ut att i dag klara av detta budskap, våra fäders Gud förutan. Det regelverk under rubriken mänskliga rättigheter som kommit att ersätta djungelns lag upprätthålls nu med demokratin hjälp. Vad som är rätt och rättvist bestäms genom folkliga majoritetens beslut inte under åberopande av Guds vilja. Men på sätt och vis: kanske finns Gud ändå med?

Vad jag kan erinra mig förekom Gud och diskussioner om religion mycket sparsamt i mitt föräldrahem. Mors förhållande till Gud reglerades genom dialog i Hjalmar Bergmans anda, det vill säga som i hans roman (och även teaterpjäs) *Farmor och vår herre*. Genom regelbundna samtal, oftast från sängen innan ljuset släcktes för kvällen, framförde hon sina klagomål och inhämtade hans råd i bekymmersamma frågor. Det blev ändå som jag ville, den här gången hörde han mig, var en inte ovanlig kommentar jag erinrar mig.

Med far var det annorlunda. Hans grundläggande inställning till livets mening kan illustreras med ett uttalande, som jag senare har funnit hos aposteln Lukas: »Av den som har fått mycket skall det krävas mycket.« (Lukas 12:48) I fars version till sin äldste son hette det att den som begåvats med stora resurser har ett proportionellt större ansvar. Det var för honom livets enkla mening.

Denna inneboende pliktmedvetenhet tog sig också ofta uttryck i ett spartanskt leverne, intresse för medmänniskor och vilja att hjälpa dem. Särskilt gällde detta nödlidande ödesfränder. Att hans övertygelse inte kommit från Lukas är jag övertygad om. Far hade en mycket begränsad kunskap om Bibelns innehåll och sannolikt ingen kunskap om Lukasevangeliet. Han var en stark representant för den innersta kärnan i den judiska tron, att det är genom gärningen man når Gud, inte genom tron. Sådan var min religiösa bakgrund.

Redan tidigt fanns hos mig ett intresse för existentiella frågor, och i debatten intog jag ofta rollen som rebell. Bibelns Jesus, Strindbergs Mäster Olof och revolutionären Spinoza fascinerade mig, var och en på sitt sätt. Än i dag brukar jag påminnas om mina ivriga försök att övertyga överrabbinens änka, min då blivande hustrus mormor, om Jesusfigurens förträfflighet. Att stå ensam, med bara sin vision eller sitt samvete som skydd i en samhällsomdanande

verksamhet, utmärkte också en annan grupp, profeterna, sin tids stora kulturpersonligheter. De skulle senare bli föremål för samma beundran.

Kanske såg jag i den roll som den amerikanske ekonomen Thorstein Veblen gav åt judarna en viktig del av en kreativ intellektuell uppbyggnads- och förstörelseprocess – att verka störande på den intellektuella freden men till priset av att alltid befinna sig på vandring i ingenmansland. Hyckleriet, att utan ens rudimentära kunskaper i den religion man bekände sig till, eller om den Gud man tillbad, pliktskyldigast delta i det ceremoniel som omger varje religions kärna, blev föremål för mina angrepp.

Så en gång när far som nybliven föreståndare i mosaiska församlingen med en bönbok under armen, vars innehåll han aldrig haft förmågan eller viljan att förstå, försökte få med mig till synagogan, protesterade jag. Om han ville delta i »dansen kring guldkalven«, så var det hans sak. Mig kunde han inte tvinga till sådan skenhelighet. Uttalandet utlöste stor ilska, men jag tror också viss eftertänksamhet hos den nyblivne föreståndaren. Vad jag då inte förstod var de identitetsskapande rötter i en främlingsfientlig miljö, som det traditionella ceremonielet erbjöd. För särpräglade plantor att överleva i en tallskog krävdes tillredandet av en rabatt med särskild jordmån. Religionen kan skapa sammanhållning och identitet men till ett stundtals högt individuellt pris.

Hur kommer det sig att jag, som så många andra, har kunnat leva ett harmoniskt och lyckligt liv utan stöd från någon religion och utan deltagande i något traditionellt på religion grundat ceremoniel, medan för andra detta synes ha varit ett nödvändigt villkor? Har jag missat något, eller är dessa bara offer för traditionens indoktrinerande verkan? Är religionen en viktig del i mänskligt liv som kan ge tröst, mening, värde och därmed psykisk stabilitet? Eller är den en

illusion som bara inger falska förhoppningar och rent önsketänkande och därmed skadlig för det mänskliga psyket? Men kanske är uppfyllandet av religionens ritualer genom sin länk till det förgångna i första hand en trygghetsfaktor? Många kyrkobesökare förväntar sig ingen skarpsinnig utläggning av predikanten om livets mening och Guds vilja. Huvudsaken är att de känner igen sig.

Har den vetenskapligt orienterade miljö jag levt i och fått mig att rikta uppmärksamheten mot det vi kan förväntas uppnå, så förblindat mig, att jag aldrig såg den värld som de troende lever i? Eller är denna en inbillad värld, som bara är till förvillelse och som människosläktet borde ha vuxit ifrån? Kanske är den åtkomlig bara för människor som anser sig ha förmågan att nå övernaturliga krafter? Bakom de liturgiska symbolerna och i de heliga skrifterna finns kanske en andlig värld som inte går att formulera, åtkomlig endast för dem som genom kontemplation, ett inre nedstigande i medvetandets djup, söker den? Gud är kanske inte något yttre åtkomligt väsen vars existens kan vetenskapligt bevisas, utan en inre allomfattande verklighet som bara kan nås genom känslan och fantasin?

Men är det då endast i mystikens värld vi kan finna Gud, och finns här inte också en fara att hänförelsen kan förvandlas till extas, ett religiöst opium? Så har frågorna hopats över mig under årens lopp, bara blivit allt fler. Gemensamt för dem är att det egentligen inte finns några säkra svar på dem. De kunde också ha formulerats i intressanta hypoteser, vars sannolikheter måste mätas i starkt subjektiva termer. Men vad menar vi egentligen med religion?

Magin, religionen och vetenskapen är på varandra följande utvecklingsstadier. De är instrument i mänsklighetens försök att förklara och förstå sin omgivning och skydda sig mot externa krafter. Men hur definierar vi begreppet religion?

Lite formaliserat kan vi uttrycka det som en uppsättning

beteenderegler i syfte att etablera ett förhållande till övernaturliga krafter för att därmed uppnå en säkrare värld. Det är relationen till det övernaturliga som skiljer religionen från ideologin. Islam, judendom och kristendom är alltså med detta språkbruk religioner medan liberalism, socialism och kommunism är ideologier. Det må vara förmätet att påpeka det, men det är sant och det har alltid fascinerat mig – de har alla de gemensamt att de stammar ur ett litet folks existentiella kreativitet.

### **Visst finns Gud – men inte för alla**

Visst finns Gud, men bara för dem som känner så. Och det är viktigt nog. Det är vad jag tycker mig ha kommit fram till och det brukar också accepteras av de religionernas representanter jag kommit i kontakt med. Att bevisa Guds existens var i begynnelsen en viktig del i kyrkans arbete med att sälja sitt budskap. Men Guds existens kan inte bevisas. Inte heller att han inte existerar. Och det är just poängen. Det ger möjlighet till ett personligt närmande till andligheten.

Vissa särskilt sensibla och för religiösa frågor disponerade människor säger sig kunna känna Guds närhet. Gud når man inte med filosofiska spekulationer, konstaterar den spanskjudiske diktaren Jehuda Halevi (1080–1150), man förnimmer honom, och när denna förnimmelse når sin högsta intensitet blir den till inre visshet. Halevi dömer ut filosofin som religiöst instrument. Han förnekar varje samband mellan tro och tanke. »Vår religiösa visshet är något irrationellt, den kan inte rationaliseras.« Till samma uppfattning kommer också en tänkare i vår tid, nationalekonomen och nobelpristagaren Robert Aumann. Religion och vetenskap är två olika sätt att se på världen, två olika sätt att tänka och omsätta detta tänkande i sättet att leva. Det hjälper oss att leva ett mänskligt liv. För åtskilliga är det fortfarande själva drivkraften i tillvaron.

Denna uppdelning mellan tro och vetande har egentligen sina rötter i uppfattningen om två komplementära vägar att beskriva världen. I litteraturen går de under benämningen *mythos* och *logos*. Tolkningen av vissa mytologiserade historiska händelser, som inte behöver betraktas som sanna och verifierbara, har till uppgift att fylla människans behov av existentiell klarhet och därmed av betydelse för hennes erfarenheter och beteende. *Logos* däremot, visserligen underställd *mythos* men inte mindre viktig, är den rationella, pragmatiska och vetenskapliga tankeverksamhet som möjliggör för människor att fungera i vardagslivet på ett effektivt sätt. Till skillnad från *mythos* måste *logos* bygga på verifierbara fakta. Den här uppdelningen på en religiös och en sekulär sfär återfinns vi hos tänkare alltsedan antiken och till våra dagar. Gud kan inte härledas på samma sätt som Mammon. Men det har inte gjort honom mindre betydelsefull för utvecklingen av den västerländska civilisationen. Även för Marx var människan en religiös varelse som behövde någon form av andlighet. Förändringen i religionerna såg han som olika utvecklingsstadier i denna andlighet, »olika ormskinn som mänskligheten krängt av sig«.

Det är alltså inte med intellektet vi når gudsupplevelsen utan med känslan. Men för detta behövs en alldeles särdeles stark sensibilitet. Denna egenskap är utmärkande för profeterna likaväl som för senare kulturpersonligheter. Utan dessa det andliga livets ljusbärare hamnar religionerna lätt i ett tillstånd av överdriven ritualism. Reglerna blir viktigare än innehållet. Av detta resonemang följer att Gud inte är något åtkomligt väsen vars existens kan vetenskapligt bevisas, utan en inre allomfattande verklighet som bara kan nås genom känslan och fantasin. Den rådande etiken kan därmed förklaras med utgångspunkt i människan själv inte i någon utanförstående gudom. För de troende är religionen en lidelse som, utanför all rationell visshet, ger stöd och



mening i livet. Vetenskapen och religionen använder sig av olika metoder att beskriva världen. På det metodologiska planet går det inte att förena dem. Men andens makt över materien handlar inte om Gud eller Mammon utan om Gud och Mammon, om upprätthållande av balansen mellan dem. Detta har varit ett utmärkande drag för den västerländska civilisationen under de senaste tvåhundra åren. Visst är de en närmast otrolig blandning. Kanske är det därför de behöver varandra – för att göra Gud mer rationell och Mammon mer human. Enligt upplysningsfilosoferna är vetenskapen den första länken i en kedja, som leder till först ekonomiska, sedan sociala, politiska och moraliska framsteg. Mot denna bakgrund skulle man kunna hävda att det är ett moraliskt imperativ att sträva efter ekonomisk tillväxt.

Historien visar att människors behov av andlighet varierar mellan individer och över tiden. Otillfredsställda behov och ambitioner har en tendens att öka de fundamentalistiska inslagen i de existentiella modeller som vid varje tidpunkt står till buds. Det gäller såväl religiösa som sekulära modeller med anspråk på den absoluta sanningen.

Att bekämpa fattigdomen torde vara det mest verksamma medlet att komma till rätta med verkningar av fundamentalistiska inslag i världsåskådningar, till exempel dagens politiska islam. Med förbättrad utbildning och levnadsstandard följer vanligen krav på andra modeller med mindre inslag av metafysik och mystik. Den moderna humanismen är en sådan modell, där allt övernaturligt rensats bort och etik och beteenderegler underställs förnuftet och erfarenhetens prövning. Att så stor del av mänskligheten fortfarande bekänner sig till en världsbild som förutsätter övernaturliga väsen kan alltså delvis ses som en fråga om utveckling. Vi har en benägenhet att se sådan andlighet som primitiv. Men även för många utbildade människor kan en värld befriad från all transcendens, det vill säga en värld utan Gud, inte

tillfredsställa deras existentiella behov. De ser i sin Gud en energikälla, som ger människan en kraft att gestalta hela sitt livsinnehåll.

Men trots att Gud kanske aldrig har funnits är han historiens mest påtagliga personlighet. Med fantasins hjälp och med mytologin och den poetiska symbolismen som redskap har människorna aldrig tröttnat på att ge uttryck för sina känslor för denne Gud. Och med dessa känslor som grund har de format sin kultur.

### **Ett gudsbegrepp i förvandling**

Bilden av Gud som en herre med långt skägg är visserligen etablerad sedan årtusenden men har inget stöd i den skrift som är grunden för den judisk-kristna religionen, den hebreiska Bibeln eller som de kristna kallar den det Gamla testamentet. Inte heller den bild av en god, omtänksam, och alltid närvarande Gud som de flesta av oss fått i arv av våra fäder kan jag finna i Bibelns Moseböcker. Det är i stora stycken en grym gud som kräver lydnad och underkastelse för att säkra den egna stammens framgångar. Det är den gud judiska förfäder ansåg sig behöva för att överleva. Men det är ett gudsbegrepp i förändring, en skapelse av människor för att tillgodose existentiella behov och gagna livsviktiga intressen under en historiskt ofta dramatisk tid. Med nya tider och förändrade förhållanden skulle israeliterna lära känna en annan gud. Krigsguden med den egna stammens intressen som mål fick träda tillbaka för ett universellt gudsbegrepp, uppbyggt på transcendent makt. I centrum för religionen står alltmer kärleksbudskapet från Sinai. Kärlek till nästan blir alltmer Torans (de fem Moseböckernas) viktigaste *mitzva* (budord).

Det nya gudsbegreppets innehåll formas av de så kallade profeterna. Det är dessa väktare av etik och moral som läg-

ger grunden till det judiska folkets bidrag till våra västerländska värderingar. Gud står nu på de maktlösas sida, och vi ser början till hans förvandling till symbol för andlighet och medlidande. Det är inte längre som hos grekerna skönheten och styrkan som står i centrum. De enskilda människornas lika värde är den nye gudens förkunnelse, och allt som är ägnat att exploatera de resurssvaga angrips av profeterna. Barmhärtighet och medlidande blir de nya modeorden i den religiösa förkunnelsen.

Sluta göra det onda och lär er göra det goda. Sträva efter rättvisa, stöd den förtryckte. För den faderlöses talan, skaffa änkan rätt.

Maktpolitiska och religiösa eliter fördöms i den nye Guds namn. »Ingen har rätt att fjättra en mänsklig själ i bojor, endast i frihet kunna vi nalkas vår himmelske fader.« Nu läggs grunden till humanism, liberalism, demokrati och motstånd mot all form av tyranni.

Att uppfylla Guds vilja genom att verka för godhet, rättfärdighet och evig fred var alltså profeternas svar på frågan om livets mening. Judarna har sedan dess gjort anspråk på att vara mänsklighetens läromästare i religion, moral och kamp för social rättvisa och fred. Det är dessa ambitioner som byggt upp de västerländska värderingarna och sedan utvecklats till en medmänsklighetens tradition, där friheten balanseras mot kärleken till nästan. Det är också den som utgör judendomens andliga historia. I konfrontation med den grekiska kulturen provas judendomens styrka och överlever. Enligt grekerna kan gudomen nås med förnuftets hjälp, medan Bibelns gud endast ger sig till känna genom uppenbarelse. Medan Aristoteles gud på sin höjd är medveten om den värld han skapat är judendomens gud lidelsefullt engagerad i människornas liv. I den grekiska världen nås den sanna visheten med filosofins hjälp, enligt judisk tradition genom gudsfruktan. Medan de grekiska filosoferna sätter

människan i centrum för andligheten, förlägger judendomen tyngdpunkten till en utanförstående gudom med vilja och förmåga att besluta. Den grekiska filosofin är därför i grunden oförenlig med judendomens innersta väsen.

Sammanfattningsvis vill jag hävda att denna gudom, den hebreiska Bibelns gud, är en gud i förändring, en skapelse av människor för att tillgodose existentiella behov och gagna livsviktiga intressen under en historiskt ofta mycket dramatisk tid.

Under den historiska processen förändras gudsbilden, och guden blir till den tidsanpassade trygghetsinstitution som människorna anser sig behöva. Uppenbarelsen, iscensatta av ett avlägset väsen, och profetior grundade på dessa är grundstenar i denna religion. Nya »reformatorer« dyker åter upp. De söker inte sin gud i dessa sagoomspunna berättelser utan i det gudomliga i den verklighet de lever, i skapelsen. Fyra av dessa ljusbärare blir föremål för framställningen i en följande essä.

### **Evangeliernas gudsbild**

Vid tiden för Paulus inträde på den teologiska arenan hade den blodbesudlade stamguden genom profeternas försorg förvandlats till en mer tidsenlig gud i godhetens, rättfärdighetens och fredens namn. Den nya kärnan i judendomen hade dock med tiden försetts med ett allt tjockare skal av lagbunden dogmatisering till skydd för det bestående. Tiden var mogen för en reformering genom att detta skal slogs sönder så att kärnan blev synlig.

Reformatorer hade redan gjort sig hörda men ingen tillräckligt stark för att betvinga ett makthungrigt prästerskap. När till slut en sådan uppenbarade sig skulle hans verk komma att revolutionera en hel värld. Och verkets upphovsmän var judar. Apostlarna var alla judar, Jesus var jude, och den religion man ville reformera var judendomen. Även efter sin

omvändelse och i rollen som självutvalt instrument för Jesus Kristus hade Paulus fortfarande den judiska lagen och profeterna som grund för sin förkunnelse, liksom Jesus haft. Enligt den amerikanske litteraturhistorikern Harold Bloom har historien knappast sett en jude mer lojal med judendomen än Jesus.

Kristendomen uppstår alltså ur behovet att reformera judendomen. Till en början synes också evangeliernas gudom och medföljande morallära knappast skilja sig från det vi kan finna i judendomen. Den ende guden, det moraliska innehållet i de tio budorden, medmänskligheten och kraven på ett rättvist samhälle utgjorde ju den miljö i vilken Jesus förkunnelse ägde rum. Att en sådan reform skulle komma att utvecklas till en världsreligion kan tillskrivas en mans ambitioner, aposteln Paulus. Han var besluten att ge hedningarna tillträde, utan att de behövde omskäras eller hålla den mosaiska lagen. Han behöll allt i judendomen som var tilldragande men avlägsnade det som var svårsmält. När vi i Apostlagärningarna läser om motsättningarna mellan reformvännerna och dem som ville följa i Paulus spår, är det viktigt att komma ihåg att de är tillkomna i Paulus anda. För att marknadsföra sin egen produkt har han ett starkt behov av att fördöma konkurrenterna och då särskilt de judar som inte ville följa honom. Jesus ständiga helvetespredikningar och hans fanatiska ofördragsamhet mot dem som inte ville motta evangeliet är ett uttryck för samma kamp. Det har varit en ond makt i historien och är det alltjämt.

Utöver kravet på att få Jesus godkänd som Messias innehåller evangelierna ambitioner att förnya etiken på den gamla profetismens grund. Evangelierna fullföljer alltså den profetiska ambitionen att utveckla kärleksbudskapet från uppenbarelsen på Sinai: »Kärleken gör intet ont mot nästan, alltså är kärleken lagens uppfyllelse.« Evangelisterna »fullbordar« inte kärleksbudskapet men vidareutvecklar det

i profeternas anda i dess mer moderna version: »Du skall taga vara på din broder.« Jag citerar här gärna också aposteln Lukas: »Var och en åt vilken mycket är givet, av honom skall mycket vara utkrävt«, en uppfattning som egentligen avspeglar judendomens innersta kärna, det är gärningen som är det primära och väsentliga, det är genom gärningen människan kan förädlas.

Det är också här en skiljelinje uppstår mellan Paulus ut-sago att »människan blir rättfärdig på grund av tro obero-ende av laggärningar« (Rom 3:28). Med detta utspel stängdes vägen till försoning mellan de två falangerna inom ju-dendomen. Härefter skulle de gå skilda vägar och, trots att de hämtade sin inspiration ur samma källor, bli allt bittrare fiender. Kristendomen uppstår som en ny religion skild från judendomen, inom vilken den ursprungligen hörde hemma. En ny process inleds, vars yttersta mål var att betona kris-tendomen som den enda sanna tolkningen av den hebreiska Bibeln. Enligt Paulus hade Gud talat till patriarkerna och profeterna och förutsagt Kristus ankomst. Men när Kristus kom hade de inte velat kännas vid honom, och från den ti-den måste de därför betraktas som onda.

Juden framställs alltså som fallen, fördömd och övergiven av Gud. Denna teologi, som ursprungligen hade sin upp-rinnelse i en mycket specifik historisk situation, kom snart att bli en väsentlig del av kyrkans teologi, konstaterar den svenske teologen Magnus Zetterholm.

Det är nu som den medeltida religiösa antisemitismen grundläggs, senare kompletterad med en sekulär antisemi-tism, grundad på ekonomiska förhållanden. Med dessa två ingredienser underlättas accepterandet av vår tids rasistiska antisemitism.

Teologer och historiker har under åren ägnat hyllmeter åt att förklara de båda huvudaktörerna Paulus och Jesus roll i den historiska utveckling som evangelierna beskriver.

Medan Jesus ges rollen av en judisk reformator i profetisk tradition med livets helgande genom gärningen som grund, ersätter Paulus detta budskap med en för judendomen främmande uppfattning om rättfärdiggörelse genom tron.

Det blir därmed Paulus som bryter upp från sina fäders tro. Han är den egentlige grundaren av den nya religionen. Det är också han som i strid mot sina ursprungliga judiska lärjungar, som ville förbli en exklusiv judisk sekt, vill införliva hedningarna i den nya gemenskapen. Och det är han som är övertygad om att Jesus ersatt Toran som Guds främsta uppenbarelse av sig själv för världen.

Det är alltså inte en reformator som nöjer sig med att plocka bort det primitiva och otidsenliga i sina fäders tro vi ser i Paulus, utan en nydanare, en skapare av en helt ny religion. Och samtidigt en religionspolitiker med starka ambitioner att marknadsföra sin produkt.

För sammanhållningen av den nya kyrkan var det viktigt att kunna erbjuda frälsning men bara till priset av den fullständiga lojalitet mot den nya institutionen som ett oförbehållsamt accepterande av de nya trosföreställningarna innebar. För kyrkans politiska ambitioner var sammanhållning och disciplin nödvändiga förutsättningar. I samma anda skjuter evangelisterna över ansvaret för Jesus död från romarna till judarna. Hela det judiska folket får i den kristna liturgin bära ansvaret för en av myter omgärdad persons död, en person som i den kristna religionen så småningom upphöjs till Guds son. Detta lägger grunden inte bara till den religiösa antisemitismen utan också till den politiska med den oerhörda förnedring, den förföljelse och det förtryck som historien uppvisar.

Med stadfästandet av den så kallade treenigheten (Gud, hans son Jesus och den heliga anden), efter långa stridigheter fastställd i Konstantinopel år 381 e.v.t. av den rådande kejsarliga makten och därmed ett uttryck för religionen som ett

viktigt instrument för den världsliga makten, blir kristendomen en polyteistisk religion med en ny gud, Kristus, som den ledande figuren, och avståndet till judendomen ökar. Att göra en människa till gud är enligt företrädare för judendomen detsamma som avgudadyrkan.

Enligt judisk tradition kan Gud inte avbildas och därför ingen människoson vara hans avbild. Även för evangelisterna framstår Jesus som en vanlig man men med »gudomliga förmågor« och med ambitioner att återföra folket till den rena läran, i strid mot ett korruperat prästerskap. Men efter hans död följer en allt starkare övertygelse om hans gudomlighet. Doktrinen att Jesus hade varit Gud i mänsklig gestalt, inkarnationsläran, utformades slutgiltigt först på 300-talet. Apostlarna var alltför mycket judar för att vilja hota Guds monopol på att vara ett gudomligt väsen. Jesus förblir i deras föreställningsvärld en människa som begåvats med förmågan att leva i Guds anda. Själv gjorde Jesus aldrig anspråk på att vara Gud. Tvärtom hävdade han sin svaghet som människa.

Hur som helst, efter cirka 400 år hade Nya Testamentet fått den utformning vi känner i dag. Med den romerske kejsaren Konstantin den stores hjälp hade den fått status som statsreligion inom det romerska imperiet. Hundra år senare etablerades påvestolen, och nu kunde arbetet med att avskilja sig från judendomen tas upp på allvar.

Det var ett besvärande problem man stod inför.

Till skillnad från andra folk i antiken hade judarna hårdnackat klamrat sig fast vid sin nationella stolthet och vägrat gå upp i andra folk. De behöll tron på sin särställning och på att deras olyckor berodde på Guds vrede över att de inte bibehållit sin tro och kult rena. Dessa föreställningar har levt kvar hos religiösa judar in i vår tid. Samtidigt som de bidragit till det judiska folkets överlevnad under tider av fientlighet och lidande, har de av judarnas antagonister använts som



argument för vilja till utanförstående och bristande lojalitet.

Skulle man nu alltså påtvinga judarna dopet, utrota dem som man gjort med andra folk som inte velat acceptera dopet, eller bara låta dem vara? Kanske skulle det räcka med att diskreditera den hebreiska bibeln (Gamla Testamentet)? Medeltiden kan ses som den tid då alla dessa metoder praktiserades utan att leda till eftersträvat resultat. Som vi skall visa i det följande har dessa metoder överlevt in i vår tid och tillsammans med nya sekulära former av antisemitism.

Men vem var egentligen denne nykrönte gud? Det har spekulerats och spekuleras fortfarande över vem Jesus var. Var det i själva verket Paulus som var Jesus? Frågan behandlas till exempel av Lena Einhorn i boken *Vad hände på vägen till Damaskus?* (2006)

I sina ambitioner att omvända folken till den sanna tron behövde kanske Paulus en mänsklig figur att sätta på den osynlige hebreiske gudens plats eller åtminstone vid hans sida. Han hade ju att bekämpa traditionella gudsbegrepp i mänskliga former men med gudomliga förmågor. Kanske lät han en rebellisk rabbin fylla det behovet. Ja, vi vet faktiskt inte. Evangelierna är den enda beskrivningen av honom vi har. De nedtecknades lång tid efter händelseförloppet. De kan antas vara en blandning av historiska fakta och sådana mystiska element som uttryckte den betydelse som Jesus hade för författaren. Men i vårt sammanhang har det ingen avgörande betydelse. Den jesusbild som historien kan berätta om och som i huvudsak i dag fortfarande gäller för de kristna har haft sin betydelse för utvecklingen av den västerländska civilisationen oavsett sanningshalten. Men vill vi bestämma upphovet till den kristna religionen är det nog aposteln Paulus som kommer i första rummet.

Det är i varje fall hans ande som svävar över den dogmatiske inställning till den mänskliga kreativiteten som länge besvärade kristendomen. Om förändring skall accepteras

måste den komma uppifrån genom initiativ från den klerikala överheten. Bland de paulinska dogmer som haft särskilt stor destruktiv inverkan på mänsklig utveckling kan nämnas fördömandet av materialismen och Paulus uppmaning att välja Gud framför Mammon.

Den individualisering av förhållandet till Gud som alltid varit judendomens särmerke var främmande för den kristendom som anammades av de europeiska folken. Och centralgestalten var inte längre den israeliske guden utan Jesus Kristus. Gud får komma i bakgrunden eller med Oscar Wildes formulering: »Fäder skall ses men inte höras.«

Men också till sexualiteten har kristenheten ett besvärande förhållande. När vi skamlöst och ohämmat hänger oss åt varandra glöms Gud bort. Denna svartmålning av sexualiteten, en varning för kvinnan som fresterska och en syn på mänskligheten som i evighet fördärvad, fördes vidare av Luther och togs i arv av protestantismen. Enligt min mening går denna inställning till sexlivet och kyrkans negativa inställning till materiell förkovran hand i hand när det gäller att slå vakt om andens makt över materien. Först i reformationens kölvatten och med kalvinismens upphöjande av arbetet och sparandet till gudomliga dygder minskades verkningarna av denna hämsko på mänskligt liv och kreativitet.

### **Religionen som maktinstrument**

Religionen blev inte påtvingad en ursprungligen gudlös människonatur utan var naturlig för den, konstaterar religionshistorikern Karen Armstrong. Men just därför, vill jag hävda, blev religionen ett effektivt och omhuldat instrument för maktutövning. Historien visar hur den har utformats av cyniska präster för att hjälpa överklassen att förtrycka underklassen. De obildade har sett religionen som sann, de bildade som falsk och de makthavande som användbar. Men varför har människorna varit så mottagliga för detta bud-

skap och därmed ett så lättfångat byte för präster, politiker och kungar? Det finns ett existentiellt behov hos människan, en strävan att finna en förklaring till livets uppkomst och mening. I sitt sökande har många människor funnit sin hemvist i den religiösa tradition som ofta gällt för deras fäder, ett slags de dödas tyranni över de levande. Och det är när denna självpåtagna rättfärdighet bärs upp av gemensamma intressen hos maktfullkomliga politiska och religiösa eliter som historien kan visa på det mest utvecklade förtrycket och de genomförda förföljelserna. Det gudsbegrepp som förvaltades av dessa eliter hade mycket litet gemensamt med judeo-kristendomens innersta väsen sådant det kommer till uttryck hos profeterna och i evangelierna.

Religionen har alltså under historien utnyttjats av manipulerande kungar och präster i maktpolitiskt syfte. Det förefaller till exempel sannolikt att Moses vid nedstigandet från berget Sinai insåg, att det regelsystem han medförde, nedtecknat på stentavlor, inte skulle kunna bli accepterat utan hjälp av någon kraft bortom mänsklig varseblivning, något övernaturligt väsen. Så tog han Gud till hjälp för att styra ett primitivt och bångstyrigt nomadfolk under dess färd genom en ogästvänlig öken. Med budorden grundlades en kultur, vars innehåll till stor del stod i motsatsförhållande till den mänskliga naturen. En ömsom kärleksfull och grym gud blev det korrektiv som israelitiska ledare använde för att tygla de mänskliga lidelserna och motivera kampen för överlevnad. Och innehållet i gudens föreskrifter ändrades med historiens förändrade krav och behov. Av en grym krigsgud till fältherrarnas förfogande blev i fredstid en kärlekens apostel tolkad genom tidens kulturpersonligheter, profeterna.

Det som fått världen att i mycket se ut som den gör, är att intolerans varit ett så karaktäristiskt drag hos Abrahams barn,

oberoende av om deras liv bestämdes av synagogan, kyrkan eller moskén. Svårigheten för de kristna att acceptera att de hade sina rötter i ett primitivt nomadfolks teologiska uppfinningsrikedom och för judarna att bli brandskattade på sitt religiösa arv, har spelat stor roll. Men också avgörande skillnader i synen på världen och den gemensamma gudens krav har haft betydelse. Det kanske mest avgörande var judarnas förnekande att Jesus var Messias. Men också att Paulus »upplöste lagen och profeterna«, det vill säga förnekade grunden för judendomen och förkunnade tro utan lag.

Antikens gudar har ofta varit viktiga deltagare i de blodiga krig som drabbat världen även i modern tid. Men så har också representanter för icke gudsbaserade trossystem varit. Det sekulariserade samhället har icke befriat oss från ideologiernas tyranni. Dessa har visat sig kunna vara nog så blodiga och grymma som inkquisitionen och de religiösa korstågen. De två senaste världskriegen till exempel kostade sjuttio miljoner människor livet. Holocaust och Gulag har blivit ikoner för en grymhet som knappast står religionskrigen efter. Historien visar att religioner och ideologier varit instrument för dem som sökte makten. Med löfte om ett bättre liv i en annan värld och ett rättfärdigande av den rådande samhällsordningen sökte de undersåtarnas underkastelse. Så till exempel såg de imperiebyggande eliterna i kristendomen och dess ambitiösa missionsverksamhet ett användbart maktinstrument. Att centralisera makten över själarna och att med prästerskapets hjälp upphöja de styrande till Guds företrädare låg i makthavarnas intresse. Kungar ställde alltmer sina legoknektar i olika religionssamfundets tjänst mot att dessa predikade lydnad mot den världsliga makten.

Men varför blev det kristendomen som successivt lyckades erövra de europeiska folkens själar och inte judendomen? På mindre än trehundra år lyckades de kristna »korsriddarna«

inta Europa. Egentligen passade inte någon av religionerna in i de hedniska traditionerna med krav på acceptans av en mångfald gudar och traditionella, attraktiva och väl kända ritualer. Hur kunde en jude som dött martyrdöden tävla med män som Platon och Aristoteles om platsen som förmedlare av den sanna världsbilden? Platonikerna till exempel hade inget behov av barbariska historier om en gudom som världens skapare. Lika litet som man hade något behov av någon grotesk frälsning genom en korsfäst Messias. Det torde knappast ha varit lätt för de kristna att förklara och förankra sin tro hos hedningarna.

Vissa förklaringar har jag funnit under mina historiska studier. Till att börja med fanns det en öppenhet hos de romerska ledarna för något nytt. De sökte en ny gudom med större vyer än de gamla gudarna erbjöd och anpassad till ett växande imperiums behov av en stabiliserande statsreligion. Men varför just kristendomen?

Delvis kan de kristnas framgångar förklaras med det som gjorde judendomen så attraktiv, kärleksbudskapet och dess krav på människors lika värde, men utan dess avigsidor, omskärelsen och dietföreskrifterna. Det gjorde den populär bland de fattiga människomassorna. Sannolikt fann romarna en gudssyn, som i profetisk anda gav lika värde åt varje människa oavsett samhällsställning. Detta blev enklare att förankra hos de beroende folken än till exempel den elitistiska grekiska filosofin och dess vurm för styrka och skönhet.

Genom sin anpassning till grekiskt och romerskt tänkande blev det kristna budskapet också ett allt populärare alternativ för den mer utbildade befolkningen. Härtill kom skillnaden mellan en missionerande religion med ambitioner att växa och en religion som följde blodsband, det vill säga egentligen var ämnad endast för judar. Den trångsynta och närmast asociala anda som karaktäriserade judendomen vid denna tid torde snarast ha avskräckt hedningarna.

De imperiebyggande eliterna såg i kristendomen och dess ambitiösa missionsverksamhet ett användbart maktinstrument, en religion som uppmanade folket att lyda överheten. Kyrkan som maktinstrument underlättades av Paulus förklaring att överheten är förordnad av Gud:

Varje människa skall underordna sig all den överhet hon har över sig. Ty det finns ingen överhet som inte är av Gud, och den som finns är förordnad av honom. – – De som motsätter sig överheten gör därför motstånd mot Guds ordning, och de som gör motstånd drar straff över sig själva (Paulus brev till Romarna 13:1–3).

Och i Jesus mun läggs också en uppmaning att »giva kejsaren vad kejsaren tillhör och Gud vad Gud tillhör« till underlättandet av beskattningen av menigheten, vilket också låg i kyrkans ekonomiska intresse. Dessa kanoniserade uttalanden av kyrkans grundare måste ha haft stor betydelse för den politiska maktens möjligheter att med religionens hjälp legitimera även flagranta maktmissbruk.

Här går en skarp skiljelinje mellan judendom och kristendom. Judar har aldrig tillerkänt någon världslig institution absolut makt. Torans regelsystem och till människor delegerad auktoritet var begränsade, temporära och kunde återtas. Judendomen kunde aldrig ha bidragit till accepterandet av det absoluta kungadömet. Makten var inte något som förlänats av Gud utan en fråga om människornas vilja. Lagar skulle åtlydas så länge de var rättfärdiga.

Paulus bud tillsammans med löftet om ett bättre liv efter detta och kanske några smulor från eliternas välfyllda bord måste ha varit ett oemotståndligt motiv för lydnad. Den religiösa eliten har dock en möjlighet att ta sig ur ett oönskat samarbete. Paulus förutsätter att »överheten är en Guds tjänare, Dig till fromma«. Om inte, kan kyrkan vägra samarbeta. Historien uppvisar många exempel på båda situationerna. Den oheliga alliansen mellan kyrkan och »kejsa-

ren« skulle tidvis leda till förödande våld i den gemensamme gudens tecken, men också till en på humanism och rättvisa uppbyggd kultur i konflikt med enväldiga monarkers intressen.

Det måste påpekas till kristendomens försvar att dess seger åtminstone i början var en produkt av tänkande och anpassning och utan våld från missionärernas sida. Men efter att ha varit en förföljd sekt som vädjade om tolerans kom snart kyrkan själv att kräva anpassning till sina lagar och läror. När löftet om ett bättre liv i en annan värld och Guds hämnd mot syndaren så småningom inte räckte till för att övertyga, drog sig kyrkan inte för att med våld låta människorna få del av frälsningsbudskapet och ofta med den politiska maktens hjälp eller godkännande. »Medan vi hava utgjutit bläck haven I utgjutit blod«, konstaterar en judisk religionsforskare i sin jämförande studie av de båda religionernas sätt att marknadsföra sig. Härtill kom med tiden en maktkamp mellan den religiösa och världsliga makten.

Det var från Augustinus (354–430) läror påvarna hämtade sin teoretiska argumentering för »Gudsstaten« – den religiösa makten som överordnad den världsliga. Denna teokratiska syn hade kristendomen tagit i arv från den judiska statsbildningen under den legendariska domartiden och tiden efter den babyloniska fångenskapen. Nu utvecklas den till den katolska kyrkans gagn i Augustinus bok *Om Guds Stat*. Påvarnas kamp mot de politiska makthavarna kan ses i ljuset av förhoppningen om införandet av något slags teokrati. Men den kan också hänföras till det politiska förfall som följde på romarrikets försvagning. Påvar och biskopar med sin förankring i ett fast och gemensamt regelsystem, även om det till dels fördunklades av fanatism och vidskepelse, eller kanske just därför, såg nu sin chans att öka sin makt på opportunistiska politikens bekostnad. Så länge såväl herrarna som folket trodde att kyrkan hade nycklarna till

himmelriket, hade den ett övertag som kunde utnyttjas mot de världsliga herrarnas monopol på den väpnade makten. Med reformationen kan kyrkans teokratiska ambitioner betraktas som avslutade. Det blir så småningom den sekulära överheten som kom att dominera över kyrkan. Nationalstaten ges med hjälp av teorier från Hobbes, Rousseau och Hegel samma absoluta status som kyrkan i katolicismen. I Cromwells England, Napoleons Frankrike, Hitlers Tyskland och även i Stalins Ryssland förverkligas teorin om den absoluta staten.

Men religionerna har också en inre maktstruktur där våldet blir legitimt i försvaret av det egna reviret. I sina heliga texter finner de alltid argument för kraven på följsamhet. Orsaken till detta är ofta behovet att skilja ut den egna religionen från andra. Det är lättare med hjälp av komplicerade ceremoniregler (liturgi) än genom jämförelser av idéinnehållet eftersom detta till stor del är detsamma i de tre abrahamitiska religionerna. Vi är ju alla Abrahams barn. Präster, mulor och rabbiner är inte bara förmedlare av sina respektive religioners budskap utan ser också sin uppgift som värnare av ceremonielet. Dessvärre synes ofta den senare uppgiften ha kommit att dominera deras arbete. Detta står i stark motsats till den öppenhet och mottaglighet för andra religioner och kulturer som är så viktig för att det religiösa budskapet inte skall stelna i oupplösliga och otidsenliga dogmer. »Där vi har rätt kan inga blommor växa.« Detta är en gammal »synd«. Profeterna såg ju som sin huvuduppgift att väcka människorna till insikt om ett maktfullkomligt prästerskap som i ohelig allians med det politiska ledarskapet alltmer avlägsnat sig från religionens kärna.

Till kyrkans maktambitioner hör också dess motstånd mot förändring med hämmande inverkan på människans ambitioner till förnyelse och då särskilt till nya existentiella visioner. Efter Jesus död stod de kristna inför ett dilemma.



För att förhindra att – som tidigare – nya profeter med messianska ambitioner gjorde sig gällande, kanoniserade de Nya Testamentet och »förbjöd« därmed alla ytterligare uppenbarelser.

Genom fixering vid givna lärosatser och dogmatisk intolerans murades kristendomen in i oföränderlig betong. Inga förändringar tilläts, inga nya vägar till salighet tolererades. Det kristna budskapets innehåll förblev en fråga för en teologisk elit och serverades folket som en färdig produkt. Den västerländska civilisationen blev därmed ett slutet samhälle under nästan 1000 år, till dess kätteri och revolution fick det feudala samhället att explodera.

Här kan vi finna ytterligare en skiljelinje mellan judendomen och kristendomen. I stället för att bekämpa nya utmaningar med gamla strukturer sökte judarna nya vägar genom att omtolka och anpassa »lagen« till nya erfarenheter och förändrade omständigheter. Ett instrument för denna process var en kontinuerlig inbördes dialog om Guds mening som den visar sig i Toran, nedtecknad med stor noggrannhet i det »protokoll« som kallas Talmud. Medan kyrkan tillhanda höll facit sökte synagogan genom dialog stärka sina medlemmars förmåga till ett gott liv.

### **Ett gudsbegrepp i förnuftets anda**

Med upplysningen växte ett nytt gudsbegrepp fram och så småningom också existentialistiska modeller utan något övernaturligt väsen som hotar och belönar men med samma mål, att hålla vanliga människor i herrans tukt och förmaning. Gudsbegreppet ges rollen som samhällsbevarande institution, men hans existens grundas inte längre på mysterier och uppenbarelser. Angreppen på religionerna i upplysningens anda har sin spets riktad mot fundamentalismen, dess intolerans och krav på monopol på en världsbild utformad under förhållanden som inte längre gällde. François Voltaire

(1694–1778), Baruch Spinoza (1632–1677) och Immanuel Kant (1724–1804) är namn som vi förknippar med denna kritiska inställning, men också vetenskapsmän som René Descartes (1596–1650) och Isaac Newton (1642–1727). De ville befria religionen från den okunnighet och vidskepelse den vilar på. De predikar förnuftets makt, men samtidigt sätts kärleken i centrum, kärleken till Gud och till nästan. Vi kan bara lära känna Gud genom iakttagelser av världen.

Naturen är den store Gudens enda tempel och det enda kriteriet på hans närvaro, konstaterar Spinoza. Trons myter är till för dem som inte förmår att med förnuftets hjälp se Gud i naturens lagar, hävdar han, och förklarar därmed vetenskapen som ett säkrare fundament för religionen än Bibelns underverk.

Gud är något som hakats på det etiska systemet i efterhand, hävdar Kant. För att få människor att leva ett moraliskt högtstående liv behövs en ledare som hotar och belönar. Gud är en sådan ledare som får oss att behärska våra lidelser. Den Gud som framträder hos dessa vetenskapsmän står långt ifrån Bibelns Gud.

Men trots utvecklingen mot ett mer förnuftsmässigt och vetenskapligt gudsbegrepp synes den religiösa fundamentalismen knappast ha minskat sitt grepp över människorna. Den uppträder som ett svårförklarat konjunkturfenomen. En förklaring till dess uppgångar kan vara att människor i besvärliga situationer kräver en mer närvarande Gud än den upplysningsfilosoferna tillhandahöll.

Sammanfattningsvis kan vi dock konstatera att upplysningen och den intellektuella och sociala process som den gav upphov till medförde stora förändringar i den traditionella synen på religionens uppgift och på gudsbegreppets innebörd. Den förändrade den religiösa ekologin i riktning mot en växande sekulär sektor och allt mindre av ett var-

dagsliv styrt av religiösa regelsystem. Pluralism gällde nu också för det religiösa livet. Andliga taggträdsstängsel hörde inte hemma i upplysningens värld. Olika livsinställningar måste accepteras oavsett om de byggde på uppenbarelser, metafysik eller förnuft.

Samtidigt som många kände denna utveckling som en befrielse och början till nya möjligheter, såg de troende i förlusten av den religiösa traditionen en förstörelse av den miljö som enligt dem är ett nödvändigt villkor för en sammanhängande intellektuell, social och politisk utveckling under acceptabla moraliska villkor. Enligt till exempel den tidigare brittiske överrabbinen Jonathan Sachs har vi nu nått de yttersta gränserna för de processer som satts i gång av upplysningen. Sekulariseringen har skapat en polarisering mellan en allt liberalare syn på religionen och extrema fundamentalistiska varianter. Under begreppet postmodernismen uppfordrar han till ett återskapande av den traditionella religiösa ekologin som inspirationskälla för samhällsbyggandet.

Men skulle inte det vara att ta två steg bakåt? Åtminstone om en sådan renässans skulle ha de traditionella religionerna som grund. Att bekänna sig till en gudom i vars namn så mycken grymhet begåtts kan inte kännas angeläget för dagens människor. Särskilt den kristna kyrkans historia kan knappast vara någon bra utgångspunkt för att värva själar. Fasansfulla korståg, inkquisitionen, förföljelser och blodbad som följde på reformationen, maktbegär och korruption inom påvarnas fögderi, allt i den rättfärdige Gudens namn!

Jag kan dock finna ett bärande argument för en »postmodernism« i judeo-kristen anda. Den rådande sekulära livsåskådningen ställer extrema krav på människor att finna sin egen mening med livet. Många klarar inte det. Detta kan också vara orsaken till att Islam vinner allt mer mark.

Den gud som framträdde i upplysningens kölvatten står

alltså långt ifrån den interventionistiska, mirakelproducerande, tankeläsande, syndstraffande och bönhörande Gud som framträder i Bibeln, och som är upphov till de religioner som förvaltas av rabbiner präster och mullor. Men han har ännu inte förklarats död. Han är fortfarande ett väsen som karaktäriseras av vishet, godhet, rättfärdighet och kärlek. Men kan mänskligheten tränas i dessa egenskaper utan stöd från något övernaturligt väsen? Och tron på Gud har inte bara med begrepp och rationalitet att göra. Redan profeterna hade i sitt sökande efter en extern Gud känt kraften av sin egen andefyllda natur. Är Gud kanske en föreställning som gestaltas av det mänskliga sinnet? Kanske bär människan inom sig på de andliga krafter som skapar behov och ger möjlighet att utveckla ett andligt liv? Detta handlar ju inte enbart om moral utan är i grund och botten ett möte med det gudomliga. Är inte den bibliska historien en retrospektiv betraktelse i symbolikens form över ett folks andliga historia och Talmud en noggrant protokollförd dialog om det andliga livets villkor?

Men för majoriteten har nu religionen alltmer blivit en identitetsmarkör utan annat innehåll en upprätthållandet av alltmer sekulära traditioner. Vart tog Gud vägen? Är den ekonomiska tillväxten ett substitut för existentiella intressen eller ett komplement? Gör god hälsa, kärleksfull omgivning och tillräckligt med pengar hos individerna religionerna överflödiga? Eller har materiell förkovran kanske gett människan tid till eget tänkande och därmed till hennes frigörelse från det skal som i ceremonielets form omger kärnan i de traditionella religionerna? Kanske har behovet av patentlösningar i sökande efter livets mening minskat med det ökade välståndet?

Varken Paulus eller Marx är längre särskilt populära i det postmodernistiska samhället. Sökandet efter Gud kan ta många vägar. Kanske står vi inför en utveckling där för-

valtarna av de traditionella religionerna alltmer börjar inse detta, och där ömsesidig respekt och samarbete i stället för konfrontation blir den metod som säkrar deras ställning som det andliga livets företrädare och bevarare. En känd svensk teolog, Nathan Söderblom, fick 1930 motta Nobels fredspris för sina insatser för att nå ekumeniskt samförstånd. Men vad har egentligen hänt sedan dess? Har präster och rabbiner förstått att kristendom och judendom i dag har mer som förenar än som skiljer och att någon konkurrens om själarna knappast existerar? När påven Johannes Paulus II vid sitt besök i Jerusalem år 2000 gav judendomen rollen av kristendomens äldre bror tar han ett steg i rätt riktning.

### **Livsåskådningar utan Gud**

Människor har i allt större utsträckning börjat tvivla. Religionens symboler har blivit allt blekare. Medan upplysningstidens tänkare accepterade åtminstone filosofins Gud, har nu steget tagits mot en fullständig ateism.

Den kanske mest berömde och betydelsefulla i denna genre heter Karl Marx. Han såg i religionen ett opium för folket. Gud utnyttjades enligt Marx till att sanktionera den rådande samhällsordningen till förmån för de besuttna. Marx messianska historieanalys avspeglar i viss mån ett arv från hans judiska fäder. Så gjorde också hans revolutionära patos när det gäller de sociala orättvisorna. Den judiska historieskrivningen har alltid lyft fram de förtryckta och olyckliga. Augustinus införlivade denna historieskrivning med kristendomen, Marx med socialismen. Vi kan känna profeternas närvaro, men det finns ingen plats för Gud i den marxistiska modellen. För Marx hade alla former av mänskligt medvetande inklusive de mest komplicerade ideologierna sina rötter i de rådande sociala förhållandena. Och dessa är oskiljaktiga från de materiella framstegen. Borgerskapet kan låna inspiration från Bibeln vid genomförandet av sin revolution,

men när den fullföljts ersätts profeterna med mer tidsanpassade kulturpersonligheter som John Locke.

Vi kan se Marx som en judisk revolutionär i samma anda som Paulus. Men även om Marx bryter mot all judisk religiös tradition och allt som är heligt, är han i mycket en judisk rebell. Liksom denne vänder han sig mot sina ödesfränders »dyrkan« av Mammon. Han presenterar en ny ateistisk Tora, *Kapitalet*, i vilken historien genom sina järnlagar blir den positiva dynamiska kraft som styr utvecklingen. Hans kommunistiska tusenårsrike är djupt förankrat i judisk messianism. I sin apokalyptiska förkunnelse om det instundande kommunistiska lyckosamhället överförde han den messianska tanken om judarna som Guds utvalda folk på en särskild klass, proletariatet. Marx kan ses som en modern Jesus med Trotskij som sin mest trogne apostel. Han sökte utesluta penningutlånarna från templet, men liksom Jesus misslyckades han.

Det kan vara värt att påminna om att man enligt den brittiske filosofen Bertrand Russel för att förstå marxismen från psykologisk utgångspunkt bör använda sig av följande schema:

Jahve	den dialektiska materialismen
Messias	Marx
de utvalda	proletariatet
kyrkan	kommunistiska partiet
Kristus återkomst	revolutionen
helvetet	bestraffningen av kapitalisterna
det tusenåriga riket	det kommunistiska samhället

Den marxistiska eskatologin har alltså lånat sina termer från den judisk-kristna religionen, vilket gjorde det lättare för människor uppvuxna i den judiska och kristna tron att förstå den.

För tidens socialister var Marx skrifter den nya Bibeln och han själv med sitt geniala teoretiska tänkande, livliga temperament och kämpaglöd en modern profet. Han kallar sitt arbete »vetenskapligt«, men det är åtminstone i sina förutsägelser knappast mer vetenskapligt än teologin. Han söker inte empiriska belegg för sina slutsatser. Hans ambition är inte att undersöka riktigheten i sina ståndpunkter utan att försvara dem. Liksom Paulus förkunnelse blir marxismen grunden för många människors vägval och på samma sätt i mycket en lidandets och ofrihetens väg.

I dag bekänner sig de flesta människor i Västvärlden till liberala etiska värden. Dessa kan rubriceras som den rådande tidsandan. Det är ett dynamiskt begrepp som implicerar förändring över tiden. Även om mycket ryms under rabbinen Hillels kända uttalande att vad som är Dig förhatligt skall Du inte göra din nästa, så ligger i »förklaringarna« en över tiden pågående anpassning till nya förhållanden.

Enligt historien är denna Hillels deklARATION svar på uppmaningen från en av hans elever att redogöra för innehållet i Toran stående på ett ben. »Detta är hela läran. Allt annat är förklaringar.« Den kända religionshistorikern Karen Armstrong har till exempel formulerat en levnadsvisdom grundad på denna »gyllene regel« för mänsklig samlevnad. Hennes långa studier av det förgångnas andlighet har lett henne till insikten att medkänslan är det centrala i alla större religioner. Den är provet på sann andlighet och sätter oss i förbindelse med den transcendens som den judeo-kristna religionen kallar Gud. Genom kravet på osjälvisk handling och konsekvent empatisk omtanke om andra kan vi få kännedom om en dimension av tillvaron som når bortom vårt vanliga självcentrerade tillstånd.

Dessa förändringar har inte sin grund i några heliga böcker utan formas och sprids genom en interaktiv process från individ till individ, genom böcker, tidningar, radio, TV och

Internet. Förändringar i det moraliska klimatet signaleras genom den politiska processens alla kanaler: politiker, ledarskribenter, karismatiska ledare och rättssystemet. Slaveiets avskaffande och kvinnans emancipation till exempel, är knappast uttryck för någon viljeyttring hämtad ur Bibeln utan en produkt av den tekniska utvecklingen och ett tecken på mänsklighetens mognad.

Den utveckling vi upplevt under de senaste århundradena, med ständiga vetenskapliga genombrott och tekniska förbättringar, har drastiskt förändrat den ekonomiska, sociala, politiska verkligheten. Den etiska dimensionen i vår tillvaro är inbyggd i de nya institutioner, som denna »revolution« gett upphov till. Även om dessa institutioner avspeglar den bibliska profetismen, lämnar de ingen plats för något övernaturligt. Gud behövs inte längre för att bygga ett etiskt och moraliskt samhälle. Det klarar människorna av själva med hjälp av de nya verktygen och det personliga medvetande vi kallar samvetet, den inre andliga verksamhet där medlidande, kärlek och barmhärtighet får kämpa mot stolthet, girighet, maktbegär och vrede. Människorna har börjat vänja sig vid att själva vara domare över vad som är rätt och vad som är fel. Allt färre har vuxit upp i en religiös tradition där detta delegerats till en utanförstående gudom. Kanske är det denna »mognad« som är de gamla religionernas största fiende. Men som jag tidigare påpekat klarar inte alla denna omställning. Det kan förklara den nyandlighet, religiösa väckelse och ökade fundamentalism som vi samtidigt kan registrera.

### **Är det guds död vi bevittnar?**

I denna miljö har en ny livsåskådning sett dagens ljus, humanismen. Den har sina rötter i det antika Grekland och har utvecklats under såväl renässansen som upplysningen. Den tror sig kunna ersätta religionens mytologiska irrbloss med



filosofiska lyktor. Den bygger alltså på en hos intellektuella länge accepterad uppfattning om religionerna som förnufts-  
mässigt ohållbara och teologin som en pseudovetenskap. Vetenskapens möjligheter att genom den fria tankens kreativitet nå kunskap om världen ställs mot religiösa myter som ledstjärna för hur människan på ett meningsfullt sätt kan gestalta sitt liv. Enligt en känd företrädare för dessa åsikter, David Hume, är mirakler snarare exempel på mänsklig brist på kunskap än på gudomliga ingripanden. Och i samma anda hävdar dagens kanske mest kände uttolkare av det humanistiska budskapet, den brittiske naturvetaren Richard Dawkins, att dessa »mirakler« skall betraktas som utmaningar till ny vetenskaplig forskning och inte som bevis på förekomsten av transcendent krafter.

För humanisterna blir människan god genom sitt eget val, inte i rädslan för några gudar. Ateismen har blivit ett allt vanligare och acceptabelt sätt att förhålla sig till livsåskådningar. Men den har ingen riktig hemvist i den sorts gemenskap som varit ett av religionens fundament. Jag ser den moderna humanistiska rörelsen som ett försök att kollektivisera den privata ateismen för att bygga ett sådant fundament. Men kan människor leva utan tro, utan någon föreställning om var hon kommer ifrån och vart hon är på väg, och utan den gemenskap som religiös samhörighet medför? Är en profant inriktad humanism i symbios med en fortsatt framstegstro ett tillräckligt substitut för våra fäders Gud? Kommer detta postmoderna tänkande att tränga undan livets andliga dimensioner på bekostnad av alltmer materialistiska preferenser? Kanske för somliga men inte för alla.

I allt större utsträckning har människor funnit sig till rätta i en situation där de är ensamma med sin andlighet utan stöd av någon religion. Inte genom »tron allena« utan genom en bestående dialog med sin Gud eller sitt samvete har de format den inre kompass som ger vägledning och styrka. Och

kanske har de funnit att vi inte behöver förankra våra fäders livserfarenheter i övernaturliga väsen. »Vad som är Dig förhatligt skall Du inte göra Din nästa« behöver inte någon gud som upphovsman. Det räcker med en människa i kulturpersonligheten och rabbinen Hillels gestalt. Ett gott samhälle kan bara byggas på den enskilda individens frihet att själv utveckla sin existentiella tro och i respekt för medmänniskors val. Hon må nu förankra sin tro i myter, i en inre sinnevärld eller i en pragmatisk, humanistisk samlevnadsfilosofi.

Men en fundamentalistisk syn oavsett grund kan respekteras, så länge den inte innehåller tvång eller indoktrinering av mentalt försvarslösa individer. Eftersom religiös fundamentalism bygger på uppfattningen att dess innehåll inte behöver legitimeras på vanligt sätt kan vilka konstigheter som helst förklaras heliga och genom indoktrinering av det uppväxande släktet gå i arv från generation till generation. Vad vi måste bekämpa är den kompromisslösa rättfärdighet, ofta utvecklade till fanatism, som liksom en farsot hemsöker oss. Pluralism måste vara kodordet inom det andliga livet såväl som inom det materiella. Andliga taggtrådsstängsel hör inte hemma i moderna demokratiska samhällen. Och låt mig till sist upprepa min inledande tes:

Visst finns Gud, men bara för dem som känner så, och det är viktigt nog.

Kanske är Gud en föreställning som gestaltas av det mänskliga sinnet? Kanske bär människan inom sig de andliga krafter som skapar behov och ger möjlighet att utveckla ett andligt liv? Det handlar ju inte bara om levnadsregler utan ytterst ett möte med det gudomliga. Jag finner i den bibliska historien en retrospektiv betraktelse i symbolikens form över ett folks andliga historia och Talmud en noggrant protokollförd dialog om det andliga livets villkor!

I boken *Gud & Mammon* söker jag kombinera de teser som bygger upp denna och föregående essä. Goda samhällen behöver både Gud och Mammon. Kapitalismen är intensivt konkurrensinriktad och hos individen koncentrerad till den egna välfärden. Vi behöver mekanismer som skapar medkänsla. Genom ekonomisk tillväxt uppnår vi den tillfredställelse hos människorna som gör dem mer toleranta och öppna för den kärlek utan gränser som är Bibelns viktigaste budskap. Människors moraliska medvetenhet utvecklas, och dogmer och privilegier ifrågasätts. Perioder av ekonomisk stagnation har visat sig vara det öppna samhällets värsta fiender. De har varit grogrunden för fundamentalistiska rörelser och totalitära regimer. Samtidigt visar historien att ett ekonomiskt system som inte inhägnas av ett regelsystem, format i en anda av medmänsklighet och omtanke om nästan, inte heller kan bli bestående. Vad jag vill hävda är att etiska och moraliska hänsyn inte behöver stå i konflikt med ekonomisk tillväxt utan tvärtom. Rätt hanterad medför tillväxten bättre förutsättningar för ett mer etiskt och moraliskt samhälle. Den »ädle vildens« roll under Rousseaus naturtillstånd har i kapitalismens värld axlats av entreprenören som genom kreativa initiativ och med vetenskapens hjälp skapar en allt bättre värld. Och visst var upplysningsfilosoferna på rätt väg när de hävdade att vetenskapen var den första länken i en kedja som leder till först ekonomiska och sedan sociala, politiska och moraliska framsteg. Men vart tog Gud vägen i en sådan världsbild?

I sökandet efter det gudomliga har vi nu hunnit fram till ett vägskäl. Vi kan fortsätta efter våra fäders väg, där en på uppenbarelser vilande gudom uttolkat av ett prästadöme får bestämma över våra liv. Vi kan också välja en väg där vi kommer att ledsagas av en gud vi aldrig får möta men som är närvarande genom sin skapelse. Det var till exempel så filosofen Baruch Spinoza sökte rädda Guds närvaro. Men vi

kan i stället välja att fortsätta vår färd ensamma utan någon gud.

Vad som särskilt skiljer de båda sistnämnda alternativen från det förstnämnda är att ansvaret för utformandet av etiska regler läggs på individen – med förnuftet som drivkraft. En allvetande fadersgestalt som trygghetsfaktor har alltmer kommit att bytas ut mot en politisk majoritet grundad på de enskilda människornas erfarenheter och värderingar. Övergången har inte varit lätt. Utan det gudomliga blir livet lätt meningslöst. Det framgår bland annat av att så många, om inte till gagnet så till namnet, har blivit kvar i sina fäders kyrka. Det går ju inte att visa att Gud finns, men det går ju heller inte att bortse från att han kanske finns. Men vad jag tror är viktigare är det gudomligas kraft att ge vägledning och trygghet i en kaotisk tillvaro oavsett om ledordet är medkänsla eller kärlek.

I en följande essä skall jag med hjälp av fyra religionsfilosofer visa på svårigheterna att med bibehållandet av någon form av gudsbegrepp finna en existencialistisk modell på förnuftets grund. Gemensamt för dem är judendomens på humanism och rationalism grundade innersta väsen, mot yttre och inre försök att dogmatisera det religiösa arvet.

På spaning efter Gud har vi nu funnit en gudom i förändring. Bibelns uppenbarelser som legitimering av en utanförstående Gud har alltmer kommit att ersättas av kunskaper om skapelsen. Det är vanligen när sådana insikter saknas som uppenbarelsernas Gud fortfarande attraherar människor. Kyrkligt inflytande har blivit ett substitut för ekonomisk och social utveckling. Men det är inte Gud som sådan som gått i graven utan en viss gudsbild med långa historiska anor som det har blivit omöjligt att hålla kvar vid. Människors intresse och behov av existencialistiska modeller går nu mindre genom kyrkor och synagogor och mer genom litteratur, musik och konst. Och fortfarande använder varje ny gene-

ration människor sin kreativitet till att, från den plattform som deras medfödda disposition till moraliskt beteende ger dem, utveckla en ny mer sofistikerad nivå.

Det är inte Guds död vi bevittnar utan religionernas kris. Det är en kris som funnits mycket länge men förhindrats att komma till uttryck i det religiösa livet på grund av starka särintressen hos såväl klerikala som politiska makthavare. Men det har i alla tider funnits motståndare till eliter som vill servera det religiösa budskapet som en färdig produkt. I en följande essä skall jag berätta om några särskilt intressanta »rebeller«.

## Gud i ny gestaltning – fyra »rebeller«

### Exit myternas Gud

Den hebreiska Bibelns beskrivning av uppenbarelsen på Sinai får nog anses vara grunden till de etik- och moralregler vi finner i de tre stora religionerna. Men närvaron av en gud kan, som jag har påpekat i en tidigare essä, vara något som Moses hittat på för att ge större kraft åt sin förkunnelse. Kanske hade han förstätt vad som för makthavare långt in i vår tid skulle vara ett nödvändigt villkor. För att en moralkod skall vara effektiv måste den förklaras med och vara förankrad i något övernaturligt. Den måste vara sprungen ur en källa som inte kan ifrågasättas. Men kanske hörde han också till de människor som genom sin starka sensibilitet ansåg sig ha förmågan att genom något slags meditation nå utanför intellektets möjligheter.

Hur som helst måste han nog inte bara ges rollen som en stor statsman utan också som det judiska folkets kanske störste profet. Han öppnar och bereder vägen för det moraliska innehållet i judendomen och därmed också för de två andra uppenbarelsereligionerna, kristendom och islam. Budskapet från Sinai kom att förvaltas av prästerskap med rötter i olika kulturer. Dess representanter har visserligen aldrig förtröttats i att framhäva just sin tolkning av innehållet som det enda rätta. För judarna utgör Talmud den rätta tolkningen av den hebreiska Bibeln, för de kristna evang-

elierna och för muslimerna Koranen. Representanter för de olika trossamfundet hävdar med all kraft sitt tolkningsföreträde.

Men trots olikheter i skalet har kärnan förblivit densamma. Så även i försöken att konstruera existentiella modeller med mindre inslag av det gudomliga. Det är något om detta denna essä skall handla.

Meditation har för mig inte till syfte att nå kontakt med något övernaturligt utan är ett sätt att genom koncentration av mitt tankearbete kring existentiella frågor söka nå större klarhet om livets mening. Jag har funnit vägskäl men aldrig nått något mål och tror mig därmed ha förstått att det är i själva sökandet som andligheten har sitt viktigaste instrument. Och det är i första hand inte en modell för religiöst troende jag söker utan levnadsvisdom som pekar ut den goda människan och visar vägen dit. Det handlar inte heller, som humanisterna tycks tro, om val av metod, mellan mytologiska irrbloss och filosofiska lyktor, utan om ett både och.

Kanske var det i den andan som judendomen vid tiden för vår tideräknings början intellektualiserades och öppnade för det ifrågasättande som är filosofins grundbult. Existentiella funderingar får inte begränsas av entydiga föreställningar om absoluta sanningar. Stora tänkare har aldrig låtit sig styras av den konventionella visdomen, allra minst i religionens förpackning. Inför övermäktiga politiska och religiösa makthavare har de ibland tvingats till underkastelse men med hjälp av allehanda »slöjor« till sist överlistat sina vedersakare. Sådana syndare eller ljusbärare har jag funnit särskilt intressanta.

Gud skapades av människan hävdar jag i min bok *Gud & Mammon*. Den förändring av gudsbegreppets innehåll som historien uppvisar är också ett verk av människor. Det rådande gudsbegreppet återspeglar människors rädsla, förhoppningar och strävanden i varje utvecklingsskede. Det är

alltså högst sannolikt att Moses insåg att hans regelverk för att bli till en användbar konstitution för ett primitivt ökenfolks sammanhållning måste förankras i något övernaturligt väsen. Det låg nära till hands att upphöja en tidigare stamgud till den ende allsmäktige guden och ge honom kraften att belöna och straffa, med de tio budorden som grund och straffsatser formulerade i enlighet med tidens sed. Den utvalde guden legitimeras med hjälp av en mer eller mindre trovärdig historieskrivning och med uppenbarelser som vittnesbörd om gudens närvaro. Bibeln ger oss inte bara en bild av den verklighet som mötte våra förfäder utan också deras svar på viktiga existentiella frågor. Ytterst bygger de tre religionerna – judendom, kristendom och islam – på myter. Centralt för dem alla är en moral uppbyggd på en etik som har sin legitimering i en utanförstående gudom.

Här bör kanske en lingvistisk kommentar göras: Ofta betraktas etik och moral som synonyma uttryck. Jag gör här distinktionen mellan dem genom att betrakta etiken som moralens teori. Vi kan alltså urskilja olika modeller, metodiker, för skapandet av moralregler, till exempel religion, förnuft, tradition och auktoriteter. I upplysningens värld är det förnuftet som bestämmer moralens innehåll. Individens förväntas fatta rationella beslut om vad som är rätt och vad som är fel. Vi kan se det som intellektets seger över känslan och passionen. Vill vi vara cyniska kan vi också betrakta förnuftet i sin individuella form som »lagrade fördomar« och i sin makroform som summan av alla individers erfarenheter och värderingar. I ett demokratiskt samhälle är den rådande moralen och rättvisan bestämd genom majoritetsbeslut och därmed ett uttryck för majoritetens »fördomar«.

På senare tid har försök gjorts att forma trosföreställningar utan myter och även utan transcendentala inslag i förhoppningen att vi inte längre behöver våra faders Gud. Förändringskraften i denna utveckling kan förklaras med männis-



kornas förhållningssätt till trossystem med entydiga gränser, såväl religiösa som sekulära. Somliga söker skydd innanför slutna väggar, därför att de i brist på kunskaper kan acceptera det begränsade tankeutrymme som erbjuds. De får lära sig se världen genom sin tro, inte sin tro i ett världsligt perspektiv. Andra må tvivla på att den världsbild som omfattas är den enda möjliga men väljer att, av lojalitet, tradition eller behov av samhörighet inte opponera sig. En tredje kategori av troende söker efter hål i murarna, finner utgångar och blir nydanare – antingen genom att lansera trossystem innanför nya murar (Paulus, Martin Luther, Karl Marx) eller öppna trossystem med den mänskliga förmågan att vidga horisonterna som enda begränsning. Av dessa senare har jag funnit ett antal som förkastar uppenbarelsen som grund för Guds existens men ändå söker behålla ett inslag av transcendent gudom i sina trossystem. Ytterst handlar det om ambitionen att finna utrymme för det andliga livet i en värld allt mer behärskad av en vetenskap som ser verkligheten genom helt andra glasögon.

När vetenskapen så småningom kom i konflikt med den rådande teologin gavs teologin tolkningsföreträde, inte sällan med hjälp av vapenmakt. Det blev livsfarligt att ifrågasätta Bibelns på uppenbarelsen grundade världsbild. Därmed blev det svårt för de religioner som har *Den heliga skrift* som utgångspunkt att ta till sig andra existentiella förklaringar, för judendomen och kristendomen till exempel att smälta samman med den grekiska filosofin. Enligt grekerna kan gudomen nås med förnuftets hjälp. Medan Aristoteles gud är medveten om den värld han skapat, är judendomens gud lidelsefullt engagerad i människornas liv. I den grekiska tankevärlden nås den sanna visheten med filosofins hjälp, enligt judisk tradition genom gudsfruktan. Medan den grekiska filosofin sätter människan i centrum för andligheten, förlägger judendomen tyngdpunkten till en utanförstående

gudom med vilja och förmåga att besluta. Den grekiska filosofin är därför i grunden oförenlig med de judeo-kristna religionernas väsen. Det hindrar dock inte vissa teologer att försöka förklara Guds existens utan hjälp av övernaturliga händelser. De tar avstånd från Bibeln som sanningsvittne men inte från närvaron av en gud. Det är om några sådana särskilt uppmärksammade religionsfilosofer och deras försök att befria religionen från sina myter som denna essä handlar.

Det är alltså tankearbetet bakom försöken att med bibe-hållandet av ett transcendent element skapa en världsbild anpassad till nya tiders krav som är det primära intresset i denna essä. Det är i det ingenmansland mellan vetenskapens kunskap och teologins dogmer vi till största delen kommer att befinna oss, inom filosofins domäner. När jag här nedan närmare presenterar fyra sådana tänkare (Maimonides, Spinoza, Mendelssohn och Buber) är det alltså deras bidrag till utvecklingen av ett mer rationellt gudsbegrepp jag är ute efter. De har alla det gemensamt att de är judar och att de i sitt nytänkande behåller sina fäders gud men ger honom ett nytt ansikte anpassat till en ny värld. Deras problem är inte Gud utan de läror om honom som strider mot förnuftet. Att jag ensidigt valt representanter för judendomen har naturligtvis sin bakgrund i min etniska hemvist men också i den filosof som förkroppsligar angreppen mot de judeo-kristna religionerna, upplysningsfilosofen François Voltaire (1694–1778). I sin kamp mot vidskepelse och fanatism dömer han ut den traditionella uppenbarelsereligionen. Han ser i kristendomen judars verk och därmed den yttersta grunden för sin kritik, de halsstarriga judarna som inte vill ge upp sin tro.

Visst ville de behålla sin tro. Men det har också funnits »moderna profeter« som såg sin uppgift i att anpassa tron till ett alltmer sekulariserat och intellektualiserat samhälle.

De hämtar sin inspiration ur en kultur där kunskap och bildning, religiös såväl som sekulär, är livets vägvisare och där ifrågasättandet, inte dogmen, är en levande tradition. Till dessa hör de ovan refererade filosoferna. För att riktigt förstå deras tankar har jag funnit det nödvändigt att placera in dem i den miljö i vilken de verkade. Deras ambitioner och verk blir närmast oförståeliga om vi inte ser dem i sitt historiska sammanhang. Eller i evolutionsbiologins termer: specifikationen av en viss gensammansättning blir ointressant om den inte sätts in sitt miljösammanhang. Min ansats blir därmed både idéhistorisk och analytisk.

En föregångare till dessa rebeller har jag funnit i Filon av Alexandria (ca 30 f.v.t. – 45 e.v.t.), samtida med Jesus men utan att i sitt författarskap nämna honom. I ett ambitiöst försök att förena judisk religion med grekisk filosofi konstaterar han att vi aldrig kan nå kunskap om Gud, »hans ofattbara essens«, bara om hans verksamhet, om »de förmågor« genom vilka han ger sig till känna för oss. Vi kan till exempel se Gud i universums ordning och i de välsignelser han skänker människorna men aldrig nå honom själv. Här finns en anknytning till Platons idévärld. Sinnevärlden är ett sken. Men människan kan genom träning lära sig leva i evighetens värld som är den enda verkliga. Liksom profeterna känner Filon Guds närhet och anger kontemperation som ett medel att med känslans och fantasins hjälp nå ökad kunskap om Gud. Det är alltså redan vid vår tideräkningens början vi kan finna tankegångar som ger andligheten ett utrymme utan att behöva låta den vila på andra bevis för Guds existens än de vi kan framkalla inom oss själva.

Även om Filon misslyckades med att övertyga sina trosfränder om att en syntes mellan judendomen och filosofin är möjlig, kom hans tankar senare att inspirera kristna teologer. Deras intresse för de grekiska filosoferna underlättades

av att de i dem hade starka meningsfränder, när det gällde faran av alltför stora individuella rikedomar och föraktet för krämare. Men en viss renässans för den hebreiska Bibeln har dock i senare tid följt visst avståndstagande från dess grekiska arv. Det har stått alltmer klart att kristendomens innersta väsen inte är förenligt med en på filosofi uppbyggd världsbild. Kanske var de kristna ledarnas intresse för de grekiska filosoferna dikterat av rädsla för att dessa skulle ta över tolkningsföreträdet i existentiella frågor. Men åtminstone i början torde deras intresse ha dikterats av ambitionen att i sin religion också införliva sådant som kunde göra den attraktiv även för den grekiska eliten.

### **Moses Maimonides (1135–1204)**

På min väg att finna efterföljare till Filon har jag stannat vid Moses Maimonides. Han får inte bara räknas som sin tids mest betydelsefulla judiske tänkare utan också som en av judenhetens största kulturpersonligheter. Framstående rabbin, filosof och samtidigt en judisk rättslärd gjorde honom till självskrivnen ledare för den egyptiska judenhet han levde i under större delen av sitt liv.

Jag bör här påpeka att Maimonides verk är skrivna på språk som jag inte behärskar, företrädesvis arabiska och grekiska. Jag är alltså beroende av sekundärmaterial i form av översättningar och analyser på västerländska språk. Moderna sådana finns nu att tillgå. Tre sådana böcker har varit mina huvudkällor Joel L. Kraemer 2008, Herbert A. Davidson 2005 och M. Friedländer 1904. Tilläggas bör också att dessa forskares arbeten kring Maimonides måste betraktas närmast som livsuppgifter.

För de flesta skriftlärdas judar världen runt var Maimonides känd för sitt filosofiska och religiösa nytänkande, om än inte överallt accepterad. Enligt dåtida judisk tradition hade han också ett borgerligt yrke. Han var en välrenommerad

läkare med sultanen och dennes hov som trogna patienter. Men hur kom det sig att »rätttrogna« rabbiner så sent som i slutet av 1700-talet betraktade hans skrifter som otillåten litteratur? Under sina religiösa och sekulära studier hade han stött på den konflikt mellan vetenskapens krav på verifierbarhet och religionens på myter uppbyggda världsbild som med tiden skulle utveckla sig till en strid på liv och död mellan forskarsamhället och de religiösa ledarna. Ett alltför tydligt ställningstagande för vetenskapen hade stämplat honom som en »säkerhetsrisk«.

För Maimonides var det otänkbart att lämna sina faders religion. I stället sökte han lösningen genom att omtolka de heliga skrifterna, Toran och Talmud. Inspiration sökte han i såväl grekisk som arabisk filosofi. Det är i sina försök att bygga broar mellan vetenskapen och tron som han försöker visa att den aristoteliska filosofin är förenlig med den judiska tron. Lån från den grekiska filosofin rättfärdigar han med att denna har sitt upphov i de gamla hebréerna och därmed är ett naturligt inslag i judendomen, en gammal myt som även anammats av islam. Härigenom intar han en plats som rebell i den judiska historien, och hans skrifter betraktades av rätttrogna judar som otillåtna eller i bästa fall mindre lämpade att sätta i händerna på det uppväxande släktet. Men trots sin öppenhet mot andra trossystem övergav Maimonides aldrig sin tro på den hebreiske guden, på att Toran var given av denne gud, att profeternas utsagor var sanna och att Moses inte bara var den förste utan också den störste av dem. Han ville bara finna en väg där hans vetenskapliga sinne kunde leva i harmoni med hans religiösa övertygelse genom att reformera, inte rasera sitt fädernearv. Det är i denna roll vi skall presentera honom.

Maimonides var född i början på 1100-talet i en välkänd judisk familj i Cordoba. Både på fädernet och mödernet kunde han uppvisa många framstående rabbiner. Större de-

len av sitt liv skulle han komma att leva i Fustat, då en förstad till Kairo. Hans vetenskapliga bidrag har en osedvanlig bredd men också ett stort djup. Hans kunskaper omfattade matematik, astronomi, logik, etik och politik. Hans bidrag till den medicinska vetenskapen studerades inte bara av samtida utan utgjorde under en lång följd av århundraden litteratur för medicinstuderande. Hans betydelse som rättslärd framgår av att han är en av de tjugotre jurister som med sina marmorporträtt pryder den amerikanska kongressens representanthus. Hans gärning utövas liksom av de flesta judar vid denna tid i en muslimsk miljö, först i Spanien och Marocko, sedan efter en kort tid i det av kristna fundamentalister behärskade Palestina och därefter i Egypten. I det senare tillbringade han sedan större delen av sitt verksamma liv. Familjens successiva förflyttning kan ses som en flykt från områden som behärskades av religiösa extremister, militanta islamister och kristna korsfarare. Det kanske mest påtagliga exemplet torde vara familjens utvandring från ett Andalusien som alltmer behärskades av de så kallade almohaderna, en berbisk stam ansluten till en mycket extrem form av islam. Valet att dö som martyrer för sin egen religion eller konvertera ersätts hos egyptierna med en tolerans hos de muslimska makthavarna som gör det möjligt att någrolunda öppet leva ett judiskt liv.

Men även här är den förhärskande religionen islam. Den muslimska kultur den ger upphov till genom sin påverkan på politiken, livsstilen, litteraturen, konsten och arkitekturen genomsyrar samhället. Men möjligheten till akulturation (*aculturation*) det vill säga för minoriteter att behålla sin egen religion och kultur var större i den muslimska världen än i den kristna. Samtidigt betraktades icke-muslimer som mindervärdiga folkgrupper och deras religioner som mindre betydelsefulla. Islam med Muhammed som lagstiftare hade gått segrande ur striden. Det skulle dröja ytterligare tre-

hundra år innan kristendomen försäkrat sig om tillräckligt stöd hos de politiska makthavarna för att åter våga ta upp kampen. För judarna stod en sådan lösning inte till buds. Efter det andra templet förstöring år 70 e.v.t. och Bar Kokhba-revoltens misslyckande år 135 e.v.t. gällde anpassning till de muslimska och kristna samhällena i form av akulturation som den mest vanliga strategin.

Med Maimonides kommer vi in i en tid då den islamiska världen överträffar Europa när det gäller lärdom och kulturell utveckling. Samtidigt såg såväl islam som kristendomen judendomen som en primitiv och förbrukad religion och judarna som överflödiga. På sin höjd kunde enligt kristna auktoriteter som St. Augustinus »de folk som mördat Kristus« ha ett existensberättigande för att bestyrka det testamente som förutsäger Jesus återkomst och kristenhetens slutliga seger. Men för att konsekvenserna av att förneka Jesus skulle bli uppenbara måste de leva i armod. Ingen period i judisk historia har dock betytt så mycket för utvecklingen av den judiska kulturen.

Andalusiska judiska intellektuella arbetade i en arabisk-islamistisk atmosfär som berikade den egna kulturen och stärkte banden till den, snarare än att låta sig assimileras in i en spansk-islamistisk kultur. Men samtidigt var lockelsen hos den islamska makten, den islamska kulturen och möjligheterna till ett bekvämare liv inom en mer skyddad befolkningsgrupp stark och därmed avfällingarnas skara ett problem. Till dessa hörde inte Maimonides. När trycket att konvertera blev för stort valde han att emigrera från Andalusien, först till Fez i Marocko och efter ett kort besök i Palestina till Egypten där han stannade i trettioåtta år. Det finns forskare som hävdar att Maimonides under det ökade hotet om utvisning från Spanien konverterade men samtidigt i hemlighet upprätthöll sin judiska tro, men det synes inte vara klarlagt. Att han i Egypten kunde leva som jude

och accepteras som sådan torde dock vara ställt utom allt tvivel.

Ett vanligt mönster för judiska intellektuella i Andalusien var att leva i sin egen kultur och samtidigt vara utbildade i något sekulärt yrke med anknytning till det kungliga hovets behov av läkare, rådgivare, översättare och diplomater. Även judar som känt sig tvungna att konvertera levde ofta i hemlighet kvar i sin judiska tradition. Det var denna form av bikulturell mångsidighet och socialt ansvar som stod modell för den unge Maimonides ambitioner. Och det är i denna dubbelroll, att vara jude på insidan och muslim på utsidan för att överleva och bibehålla sin position som prestigefylld dignitär vid det egyptiska hovet, som denne intellektuelle gigant på samma gång intensivt försvarar judendomen och har ambitionen att öppna för en mer revolutionär tolkning av grunderna för den.

Han vill förändra den från en religion med sina rötter i historiska händelser och uppenbarelser till en tro grundad på förnuftet, på naturens ordning och på kunskapen om denna. Vad Gud har åstadkommit är en fastare grund för hans närvaro än vad han påstås ha sagt. Naturvetenskapen och filosofin får ta över där teologin underkänns som medel att nå Gud. Men filosofi och religion utesluter inte varandra, hävdar Maimonides, de kompletterar varandra. Religionen är inte bara en mytisk tolkning av historiska sanningar. Den tar också över där vetenskapen nått sina gränser. Ingen filosofisk modell kan ge en rationell förklaring till hela universum. Det finns enligt Maimonides ett transcendent mysterium utanför förnuftet, som mänsklig intelligens kan nå bara som känslomässiga upplevelser genom till exempel naturens skönhet. I det gudomliga ser han »ett välordnat universum som styrs av en kosmisk intelligens lagar«. Han tar här ställning för monoteisterna mot dem som liksom epikuréerna hävdade att allt sker stokastiskt. Det är egentligen samma



debatt som i dag äger rum mellan intelligent design-anhängare och darwinister.

I ett av Maimonides viktigaste verk, *De förvirrades vägvisare*, uppmanas mänskligheten att leva med förnuftet som styråra och i enlighet med naturens lagar. Han bygger upp ett etiskt system i form av en terapi mot överdrivna behov, illusioner, falska normer och extrema värderingar. Det är inte i första hand gudomliga bud han anger som moralisk norm utan människans på eget omdöme grundade uppfattning. Denna grundsyn genomsyrar också *Kommentarer till Mishna* och Maimonides senare monumentala verk om judendomen, *Mishneh Torah* (Repetition av Toran). Här visar han hur rationellt utformade alla Torans bud framstår och hur i sista hand även mindre förståeliga krav har sin grund i förnuftet.

Boken är skriven på en hebreiska som var tillgänglig för den större delen av den judiska befolkningen. Författarens användning och utveckling av språket har inspirerat den hebreiske författaren Samuel Joseph Agnon som belönades med Nobelpriset 1966.

Medan de två sistnämnda skrifterna kan ses som en systematisering av den judiska lagen är den förra en radikaliserad tolkning av den och därmed orsaken till den opposition författaren mötte i judiska ortodoxa kretsar. Men den är också ett svar till den som känner sig »förvirrad« av motsatsförhållandet mellan Torans lagregler och filosofin. Att skänka lugn och harmoni åt såväl kropp som själ hos läsaren, genom att förklara lagens mening och filosofins natur och därmed eliminera all skräckinjagande vidskepelse, är ett viktigt syfte med Maimonides framställning. Ett annat att ge svar på den klassiska frågan om hur vi skall leva. Vi kan här skönja en början till upplysningen. Redan på 1100-talet lanseras alltså det tänkande som skulle ligga till grund för filosofer som Spinoza och senare upplysningsfilosoferna. Som religionsfi-

los of betraktades också Maimonides av sin samtid som den störste som judenheten någonsin uppvisat. »Från Moses till Moses fanns ingen lik Moses.« Men frågan är om det inte också gäller för tiden efter den senare Moses.

När Maimonides uttrycker kontroversiella frågor skriver han på ett språk som endast förstås av de mer lärda, ett slags arabiska med hebreiska bokstäver. Det är sannolikt av säkerhetsskäl som han inte använder ett språk som är tillgängligt för den stora massan, men också i den fasta övertygelsen att vanliga människor inte låter sig övertygas av komplicerade filosofiska resonemang. Det är till de troende med vetenskaplig utbildning han i första hand vänder sig, till dem som ser motsägelser mellan tro och förnuft och mellan tro och vetenskap. En uppdelning mellan två olika världar, mellan *mythos* och *logos* kan jag inte finna i Maimonides tänkande. Han väljer att i dessa konflikter stå på förnuftets och vetenskapens sida. Visdom är att förstå människans plats i universum, och för detta krävs kunskap om kosmos natur förvärvat på förnuftets grund.

Ett utmärkande drag för Maimonides är hans öppenhet för andra existentiella modeller, så som han möter dem i den grekiska och arabiska filosofin, och samtidigt hans fasthållande vid den judiska religionens trosläror. I sina kommentarer till Talmud till exempel, som kan ses som en personlig trosbekännelse, formulerar han tretton trosartiklar med en evig okroppslig och allseende Gud i centrum. Han fördömer alla föreställningar om en kroppslig Gud med mänskliga känslor. Detta kan inte vara den universella Gud han själv föreställer sig. Att dyrka en sådan produkt av den mänskliga fantasin vore en hädelse, hävdar han.

I denna anda blir Maimonides ett viktigt stöd för sina trosfränder i moraliska frågor. Och i sitt arbete med att systematisera innehållet i Talmud underlättar han för dem som vill tränga in i och förstå den rabbinska judendomen. Samti-

digt som han tar sin utgångspunkt i den judiska lagen är han inspirerad av grekisk filosofi och muslimsk rättsvetenskap. I sina försök att överbrygga förhållandet mellan judendomen, filosofin och vetenskapen låter han bibliska figurer som Abraham och Moses framträda som filosofer. Även profeterna betraktas som filosofer med förmåga att transformera komplicerade koncept till bilder och visioner. Dessa symboler kommuniceras genom myter och ritualer. Religionen blir därmed en imitation av filosofin tillgänglig för en större allmänhet. Maimonides kan i sitt tänkande lika gärna tas som en arabisk/muslimsk filosof.

I Maimonides bundenhet till sina fäders religion och dess morallbud ser jag en ambition att inte äventyra den världsbild som var det sammanhållande kittet för ett folk i förskingring men också en respekt för fädernas existentiella visdom byggd på tusentals år av erfarenheter, diskuterade och nedtecknade i de heliga skrifterna. Även för upplysningsfilosoferna med deras betoning av förnuftet som styråra tedde sig religioner med en transcendent gudom som ett nödvändigt villkor för att hålla massorna i »herrans tukt och förmaning«. Människorna ansågs helt enkelt inte vara mogna för en övergång till en på det egna förnuftet grundad etik och moral.

I sina filosofiska arbeten ger sig Maimonides större frihet. Här var säkert risken mindre både att förvirra relativt outvecklade hjärnor och att stöta sig med andra religiösa makthavare.

Från den unge Maimonides kan vi hämta en liberal syn på vem som skall betraktas som avfälling och därmed bli föremål för exkommunicering. Den som frivilligt övergår till islam är att betrakta som förlorad, under det att den som tvingas till konvertering och i hemlighet söker behålla sitt förhållande till judendomen inte bör uteslutas ur den judis-

ka gemenskapen. Hos den mogne lagtolkaren och filosofen kan vi också finna en för tiden radikal syn på frågor som kvinnans ställning, aborter, barnbegränsning och rätten till självmord. Vidare, vad som är gott och ont bestäms inte av något utanförstående väsen utan av människorna själva genom deras samhällsbyggnader. Denna avvikelse från tidens konventionella syn måste betraktas som förvånansvärt radikal för att inte säga farlig.

Vi har konstaterat att Maimonides tvingas leva i två världar samtidigt, i Torans andliga värld och i en profan, där visheten står högst bland dygdena. Hans ambition att göra de judiska heliga skrifterna tillgängliga även för andra än rabbiner är hans kanske viktigaste bedrift inom det religiösa livet. Det gällde att rädda det judiska från att försvinna in i en allt mer dominerande muslimsk kultur. Han står här inför samma dilemma som den attraktiva grekiska kulturen tidigare utgjort, och liksom senare i 1800-talets Europa, när det gällde den tyska kulturens starka inflytande på judiskt tänkande.

En viss dikotomi kan vi skönja i Maimonides verk. Den kan förklaras med rädslan för att låta alltför radikala förändringar störa förhållandet till de muslimska makthavarna och för att krångla till det för den majoritet av sina trosfränder som i det bestående såg sin trygghet och identitet. Samtidigt söker han ett uttryck för sitt religionsfilosofiska nytänkande men i former som minskade tillgängligheten till det fåtal som hade möjlighet att tillägna sig hans visioner. Med dessa lägger Maimonides grunden för ett på förnuftet och med intellektet baserat existentialistiskt tänkande. Fädernas gud är fortfarande med på vagnen men i en annan skepnad, ett okroppsligt väsen vars existens legitimeras med universums evighet. Och att han är nåbar för var och en framgår av ett i *De förvirrades vägvisare* avslutande poem:

*God is very near to everyone who calls,  
If he calls truly and has no distractions;  
He is found by every seeker who searches for him,  
If he marches toward him and go not astray.*

Det är inte i första hand till rabbinerna som Maimonides riktar sitt budskap utan till lekmän med intresse för och förmåga att ta till sig innehållet i de heliga skrifterna. Dessa kan tolkas på två nivåer, en mer djupgående och en ytlig. De kan liknas vid ett äpple överdraget med ett silverfiligran, där man genom hålen kan se guldets skimra. Innan Maimonides försök att formulera ett gudsbegrepp acceptabelt för filosofer och vetenskapsmän, tas över av upplysningsfilosoferna skulle en annan judisk filosof av världsformat träda in på arenan i hans anda, Baruch Spinoza.

### **Baruch Spinoza (1632–1677)**

Spinoza är den ädlaste och mest sympatiska av våra stora tänkare, skriver filosofen Bertrand Russel. Det finns andra som nått högre, men från moralisk synpunkt står han högst. Han befriade filosofin från inslag av mystik och öppnade vägen för en vetenskap på rationalitetens grund. I min värld gav han filosofin ett nytt ansikte, och han uppfyller också rekvisiten för en modern profet. Han är en förnyare, en fritänkare, som utan hänsyn till sin personliga säkerhet går till storms mot den stagnation och vidskepelse, de fastlåsta dogmer och obsoleta regelverk som präglade tidens religiösa liv. Han förebådade ett nytt tänkande men utan att göra sig av med sina fäders Gud. Han gav denne ett nytt ansikte, som blev ett riktmärke för den progressiva kulturelit som under upplysningens baner skulle föra mänskligheten vidare. Därmed skapade han också förutsättningarna för judisk emancipation, det vill säga för de judar som ville integrera sin kultur och sin religion i upplysningens Europa.

Spinoza var en stark motståndare till det judiska etablissemanget och egentligen till varje världsbild som byggde på en dogmatisk tolkning av heliga skrifter. Den religiösa tron har blivit en »blandning av godtrogenhet och fördomar«, hävdar han. I filosofin, inte i teologin, ser han sitt verktyg att nå existentiell klarhet. Dess begränsningar söker han överbrygga med hjälp av en egen metafysik. Han söker grunda sin tro på förnuftet och framför allt på logiken och blir därmed en föregångare till upplysningen, i själva verket en av dess mest radikala tillskyndare. Spinozas historiska betydelse ligger enligt idéhistorikern Carl Rudbeck främst i hans förmåga att skapa ett nytt intellektuellt klimat. Inflytelserika uttolkare började ifrågasätta religionen, monarkin, adeln och hela det privilegiesamhälle där en liten grupp ansåg sig ha medfödd rätt att terrorisera och suga ut folket.

Spinozas budskap är att den enskilde individen med hjälp av sitt eget förnuft skall vara »fri att själv välja grunden för sin tro och var och en skulle då lyda Gud fritt av eget hjärta, medan ingenting skulle påbjudas av offentliga myndigheter, utom rättvisa och välfärd«. Han var föregångare till sekularismen. Kyrkor skulle inte byggas med offentliga medel. Kungen tillerkändes dock rätten att i sitt slott få ha ett eget kapell. Spinoza var också föregångare till liberalismen och en av de första som på allvar vågade kritisera Bibeln. Han såg i dess innehåll en samling sagor, myter och fabler, författade av människor vid olika tidpunkter och med olika mål. Bilden av den fattige, klene linssliparen, inneboende i ett hyresrum belamrat med böcker och manuskript, ivrigt arbetande med idéer och teorier, som han obevekligen trodde på, och dessutom djupt engagerad i sitt lands och Europas politik, har aldrig slutat att fascinera.

Spinoza förnekade inte Gud men ansåg inte Toran given av denne Gud. Bibeln är ett verk av människor och dess lagar ett försök till social ingenjörskonst. Människors själar

är svåråtkomliga för kontroll genom världsliga furstar. Därremot kan de förslavas av vidskepelse. Och en sådan kan upprätthållas genom en auktoritär kyrklig rättsordning i samband med ett omfattande system av välgörenhet. Så utövade enligt Spinoza kyrkan och synagogan sin makt över den fattiga befolkningen. Trons myter och symboler var till för dem som inte förmådde att med intellektets hjälp se Gud i naturens lagar. Med en form av panteism söker Spinoza lösa filosofins och vetenskapens krav på verifierbarhet utan att helt lämna sina fäders uppfattning om en transcendent gudom. Han ser Guds existens som nödvändig för att vi skall kunna dra slutsatser om verkligheten. Men genom sin tolkning av gudsbegreppet bryter han öppet mot såväl judendomens som kristendomens lärosatser. Trots Spinozas ställning som beundrad filosof såg sig den judiska församlingen tvungen att bannlysa honom, inte bara för det inflytande han kunde få på det egna folket utan också i rädslan för det protestantiska värdfolkets reaktioner. Judar var ju ännu inte nederländska medborgare. En ohelig allians mellan Gud och Mammon karaktäriserade makten. Det gällde att hålla sig vän med medlemmarna i den penningstinna och maktfullkomliga oligarki som styrde landet med en även för tiden ovanlig hårdhet.

Spinozas familj hade flytt undan inkquisitionen i Spanien och bosatt sig i Holland. Han uppfostrades på traditionellt judiskt sätt med studier av Toran på hebreiska som den viktigaste källan till lärdom. Varken innehållet i judendomens ortodoxa former eller de svar han fick av sina lärare på sina frågor kunde tillfredsställa honom. Försök att få honom att hålla sina tvivel hemliga hade ingen framgång och efter ett misslyckat försök att mörda honom uteslöts han från den judiska församlingen med hjälp av en fruktansvärd förbannelse. Härefter bodde han först i Amsterdam och sedan i

Haag. Han livnärde sig på att slipa glaslinser men sökte stillheten för att så mycket som möjligt kunna ägna sig åt sitt tänkande. Oberoendet var hans starkaste behov. Han sökte för sitt och mänskligheten behov en inre skönhet och inte mer av materiella ting än vad som var ovillkorligen nödvändigt för uppehållet. Han var alltså varken någon gudlös egoist eller överdriven materialist, dåtidens definition på ateist, vilket var något av det värsta man kunde beskyllas för. Hans profetiska gärning beskrivs av den judiske författaren Heinrich Heine sålunda:

Det kan konstateras att Spinozasandel var oklanderlig och lika ren och fläckfri som hans frände Jesus. I likhet med denne fick han lida för sin lära, och liksom han bar han törnekronan. Överallt där en stor ande uttrycker sina tankar finns Golgata.

Säkert var provokationen medveten och riktad mot Spinozas mäktiga vedersakare. Vid fyrtiofem års ålder dog Spinoza i lungdot.

Spinozas tänkande redovisas i huvudsak i tre skrifter *Tractatus Theologico-Politicus*, *Tractatus Politicus* och *Etiiken*. Den sistnämnda utgavs postumt. Den förstnämnda är en blandning av bibelkritik och samhällsfilosofi, den andra endast samhällsfilosofi. Det är i den tredje som han mer utförligt redovisar sin kritik mot uppenbarelsereligionerna och sitt förhållande till Bibelns Gud. Det är också här han vill visa att Bibeln kan tolkas på en mer förnuftsmässig grund.

Innan vi ger oss in på denna religionsfilosofiska del av hans verk vill jag nämna två hörnpelare i hans samhällsfilosofiska tänkande. Han hävdar att det i naturtillståndet inte finns något som är gott eller dåligt, rätt eller orätt. Sådana termer får mening bara i ett mänskligt samhälle. Det blir alltså förnuftet eller om vi så vill intresset hos dessa människor, inte någon gudomlig makt, som avspeglas i regelsystemen. Spi-



nozas samhällsfilosofi följer i stort Hobbes, men till skillnad från denne förordar han demokratin som den »naturliga« styrelseformen. Det sekulära samhället får sin utformning genom att kyrkan helt och hållet underordnas staten. Vidare framhåller han tankefriheten som en medborgerlig rättighet, en rättighet som inte kan överföras på de styrande vare sig inom politiken eller inom det religiösa livet.

Redan i sitt samhällsfilosofiska tänkande är han alltså på krigsstigen mot den kyrkliga överhögheten.

Det är i *Etiken* Spinoza behandlar de religiösa och moraliska problemen. Han söker vägen till ett liv i andakt och hängivenhet åt det goda. Han ser Guds existens som nödvändig för att förklara verkligheten. Med Gud förstår han »ett absolut oändligt väsen, det vill säga en substans bestående av ett oändligt antal attribut, av vilka vart och ett uttrycker en evig och oändlig essens«. Vår vetenskapliga förståelse av världen visar att den styrs av orubbliga lagar. För Spinoza är Gud summan av alla dessa tillvarons eviga lagar.

Att tala om Guds verksamhet i världen är ett sätt att beskriva de kausala livsprinciperna. Gud uppenbarar sig i den naturliga ordningen men befattar sig inte med mänsklighetens agerande och framtid. Allt i denna ordning fortskrider i all evighet.

Med hjälp av matematiska och geometriska metoder söker Spinoza beskriva sin vision av utvecklingens nödvändighet och fullkomlighet. Mot Gamla Testamentets fruktan för straff och fördömelse som grund för gudstron ställer han kunskapen om Gud, det vill säga naturen i dess hela vidd, en gudstro som inte kräver några riter eller ceremonier. Att veta och förstå blir för Spinoza liktydigt med kärleken till Gud. När vår insikt om hans verk fördjupas förstärks denna kärlek. Och denna insikt kan endast nås genom att vi handlar i enlighet med Guds lagar som de kommer till uttryck i den naturliga ordningen, i vilken vi ingår.

Detta synes mig vara det mest centrala i Spinozas gudsbegrepp. Människans befrielse från fördomar, vidskepelse och yttre tvång genom kunskap och insikt är ett bärande tema genom hela Spinozas författarskap och med sin tyngdpunkt i *Etiken*. Härigenom blir han föregångare till det bildningsideal som hos främst överklassen under 1800-talet blir ett komplement och i många fall substitut för de traditionella religionerna.

Bibelns texter ser Spinoza inte som källor för uppenbara sanningar utan som dokument över föränderliga sociala och politiska institutioner. De bör analyseras med samma metoder som tillämpas i annan humanistisk forskning. I den traditionella frågan om kyrkans uppdelning av mänskligt liv i ande och materia, i själ och kropp, framför han en teori som jämför det andliga och det materiella. Psykiskt och fysiskt blir de till två aspekter på samma fenomen. I sin förlängning leder tanken till frågan om människans fria vilja. Vi tror oss handla fritt, menar Spinoza, när vi bara är okunniga om orsakerna till vårt handlande. Allt som sker är ett uttryck för Guds outgrundliga natur, och det är en logisk omöjlighet att något skulle kunna ske annorlunda än det gör. Denna avancerade determinism är det nog många Spinoza-beundrare som haft svårt att förlika sig med. Betraktelsesättet öppnar för frågan hur vi skall hantera skuld och ansvar. Det kan till exempel inte förenas med läran om synden och förtappelsen. Detta var också en av orsakerna till att hans läror väckte sådan avsky hos de ortodoxa kristna.

Allt måste bevisas enligt Spinoza. Men han använder sig av en bevisning som är hämtad från Euklides och bygger på axiom och slutledningar, ett slags geometrisk metod, där världens och människans natur kan logiskt härledas ur självklara axiom. Naturens bok är ju enligt Galilei, en man Spinoza mycket beundrade, »skriven på matematiskt språk«. Denna för Spinoza grundläggande metafysik är oförenlig

med den moderna logiken och den vetenskapliga metoden. Naturlagarna kan vi komma åt i första hand genom iakttagelser, inte enbart genom slutledningar. Fakta måste empiriskt beläggas, inte konstateras genom resonemang.

Enligt Spinoza utgör världen som helhet en enda substans, där ingen del kan existera utan samband med helheten. Allt existerar till följd av en evig nödvändighet. Med denna tes som utgångspunkt kan människan uppnå sinneslugn, även om vägen dit inte är lätt att forcera. Den rationella ansatsen i Spinozas världsbild övergår ibland i mystik och i känslan av att vi med förnuftet inte kan förklara allt. Intuitiv och spontan kunskap blir för Spinoza viktigare än mödosamt insamlade fakta, när det gäller att förklara Guds närvaro. Kanske kan vi se Spinozas metafysik som ett försök att beskriva världen med hjälp av ett collage ur vilket vi kan hämta tröst och inspiration. Vi måste lära oss att leva med det oförklarliga.

Men även om vi bortser från metafysiken i Spinozas resonemang kan vi lära av hans etik, ett slags moralfilosofiska traktater om hur vi kan »föra ett ädelt liv« även med insikter om den mänskliga förmågans begränsning. Enligt Spinoza kan all synd förklaras med människors okunnighet. Så till exempel beror »kriminalitet, förräderi och krig« inte på enskilda personers större ondska utan på dålig organisation av samhället. Han vill »förlåta dem, ty de veta icke vad de göra«. Och i helheten finner han ett sätt för den enskilde individen att förstå och bli tröstad när hon drabbas av olyckor. I denna helhet finner han sin Gud.

Det är lätt att förstå att en person med i förhållande till kyrkan så avvikande åsikter måste hamna i dess »svarta bok«. Han bryter mot föreställningen om en personlig Gud och gör honom i stället identisk med allt som existerar. Naturens lagar, inte Toran, blir Guds lagar. Spinoza utvecklar en kritisk liberal teologi och betonar tolerans och yttrande-

frihet. Religioner skall kunna kritiseras men också respekteras.

Också i judiska kretsar, långt efter Spinozas död, utgjorde hans skrifter förbjuden litteratur. Han fördömer ju en judisk identitet grundad på utvaldhetstanken och den mosaiska lagens gudomlighet och sätter i dess ställe inte en stat utan en egen nationell och kulturell identitet inom ramen för den sekulära multikulturella staten. En »reformator« väntade dock i kulissen och skulle träda fram med just en sådan modell för en mer liberal syn på judendomen och på judiskt liv i diasporan inspirerad av såväl Maimonides som Spinoza.

### **Moses Mendelssohn (1729–1786)**

I böcker om filosofins historia kan vi vara säkra på att finna ingående beskrivningar av Spinozas bidrag. Ofta får vi också ta del av Maimonides religionsfilosofi. Moses Mendelssohn däremot nämns bara i förbigående ofta tillsammans med någon annan filosof till exempel Immanuel Kant. Trots det har Mendelssohn sin plats i min samling av rebelliska nydanare. Om Spinoza kan betraktas som föregångare till upplysningens krav på modernisering av det ortodoxa och doktrinära antika gudsbegreppet symboliserar Moses Mendelssohn frukterna av detta arbete.

Även för Mendelssohn kunde Gud nås med rationella argument. Han såg ingen skillnad mellan den värld som uppenbarar sig i Den heliga skrift och den människan kan nå med förnuftets hjälp. Han intog en central position i Haskala (ordet betyder »förnuft« eller »intellekt« på hebreiska) en rörelse för de judar som ville integrera sin religion och kultur i upplysningens Europa. Genom sitt arbete för en mer förnuftsmässig tolkning av judendomen med tonvikt på dess betydelse för etik och moral blir han en vägvisare för judiskt medlemskap i det omgivande samhället. Mendelssohn var väl förtrogen med Maimonides och Spinozas

arbeten, och liksom de behåller han sina fäders Gud men utan att binda honom till Bibelns utsagor.

Om införandet av *Code Napoléon* var det yttre tecknet på en ny tid för judiskt liv i Europa, kan Moses Mendelssohns inträde i det tyska kulturlivet betraktas som början på en inre uppgörelse. I sin rabbinska, formaliserade tolkning avspeglade tidens judendom behovet av identitetsmarkering i en miljö av förtryck och förödmjukelse. Situationen kan illustreras med den fjortonårige Mendelssohns ankomst till Berlin 1743. Under fem–sex dagar hade han vandrat den cirka femton mil långa vägen från sin hemstad Dessau för att nå den preussiska huvudstaden och förena sig med sin tidigare lärare rabbinen Fränkel, som nu hade blivit överrabbin i Berlin. Han befann sig nu vid den enda port till staden genom vilken judar (och boskap) tilläts passera. Det var en liten undernärld puckelryggig pojke, med sina få ägodelar i en axelväska, som försökte övertyga portens väktare att han inte kommit till Berlin för att driva handel utan för att studera. Judars uppehåll i den preussiska huvudstaden var hårt reglerat, särskilt när det gällde gårdfarihandlare. En och annan judisk studerande kunde dock få tillstånd att vistas i staden.

Att Mendelssohn tillhörde dem kan utläsas av ett bevarat protokoll över inpasserade: »I dag passerades porten av sex oxar, sju svin och en jude.«

Omständigheterna vid Mendelssohns passage in till den preussiska huvudstaden kan betraktas som en illustration till den tyska omvärldens syn på judar. Samtidigt visar hans position som judisk studerande i Berlin de inre svårigheterna för judisk emancipation. Om Mendelssohn för sin lärare och mentor visat sitt intresse för annat än de heliga skrifterna, till exempel ertappats med att läsa en bok på tyska eller bara med innehavet av en sådan, kunde han befara att bli utestängd från seminarierna och därmed förpassad ut ur

Berlin. Det var vad som hände en av Mendelssohns kamrater som ertappades med innehavet av en tysk bok lånad från Mendelssohn. Trots intensiva försök lyckades Mendelssohn inte upphäva hans »deportering«.

Men trots farorna med sin förflyttning från Dessau till Berlin tar Mendelssohn steget ut ur det medeltida gettots insulära miljö. Kanske har han stöd i den relativt upplyste despoten Fredrik II:s nya regim, som medför att förnuftet får allt större betydelse för beslutsfattandet på det övernaturligas (transcendentas) bekostnad. Enligt kungen är alla religioner lika falska och politiskt lika användbara. Och för första gången i europeisk historia deklarerar ett statsöverhuvud att alla religioner måste tolereras.

Mendelssohn utbildning var uteslutande religiös. Hans språk var hebreiska och jiddisch, och han kunde vid sin ankomst till Berlin varken tala eller läsa tyska. Tjugo år senare är han en välkänd tysk filosof, språkvetenskapare och litteraturkritiker. Hur kunde det ske? Judiska församlingsmedlemmars kontakter med filosofin och det sekulära tyska samhället bevakades svartsjukt av rabbinerna. Obemedlade judiska studenters möjligheter inskränkte sig till Maimonides försök att förena judisk religion med grekisk filosofi. Och även denna tidigare förbjudna litteratur behandlades med stor försiktighet. Mendelssohn fick hjälp av mer lyckligt lottade trosfränder vars föräldrars frisinne och ställning möjliggjorde för deras barn att ta del av sekulära studier i tyska skolor. Men steget in i den europeiska kulturen kunde han ta på riktigt först när han bytt ut sina religiösa studier hos rabbinerna mot en ställning som informator till sonen hos en välbärgad sidenfabrikör. Säkert visste fabrikören vad han gjorde när han hyrde in Mendelssohn i stället för en traditionell talmudist som sin sons lärare.

Det var nu hela den litteratur som bygger upp upplysningsfilosofin blev tillgänglig för Mendelssohn och san-

nolikt också för hans elev. Han var och förblev under hela sin verksamma tid självlärd, en intellektuell frilansare som sökte sin judiska identitet genom undervisning och författarskap utan anknytning till någon skola eller universitet. Sin bärning fick Mendelssohn genom att först arbeta som bokhållare åt sidenhandlaren och sedan som hans partner. På sitt författarskap och sin ställning som en av samtidens främsta intellektuella kunde han sannolikt inte ha livnärt sig. Som jude hade han inte möjlighet till arbete inom det offentliga. Sin ställning som framgångsrik affärsman behöll han livet ut. Han är en tidstypisk judisk kulturpersonlighet i den meningen att han tvingas kombinera rollen som »skriftlärd« med ett borgerligt yrke.

Samtidigt hade han sin ideologiska tillhörighet i upplysningsfilosofernas värld. Han är väl förtrogen med antikens filosofer och John Lockes politiska filosofi. I Immanuel Kant ser han en samtida stimulerande tänkare och »konkurrent«. Och det är sannolikt också hos denne han hämtar sin uppfattning att människan har en fria vilja och att moralen har sin grund i människornas förnuft.

Mendelssohn hyste ingen lidelsefull tro men ansåg ändå att livet utan Gud skulle vara meningslöst. Liksom Spinoza mötte han motstånd hos judendomens mer ortodoxa representanter, företrädesvis rabbiner som såg sin ställning och Talmuds tolkningsföreträde hotade. Särskilt upprörda var de över Mendelssohns förklaring att bibeltexter som inte överensstämde med förnuftet inte behövde tolkas bokstavigt. En symbolisk tolkning kunde räcka. Alltsedan Maimonides hade rabbinerna bekämpat denna åsikt. Nu varnade de för att den kraft som hållit det judiska folket samman i tusentals år, samhörigheten genom den gudomliga utvaldheten, skulle svepas bort genom sekularisering och blandäkenskap. Denna opposition hade följdriktigt sitt högsäte i de östeuropeiska bosättningsområdena med sina fattiga, för-

tryckta och dåligt utbildade judiska befolkningar. Genom invandring från dessa områden hölls detta motstånd vid liv.

Genom sin stora bildning och förmåga att hantera det tyska språket blev Mendelssohn en populär figur även inom icke-judiska kretsar. Hans förmåga att bidra till den tyska kulturen utan att ge upp sitt judiska arv, den judiska andens rätt att existera vid sidan av andra trossystem, beundrades av många av samtidens icke-judiska kulturpersonligheter, däribland filosoferna Emanuel Kant och Johann Gottfried von Herder samt Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) och andra prominenta författare som arbetade i upplysningens anda.

När vi talar om upplysningens anda menar vi detta tänkandes inverkan på ekonomin, politiken och religionen. Förnuft, tolerans och personlig frihet är hörnstenar i upplysningsfilosofernas tänkande och utgör kontraster till innehållet i tidigare tanke-system. I liberalismens namn kämpade sig dessa tankar fram till en mer allmän acceptans i Europa men inte utan starkt motstånd. Vi kommer att finna många judar på barriaderna för denna befrielse från det förgångna. Om Kant vid tiden för Mendelssohns verksamhet var upplysningens filosofiske talesman i Tyskland, så var hans gode vän Lessing dess litterära uttolkare. Tillsammans med Lessing arbetade Mendelssohn för allmän religionsfrihet. »Ingen religion har monopol på sanningen. Skilda religioner uttrycker en och samma grundstämning på olika sätt.« Hos Lessing kommer dessa tankar bland annat till uttryck i enaktaren *Die Juden* och den dramatiska dikten *Nathan der Weise*). Lessings påstående att judar är likvärdiga med andra människor väckte stor förvåning bland icke-judar.

Mendelssohns insatser som filosof och religiös reformator gav honom epiteterna den tyske Sokrates och den judiske Luther. Och för hans försvar av den upplysta och sekulära staten placerade den franske filosofen Mirabeau honom på



samma piedestal som författarna till den amerikanska konstitutionen.

Trots denna berömdhet stryker kungen av Preussen, Fredrick den Store, hans namn från vetenskapsakademiens lista över rekommenderade nya medlemmar. Brutalt blir han påmind om att han fortfarande är gettojuden Mosche från Dessau. Hans förhoppningar om att kunna leva som fri medborgare i den fria andens rike grusas. Han blir handgripligen varse den ödesgemenskap som tvångsmässigt för-enar alla judar. Det kungliga pennstrecket över hans namn på akademiens lista verkar på honom som en maning: »Du kan inte vinna inträde i den preussiska akademien. Du är en stor tänkare. Du är det tyska språkets mästare. Du är en fläckfri karaktär och en god människa. Men du är jude. Det är en fläck, som ingen vishet, ingen själsadel, intet språkmästerskap kan tvätta bort.«

Lika förödmjukad kände sig Mendelssohn inför kungens behandling av hans ansökan om status som skyddsjude, något som vanligen endast beviljades judiska familjer med större förmögenheter. Det handlade inte om medborgerliga rättigheter utan egentligen bara om ett mindre godtycke från administrationen när det gällde beviljandet av uppehållstillstånd. Efter många turer erhöll Mendelssohn ett godkännande men bara för sig själv, inte för sin familj, som vid hans död omedelbart kunde förpassas ut ur såväl staden som landet.

Vad Mendelssohn säkert förstod var att omvärldens respekt för honom inte gällde hans ställning som den mest kände och berömda juden i Europa, snarare tvärtom. Den icke-judiska omvärlden höll honom för en begåvad person vars exceptionella framtoning också innehöll ett visst mått av judiskhet. Bland upplysningens representanter var en sådan attityd inte en helt ovanlig när det gällde framstående judiska tänkare som till exempel Spinoza. Tidens på fördo-

mar grundade förakt och rädsla för det judiska tog sig ett spektakulärt uttryck i det negativa mottagandet av Lessings pjäs *Nathan der Weise* (1841). Som förebild till den vise och noble Natan använder författaren Mendelssohn som modell. Med scenen som predikstol ger han uttryck åt upplysningens ideal – tolerans, broderskap och humanitet – och åt religionernas lika värde. Den tyska premiären ägde rum i Berlin. I Wien och Frankfurt fick pjäsen inte uppföras. Den betraktades av många som en förolämpning mot den tyska och kristna anden. Den bild av en judisk köpman som allmänheten under Lessings tid omfattade överensstämde med all sannolikhet mer med Shakespeares Shylockfigur i *Köpmannen i Venedig* än med Lessings lärdomsfulle och godhjärtade Nathan. Det kan ha bidragit till svårigheterna att få pjäsen accepterad.

Mendelssohn är en av de första och mest betydelsefulla, när det gällde att söka överbrygga de sociala och kulturella barriärerna mellan judar och tyskar, och han blir därmed genom sitt arbete en vägvisare för judisk emancipation i Europa. Från vår utgångspunkt är det viktigaste i Mendelssohns budskap hans ställningstagande i religiösa frågor och då framför allt judendomens ställning. Hans stora ambition var att avsluta judendomens långa sociala och intellektuella isolering och samtidigt göra judendomen känd och respekterad. I detta syfte gjorde han en översättning av den hebreiska Bibeln till tyska och i sin kanske mest betydelsefulla religionsfilosofiska skrift *Phädon oder über die Unsterblichkeit der Seele* (1767) ställer han Bibelns uppenbarelsetro mot en världsbild grundad på förnuftet. Mot denna bakgrund gällde det nu att genom modernisering och upplysning söka klargöra de unika och universella värden som han så intensivt kände fanns i den judiska religionen och traditionen. Samtidigt måste han finna en ny kulturell och historisk identitet för det judiska folket. Upplysningens

idé om naturrätten och människans natur hade ju gjort den religiösa identiteten sekundär i förhållande till människans ställning som individ.

Den rabbiniska gettotraditionen med sitt föräldrade och intrikata regelsystem betraktades av många judar som ett fossil. Men samtidigt kände de att i dess kärna fanns en mänsklig kraftkälla som inte fick gå förlorad. De instämde i Moses Mendelssohns uppfattning om integrationens villkor. Den skulle bli en befrielse på två fronter, en inre mot den rabbiniska gettojudendomens teologiska och kulturella förstening och en yttre mot den kristna omvärldens förtryck och restriktioner. Judarna skulle på en och samma gång förnya sig själva, sin kultur och sin religion och bli likaberättigade medborgare.

Det ena hängde ihop med det andra. Judendomen skulle bli respekterad som religion och juden som människa. Mendelssohn sökte acceptans för den judiska människan, inte bara tolerans. Han ville visa att man kunde vara både praktiserande jude och upplyst tysk. Varje jude måste därför vara tvåspråkig. Utan kunskaper i hebreiska skulle judar inte kunna upprätthålla sin ställning som en särskild etnisk grupp, och utan kunskaper i tyska skulle de förbli främlingar i all framtid. Det var alltså en form av integration syftande till vad som brukar kallas ackulturation han sökte, inte en fullständig assimilering. För sina krav på allmän religionsfrihet, särskilt utvecklade i skriften *Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum* (1783), hade han stöd och beundran från många icke judiska kulturpersonligheter, bland vilka han kunde räkna in Goethe och Kant. Dennes och många andra tyskers påfallande stora intresse för upplysningens syn på religionsfriheten kan förklaras med erfarenheterna från de destruktiva religionskrigen. Med reformationen splittrades den västerländska kristendomen. Två olika uppfattningar om vad som konstituerar det

goda samhället kämpade nu om makten. Ett religionskrig utbröt och kulminerade i trettioåriga kriget. Parterna, katoliker och protestanter, insåg nu att ingendera kunde vinna en avgörande seger. Med den westfaliska freden fastställdes alternativet, fredlig samexistens.

Snart skulle svagheterna i Mendelssohns program visa sig. Kunskapstörsten hos de tyska judarna var inte att ta miste på. Men alla var inte beredda att förena den tyska kulturen med judisk tradition, och allt fler var villiga att offra sin tro för en inträdesbiljett till det nya. Och hur reagerade omvärlden på de olika ansatserna? Här låg i själva verket grunden till integrationens misslyckande. Men dörren till en på förnuftet grundad judisk tro hade öppnats för att så bibehållas under det dramatiska skede i judisk historia som följde.

Mendelssohn har kritiserats för att inte gå tillräckligt långt i sin bibelkritik och för att han behåller ett transcendent gudsbegrepp. Många föredrar Kant. Men då har man kanske inte förstått Mendelssohns position. Som jude måste han vara försiktig både utåt i förhållande till kyrkan och inåt i förhållande till sina skeptiska trosfränder. Mendelssohns ambition att med bibehållande av judendomens grundläggande moraliska kärna anpassa den till ett liv utanför gettot krävde en balansgång. Han är en förnyare, en reformator, inte som Paulus en grundare av en helt ny religion. Hans Gud talar till oss genom människans förnuft. De levnadsregler som detta samtal ger upphov till är inte statiska. Han ger oss en Gud som låter sig resoneras med.

### **Martin Buber (1878–1965)**

En värdig representant för ljusbärare med ambitionen att rädda andligheten undan religionernas förstelning i modern tid har jag funnit i filosofen Martin Buber. Tack vare Dag Hammarskjölds dokumenterade intresse för honom har flera av hans viktigaste tankebyggnader översatts till svenska.

Även för Buber är den moraliska kärnan religionens *raison d'être*. Hans strävan är judendomens moraliska förnyelse och därmed hela mänsklighetens förädlande genom förverkligandet av det gudomliga i den mänskliga gemenskapen. Religionen, eller egentligen andligheten, är för honom en fortlöpande process. Som höjdpunkter i denna process ser han profetismen, talmudismen, Spinozas arbeten och chassidismen, medan tider då det religiösa ceremoniellet upphöjs till mål, till exempel gettotiden, betraktas som perioder då dynamiken i processen förlorats. För Buber är dialogen *mellan* människor fundamental. Den är vägen till förståelse av människans förhållande till Gud eller egentligen andlighetens förutsättning. Häri ligger också den djupa skillnaden i att betrakta sin medmänniska som verktyg för egna mål jämfört med att se henne som en levande och jämlik motpart. Detta är grunden för Bubers berömda »Jag och Du-begrepp«. Människan har enligt Buber en själ. Den reflekterar individens kulturella arv. Hos den individuella juden speglar denna ande det judiska folkets kollektiva själ innefattande 4 000 år av judisk historia. Den hebreiska Bibeln är enligt Buber en sammanfattande bekräftelse på det judiska folkets andliga liv. Varje jude kan få del av denna andliga erfarenhet genom det arv han bär på i sitt undermedvetna. Denna inre judiska substans kan undertryckas men inte elimineras eller överföras. Samtidigt blir Gud inte något yttre åtkomligt väsen vars existens kan vetenskapligt bevisas utan en inre allomfattande verklighet, som bara kan nås genom känslan och fantasin. Den rådande etiken och moralen kan därmed förklaras med utgångspunkt i människan själv.

Buber har sina rötter i en traditionell judisk miljö närmare bestämt hos sin farfar Salomon Buber i Lemberg, en respekterad person känd för sin religionshistoriska forskning. På farfaderns gods i Bukovina i närheten av de äldsta och mest berömda chassidiska dynastierna kom han under somrarna i

beröring med denna form av judendom. Dessa barndomsintryck anses avgörande för utvecklingen av hans andliga personlighet. Som fjortonåring lämnade han Lemberg för att ägna sig åt mer allmänna studier. Han skriver om denna tid i sina memoarer *Mein Weg zum Chassidismus* (1918):

Så länge jag levde i min farfars hus var jag fastrotad i judendomen, om också mången fråga och månet tvivel gnagde mig. Så snart jag lämnade det kastades jag in i tidsandans virvel. – – – Det var i sanning en förvillens värld i vilken jag levde – i andens rörliga fullhet, dock såsom vore jag utan judendom, likaså utan mänsklighet och utan det gudomligas närvaro.

»Återställandet av sammanhanget, det förnyade fastväxandet i gemenskapen« finner han i sionismen och chassidismen. Efter fullbordade studier i Prag, München och Zürich deltar han aktivt i sionismen, bland annat som redaktör för Theodor Herzls tidskrift *Die Welt*. Tjugosex år gammal drar han sig tillbaka från det politiska livet för att helt ägna sig åt studier i chassidismen – den nyjudiska mysticismen, grundad på Kabbalah vars grundare var Israel Baalchem (1700–1760). Bland Bubers chassidiska skrifter kan nämnas *Die Geschichten des Rabbi Nachman* (1906) och *Die legende des Baalschem* (1908). En sammanhängande framställning av hans världsåskådning finns i *Drei Reden über das Judentum* (1911). Det är främst denna skrift som här nedan får utgöra grunden för en sammanfattning av hans religionsfilosofi.

I sin religiösa förkunnelse strävar Buber efter livets helgande genom förverkligandet av det gudomliga i den mänskliga gemenskapen. Judendomens förnyelse blir i hans föreställningsvärld synonymt med hela mänsklighetens förnyelse. Och religionen har endast så mycket mening som den har en inre verklighet, och det är denna verklighet som är föremål för hans tankearbete. Judendomens grundproblem, som enligt Buber också är mänsklighetens, är den gåtfulla,

fruktansvärda motsatsen i dess väsen. Människan upplever sin inre verklighet, sin själs mångfald, som en vandring från korsväg till korsväg. Valet vid korsvägen kan uppfattas som ett personligt avgörande eller som yttre nödvändighet eller rent av som slump. I denna uppfattning av själens mångfald i tvedräktens form ligger all andlighets rot och mening. I strävan att förvandla detta dubbelhetens mysterium till enhet ligger den andliga processens dynamik. Och denna dynamik är enligt Buber särskilt påtaglig inom judendomen. Konsekvenserna av denna skapande motsats illustrerar han med ett citat från den judiske författaren Jakob Wassermann (1873–1934):

Aldrig har någon social grupp inom sig haft att uppvisa så till ytterlighet drivna motsatser: modigaste sanningskärlek bredvid den djupaste livsgrundens lögnaktighet; ytterligaste offervilja bredvid girig egoism. Intet annat folk har frambragt så vidriga spelare och förrädare, intet annat folk så upphöjda profeter och frälsare.

Och i slutet av sin utsago hävdar Wassermann ...

... att ingen kan bättre än en jude förstå, vad det vill säga att bli frestad av sig själv, ingen har en sådan rikedom på anlag och en sådan rikedom på hämmande krafter som judar.

I strävan från jagets tvedräkt till enhet ligger enligt Buber andlighetens skaparkraft, »enhetsgudens idé«. I denna inre kamp finner han upphovet till rättvisa, kärlek och även till den messianism som i sin förlängning givit upphov till socialismen. På profeternas och urkristendomens tid nåddes denna enhet genom religiös syntes, på Spinozas tid genom tankens syntes och på socialismens tid genom samhällsanalys. Judendomen har en gång uppställt symbolen för den inre tvedräkten, skiljandet mellan gott och ont. Och samtidigt aldrig förtröttats i att hävda hur denna skillnad skall övervinnas, genom människans förädling, det vill säga genom jagets uppnående av enheten. En jude (Jesus) har en

gång formulerat denna process med orden *ty allenast ett är nödvändigt*. Och för judarna är den innersta tanken i mesianismen uppnåendet av en gudsvärld, där tvedräkten förbytts i allmän enhet, människoandens förlossning och världens frälsning. Om vi till dessa element lägger judendomens krav på gärningen som den avgörande förbindelsen mellan människan och Gud, har vi de tre element som enligt Buber bygger upp den andliga process som visar sig i det judiska folkets historia, enhetens idé, gärningens idé och framtidens idé. Det är den enskilda människan som står i centrum för dessa idéer. Gud finns med men egentligen bara när historien så kräver.

Nyckeln till Bubers gudsbegrepp och till hans allmänna livsinställning finns i chassidismen. »Chassidismen lär att glädjen över världen, när vi helgar den med hela vårt väsen, blir en glädje över Gud«, heter det till exempel i boken *Der Weg des Menschen nach der Chassidischen Lehre* 1960 (i svensk översättning *Människans väg* 1964).

Vad var det hos chassiderna som så inspirerade Buber? Det som särskilt utmärker denna »väckelserörelse« i förhållande till den ortodoxa judendomen, där den har sina rötter, är främst att vi i allt, även i vardagslivet, kan få en intuitiv kunskap om Gud. Samtidigt ges en annan möjlighet att nå Gud än genom de traditionella intellektuella studierna av de heliga skrifterna, en metod för de fattiga och utbildade. De skriftlärdas monopol på närheten till Gud upphävs genom införandet av en mer intuitiv ansats på känslomässig grund, ett slags extatisk hängivenhet uttryckt i bön och även i dans. Om denna rörelse skriver Buber att ...

... den undanskymda polska och ukrainska judendomen frambragt det största andelivets historia, något större en allt geni i konst och tänkande: ett samhälle som lever i sin tro.

Och i annat sammanhang skriver han, (som det återges av Ronald Gregor Smith i dennes bok *Martin Buber Dualis*



1992, (från vilken även föregående citat är hämtat):

Chassidismen lär att glädjen över världen, när vi helgar den med hela vårt väsen, blir en glädje över Gud.

Denna livsstil, helgandet av vardagen, förkunnas inte i form av någon ny lära utan genom konkreta och livfulla kommentarer till den judiska traditionen. Det är i bearbetandet av dessa berättelser Buber finner sin metod att beskriva det judiska och även i hans filosofiska skrifter kommer chassidismens stil och bildspråk till användning. Inte heller Buber överger sina faders Gud. Men det är inte religionernas Gud som är Bubers Gud. Det är i dialogen mellan människor som han ser en möjlighet till möte med Gud.

Buber har en intressant formulering om andligheten som en dialog mellan jämställda individer. Också i detta Jag- och Du- förhållande ligger enligt Buber vägen till förståelse av andlighetens innebörd. Den behöver inte heller någon referens till något utanförstående väsen även om Buber i denna relation ser vägen till det gudomliga. Hans Gud är alltså inte de klassiska religionernas Gud. »Gud kan skönjas i varje ting och kan nås genom varje ren handling«, så sammanfattar han sin gudsbild i boken *Mein Weg zum Chassidismus* från 1918. I historien ser han en dialog mellan denna gudom och mänskligheten och i Bibeln andlighetens förverkligande genom en gudomlig ledning. Denna syntes mellan Spinozas och Bibelns Gud är Bubers bidrag till den hebreiska gudomens modernisering.

»I begynnelsen är relationen«, konstaterar Buber i sin kanske mest berömda bok *Ich und Du* (1923 i svensk översättning *Jag och Du* 1994). Vi skall inte fördjupa oss i denna inte helt lättillgängliga filosofi i vidare mån än som har betydelse för Bubers gudsbegrepp. Huvudtemat är människans situation i en värld där hon har möjlighet till relationer av olika slag. Den minsta mänskliga enheten måste vara två, då människan bara kan existera i relation till något annat, till ett

Det eller till ett Du. Det är i Du-relationen, i mötet med en annan människa, vem denna än är, som Buber finner mötet med det Absoluta, det eviga, med Gud. Du-relationen blir liktydig med »samtalet med Gud«, och varje Jag–Du-relation betyder att man »står ansikte mot ansikte med Gud«.

För Buber är detta tillvarons yttersta mening. »Att leva är att bli tilltalad.« skriver han i *Dialogens väsen*. Det sanna livet är liv med andra. Men Guds närvaro under denna kommunikation går inte att bevisa. Det finns enligt Buber alltid ett visst mått av icke-vetande i relationen till Gud. Vi är nu över i trons och tillitens sfär. Men det transcendenta i Bubers världsbild är inte en föreställning om Gud som ett objekt i världen utan som det andliga i en mellanmänsklig sfär. Det är i människolivets dialog med denna ande som grund som mötet med Gud kan ske.

Det är också genom interaktion inom denna sfär, som Buber kallar möten, vi finner de historiska skeenden som driver människan till förnyelse, till nya avgöranden och nya strukturer. Här finner allt mänskligt handlande, alla kreativa impulser sin form med anden som drivkraft. En av mina guider till Bubers filosofi, den engelske filosofen Ronald Gregor Smith formulerar i sin bok *Martin Buber* situationen sålunda:

Det är anden, den svårgripbara, alltid närvarande, den osynliga men konkret historiska bäraren av människans existens som här avses. Och denna ande erkänner inte några gränser. Det är en transcendent makt utan vilken människans liv endast skulle utspelas på ytan som en organiserad upplevelse utan objekt. Denna transcendent makt är en upplevelse som ger människolivet en dimension utöver subjekt–objekt-relationen. Det är med utgångspunkt från denna förverkligade transcendens som Buber både kritiserar och öppnar nya möjligheter för så många olika sfärer i människans aktiviteter.

Men också människans relationer till tingen, i Bubers värld benämnda Det-relationer, är nödvändiga om vi vill upprätthålla ett ordnat samhälle. Men dessa relationer är inte av samma förädlade natur som Jag–Du-relationerna, även om de måste ingå i den helhetsbild som Buber vill ge av människans situation. Jag kan i Bubers texter också se en varning för människors alltför stora intresse för dessa materiella, själlösa relationer till nackdel för den »äkt dialogen« som bara kan etableras människor emellan, ett samtal där parterna bekräftar varandra som människor. I Bubers formulering heter det:

Det är den utvecklingsbefrämjande funktionen mellan människorna, hjälpen som ges för människans tillväxt som personlighet, det ömsesidiga biståndet vid förverkligandet av det sant mänskliga i enlighet med dess bestämmelse, som för det mellanmänskliga till dess högsta höjd.

Och han vänder sig också mot den kollektivism (läs: nazism, kommunism och de dogmatiska religionerna) som bygger på en organiserad förkrympning av den personliga existensen och »en flykt undan den satsning av jaget som den levande dialogen i världens hjärta fordrar«. »En levande dialog« som skapar den sanna gemenskapen och närheten till Gud kan bara etableras mellan individer. Enligt Buber utgör här den moderna kollektivismen i dess olika former ett hinder. Denna individualistiska syn på andligheten i den sanna dialogens form är en grundpelare i Bubers uppfattning om det gudomliga.

### **Att förstå och bygga vidare**

Varför har jag ägnat just dessa religionsfilosofer så stort intresse? Därför att de är så goda representanter för den grupp ljusbärare som lett oss in på en väg där förnuft, kunskap och respektfylld ödmjukhet som fundament i en dynamisk process fått ersätta vidskeplighet, dogmer och trosvisshet och

den existentiella stagnation som religionerna erbjuder de troende. Denna andliga process ger livet mening men behöver inte förutsätta existensen av en Gud som ett objekt i världen.

Gemensamt för våra fyra filosofer är att de i förnuftets namn överger Bibelns uppenbarelser som grund för en sådan Gud men bibehåller en transcendent gudom som den yttersta förklaringen till den rådande världsordningen. De ger också utrymme för en personlig Gud. Var bor Gud, frågar till exempel rabbi Mendel i Bubers på chassidismen vilande berättelse i boken *Människans väg*. Rabbinen svarar själv på frågan. »Gud bor där han blir insläppt. På det kommer det an till slut – vi skapar en boning för Gud hos oss och låter Honom komma in.« Samma tanke ger Maimonides uttryck för i sitt ovan refererade poem: »Gud är nära var och en som kallar på honom.«

Om de fyra filosoferna haft kännedom om evolutionsbiologins senaste rön, hade de då tagit steget fullt ut och byggt sin livsfilosofi på en rent ateistisk grundsyn? Och hur stort hinder utgjorde det politiska och sociala trycket såväl utifrån som inifrån mot alltför radikala tolkningar? Där fanns säkert också en övertygelse hos dem, att den moralkod, vars förankring hos befolkningen betraktades som ett nödvändigt villkor för upprätthållande av stabilitet i samhället, krävde anknytning till något transcendent, något som kunde åberopas som absolut och därför inte påverkbart. Deras etik var sprungen ur människan själv och därmed deras moralkod oberoende av något utanförstående. Jag tror därför att den sökprocess som var deras metod att finna människans väg stötte på hinder och bara kunde forceras med hjälp av mystik. Därför valde de att behålla det gudomliga. Skapelsen förblir i deras föreställningsvärld Guds verk och dess utforskning den enda metoden att lära känna honom.

Här har vi öppningen mot den moderna religiositetens

dikotomi. Religion och vetenskap är två olika sätt att se på världen, två olika sätt att tänka och omsätta detta tänkande i sättet att leva. Balansen dem emellan hjälper oss att leva ett mänskligt liv. Att veta och förstå är metoder att närma sig denna tudelade världsbild. Vi kan också tala om utbildning och bildning, det senare ett slags sökande efter ett liv utanför intellektets domäner med litteraturen, musiken och bildkonsten som primära instrument. De kompletterar varandra men konkurrerar om individens intresse och tid.

Två moderna judiska vetenskapsmän och kulturpersonligheter, en känd författare och en religionshistoriker får bära vittnesbörd om denna syn.

Albert Einstein konstaterar att i den mening att det bakom det vi kan varsebli finns något som vi inte kan nå och vars skönhet och storslagenhet bara kan upplevas indirekt som en otydlig reflex kan vi tala om religiositet. I den meningen är jag religiös.

Och för den israeliske nobelpristagaren och nationalekonomen Robert Aumann är tron och vetenskapen två olika sätt att förklara världen. De är två olika sätt att närma sig livet och står inte i motsatsställning. De kan leva sida vid sida. Tron på Gud är ett sätt att tänka och att omsätta detta tänkande i sättet att leva. Även den franske författaren och katoliken François Mauriac ger uttryck för en liknande uppfattning. Han ser i religionen en lidelse utanför all rationell visshet. Det är denna lidelse som ger stöd och mening i livet.

Och enligt den engelska religionshistorikern Karen Armstrong är religionen liksom konsten en metod att finna värde och mening i livet. Den blev inte påtvingad en gudlös människonatur av manipulerande kungar och präster utan var naturlig för denna. Men just därför vill jag tillägga, blev religionen ett effektivt och omhuldat instrument för maktutövning.

Vad vi särskilt måste bekämpa är den kompromisslösa

rättfärdighet, ofta utvecklad till fanatism, som liksom en farsot hemsöker oss. Och det som gör religionerna så frustrerande är att det oförklarliga går att hantera men inte kan kollektiviseras, det har sitt ursprung i den enskilda människan och hennes upplevelser. Det är på den grunden de i denna essä refererade ljusbärarna bygger sin tro och söker »människans väg«. De visar att den judeo-kristna gudsbildens konfrontation med modernismen inte behöver vara så förödande som det först kan förefalla. Våra fäders kamp för existentiell klarhet har sitt värde utan hjälp från övernaturliga väsen. Det räcker med den medvetenhet vi själva bär inom oss för att förstå och bygga vidare.

## Det judiska – en ödesgemenskap

JAG SER i det judiska folket en grupp som upprätthållit sin sociala särprägel i mer än 2500 år, trots en geografisk spridning över i stort sett hela jordklotet. Denna samhörighet kan inte tillfredställande förklaras med någon enskild faktor, religiös, politisk eller biologisk. Den är en produkt av många faktorer. De historiska erfarenheterna är den länk som förbinder judar i olika delar av världen. Det judiska folket blir enligt detta betraktelsesätt inte, som många ortodoxa judar gärna vill se det, en religionsgemenskap eller som till exempel Jean-Paul Sartre hävdar, i huvudsak ett resultat av antisemitismen, utan en produkt av hela sin historia, i vilken judendomen och antisemitismen är viktiga delar. Vi kan se denna ödesgemenskap som en kollektiv judisk identitet grundad på en gemensam mängd minnen från det förgångna och på förhoppningar för framtiden. Det är detta som är kitet i den judiska samhörigheten.

Men vad är egentligen »det judiska«, det som kommit att så uppröra sinnena i Europa? Är det kanske något slags puckel som varje jude tvingas bära genom livet? Hos filosofen Martin Buber blir denna barlast något positivt och jag citerar:

Varje människa har en själ. Den reflekterar individens kulturella arv. Hos den individuella juden speglar denna ande det judiska folkets kollektiva själ innefattande 4 000 år

av judisk historia. Den hebreiska Bibeln är en sammanfattande bekräftelse på det judiska folkets andliga liv. Denna inre judiska substans kan undertryckas men inte elimineras eller överföras.

Medan man kan bli kristen genom att konvertera till kristendomen och muslim genom att övergå till islam kan man inte bli jude genom att övergå till judendomen. Det är i anpassningen av denna substans till en yttre ofta fientlig miljö som det i Europa har uppstått vad som kommit att kallas en judefråga. I huvudsak är det två omständigheter vi måste kartlägga om vi vill förklara det judiska: den judiska kulturens särart och antisemitismens grunder.

De europeiska judarnas status var och förblev också efter upplysningen och gettots övergivande främlingens. Detta trots att de knappast kan betraktas som inkräktare, nya invandrare eller importerade slavar. De hade sina rötter i Europas jord alltsedan romarriket. Ett utpräglat säringskap synes ha varit huvudorsaken till att de europeiska värdfolken fann dem särskilt svårbemästrade. Deras livsstil hade påverkats av ett kulturellt arv med rötter i antikens historia men i hög grad också av omvärldens hatkärlek till en kultur, som till sist skulle bli en oskiljaktig del av den västerländska civilisationen. Det hus som hyser denna civilisation har formgivits av judar och delvis möblerats av antikens greker.

Men medan den grekiska kulturyttringen varade i femhundra år har den judiska haft en kontinuerlig utveckling under fyratusen år. Judarna är bärare av den tradition som födde humanismen, liberalismen, demokratin och framför allt den individuella friheten. För sin överlevnad var de dessutom beroende av ett ekonomiskt system, kapitalismen, som för sin utveckling krävde frihet för rationellt tänkande och rätten att handla i det egna intresset. Det var därför naturligt att de skulle bli upplysningstankarnas ivriga företrädare. Och därmed måltavla för klerikala och konservativa



grupper, som i utvecklingen såg ett hot mot sin maktställning. De lärde sig också förstå och utnyttja fördelarna i samarbetet mellan Gud och Mammon, mellan ande och materia, innan detta blivit uppenbart för deras kristna värdfolk. De hade också hoppats på att upplysningens förnuftstro skulle bli slutet på religiös förföljelse, vidskeplig intolerans och utanförskap. Så blev det nu inte. Det skulle dröja länge innan Europas nationalstater i full utsträckning tillät sina judiska minoriteter att äga fast egendom, praktisera alla yrken, delta i universitetsutbildning och färdas fritt inom landet.

Mitt syfte med denna essä är att ställa, förklara och, i den mån det har varit möjligt, besvara ett antal frågor, som har varit föremål för mina studier av olika aspekter på det judiska. Ytterst är framställningen också ett svar på frågan varför det 1947 i FN fattades ett beslut om upprättandet av en judisk stat. I det goda samhället råder inte bara demokrati och marknadsekonomi. Det goda samhället måste också vara sant pluralistiskt, det vill säga inte bara acceptera utan också aktivt bejaka människors olikheter, att se dessa som en tillgång i stället för en orsak till konflikt och olägenhet.

Mina böcker om det judiska kan ses som fallstudier över nationalstatens problem med det mångkulturella samhället. Jag ser »judefrågan« som ett specialfall av en mer allmän misstro mot främlingar. Vägen från de europeiska gettona genom fientligt sinnade nationalstater och nazismens inferno till den judiska statens proklamerande är så dramatisk, samtidigt som judiskt tänkande är så dominerande för den västerländska civilisationen att de senaste två hundra åren hör till de mest märkliga inte bara i judisk utan också i europeisk historia. Den tilltagande insikten om detta har stimulerat mig till fortsatt arbete. Men naturligtvis har också intresset för det judiska haft en personlig anknytning. Inledningsvis vill jag också i korthet redovisa innehållet i denna dimension.

## »Den ojudiske juden«

I 40-talets miljö i en stor Stockholmskola, bjöds jag på vanlig vulgäntisemitism, visserligen i betydligt mildare former än ute i Europa, men för en överbeskyddad liten judepojke kännbar. Det var inte i lärarkåren jag mötte denna antisemitism utan företrädesvis inom visa grupper i elevkåren. Jag tror att den dominerande faktorn bakom mina besvär kan hänföras till mitt särllingskap. Det fanns en attityd mot »främlingar« som jag ännu inte riktigt förstod och kunde anpassa mig till. »Sverige åt svenskarna« var ett uttryck för samma på etnicitet grundade nationalism som rådde i de flesta europeiska nationalstaterna vid denna tidpunkt. Huruvida judar skulle kunna betraktas som »riktiga svenskar« rådde delade meningar.

Det var så det började, med gråt inför en känslös mammas av pojkens oförstående pappa krävde en förflyttning till annan mindre diskriminerande miljö. Hans bästa vän hade ju redan gett upp och gick nu i en annan skola. Och han var ändå bara halvjuden. Då kom det, en bekännelse från min far som jag skulle bära med mig resten av mitt liv:

Att vara jude är att vara född med en puckel. Den kan man inte göra sig av med genom att byta skola. Den får man bära på livet ut. Antisemitismen är något man måste lära sig leva med men aldrig ge vika för.

Men vad fanns förborgat i denna »besvärande utväxt«?

Med livets gång blev också särllingskapet allt mer påtagligt. De egna upplevelserna pockade på en förklaring till »den ojudiske judens« situation, det vill säga de påtagliga svårigheterna även för den som sökte lösningen i det sekulära samhället och i dess möjligheter till fullständig assimilation.

Kanske fanns förklaringen i fädernas erfarenheter? När

gettots portar öppnades för de europeiska judarna i början av 1800-talet ställdes många judiska familjer inför ett val. De kunde fortsätta att leva i det judiska samhälle som getto innebar eller låta sig inlemmas som en etnisk minoritet i ett icke judiskt samhälle. Allteftersom »judelagarna« liberaliserades, det vill säga judisk bosättning tilläts på allt fler platser och yrkesförbudet upphävdes för allt fler näringar, blev också en mer djupgående assimilering och frigörelse möjlig.

Men erbjudandet att bli medborgare innehöll ett starkt tryck att lösa upp det judiska samhället och bli »normala«. Inom vissa judiska familjer såg man i utvecklingen en fara för sammanhållningen, inom andra en befrielse från den intellektuella »inavel« som öppnandet av gettot fört med sig. Jag växte upp i en miljö som i huvudsak karaktäriserades av den senare inställningen. I den icke-judiska omvärldens inställning till en främmande och ibland skrämmande etnisk grupp såg jag det sammanhållande kittet snarare än den egna judiska religionstillhörigheten. Judar var främmande fåglar i det svenska samhället på grund av sitt avvikande utseende och beteende och skrämmande genom sina snabba framgångar.

Jag fann okunnigheten om det judiska ödet manifest även bland människor som kunde förväntas ha goda insikter i historia och samhällskunskap. Hos gemene man låg föreställningen om judar ofta farligt nära den vulgariserade bild som förmedlades av Shakespeares Schylockfigur. Så till exempel var boven i svensk film under 30- och 40 talet genomgående svarthårig, gärna med krökt näsa och girig till sin karaktär. Inte sällan talade han svenska med brytning.

Det är klart att dessa omständigheter föder en försvarsattityd hos de utsatta. Man kan dra sig undan, isolera sig, leva bland trosfränder inom frivilliga getton under det att man intalar sig att man är bärare av en kultur som inte kan eller bör blandas med andras. Religionen och – kanske viktigare

– traditionen blir till ett bålverk mot allt det nya och främmande man annars måste ta ställning till. Religiös observans blir snarare ett sätt att identifiera sig med en grupp än ett uttryck för religiös tro.

Respekt för ett sådant klanbeteende kunde man dock inte förvänta sig i de samhällen Europa hade att erbjuda sina minoriteter vid tiden för det andra världskriget. I nationalismens namn kunde Europas nationalstater i bästa fall erbjuda en »smältdegel« men knappast en »salladsskål« med lika rättigheter och respekt för etniska skillnader. Många och särskilt svenska judar valde att assimilera sig, det vill säga att successivt smälta in i det omgivande majoritetssamhället. Anpassningen till de yttre formerna synes inte ha varit särskilt problematisk. Men anpassningen gällde också beteendet, ett slags medveten eller omedveten disciplin, i tron att man kunde påverka omvärldens attityd. Men här ligger en fara, för mig dokumenterad inte bara i egna tidigare upplevelser utan också i senare studier av judiska kulturpersonligheters erfarenheter. I stället för att leva ut sina känslor och låta drivkrafterna bestämmas av den etniska särart man representerar lägger man band på sig. Detta drabbar den egna personlighetsutvecklingen och även förmågan att skapa naturliga relationer till sina medmänniskor. Man ser sig tvingad att spela narrens roll.

Vad jag tyckte mig märka var att även judar, som sökte assimilera sig till självutplåning, i omvärldens och även i sina egna ögon fortfarande förblev judar. Visst kan judar bli »normala« men bara normala judar. Men det förutsätter rätt för judar att bevara troheten mot sin egen särart, att odla de egna andliga och kulturella värdena men samtidigt vara beredda att med öppna sinnen ta emot den omgivande kulturen. Den rotlöshet som bristen på respekt för denna form av anpassning skapade hos många judar i Europa var en av orsakerna till kraven på en egen judisk stat.

Analogin att judisk härkomst är liktydigt med att livet igenom bära på en puckel har också sin grund i människors ovilja att diskutera judiska ödesfrågor. Sådant undviker man för att »den drabbade« inte skall känna sig sårad. Under en ekonommiddag på Industriförbundet till exempel förklarade en av de mer namnkunniga professorerna det relativt begränsade utbudet av god litteratur från det dåvarande Västtyskland med att det egentligen aldrig hade funnits någon genuin tysk litteratur. Den var judisk, och nu hade de överlevande judarna flytt till USA, där de berikade den amerikanska kulturen. Plötsligt föll hans blick på mig och med viss förskräckelse i blicken bad han om ursäkt med förklaringen att uttalandet var tänkt som en komplimang. »Det förstod du väl!« Jo, det förstod jag nog.

Vi är nu framme vid min pensionering, i mitt fall vid tiden för min 70-årsdag. Under arbetet med mina memoarer hade vännen Erik Tandberg, då lektor hos det Fischerska förlaget, uppmanat mig att skriva mer om mig själv och mindre nationalekonomi. Det skulle då ha rubbat balansen i såväl tid som rum. Men jag kände att något fattades, mitt förhållande till det judiska. Mitt nymornade intresse för innehållet i »puckeln« började med studiet av en bok jag fått i konfirmeringsgåva av dåvarande Stockholmsrabbinen Marcus Ehrenpreis. Det blev snabbt fler böcker och artiklar. I boken *Den judiska anden*, utgiven i augusti 2002, gläntar jag på dörren till en värld som så fascinerade mig att dess innehåll skulle komma att sysselsätta mig det följande decenniet. Nya frågor pockade på svar. På sista sidan dristar jag mig till att formulera en som det skulle visa sig alltför provokativ fråga: Behöver judendomen en nationalstat för att överleva?

Jag hade trampat på en mycket öm tå. I tre år samlade jag material till ett mer balanserat svar på frågan. Resultaten av mina studier redovisas på 422 sidor i boken *Staten Israel – drömmar och verklighet*, utgiven i december 2005. Arbetet

hade givit upphovet till en ny fråga: Med facit i hand och mot bakgrund av det mest centrala i det profetiska budskapet – att verka för godhet, välfärd och evig fred – blev inte priset för högt? Jag var nu inte bara en »säkerhetsrisk« för de så kallade israelvännerna. Jag var fienden. Under arbetet dök ytterligare en frågeställning upp: Är det kanske så att judarna behöver en egen stat för att komma över sin rotlöshet, för att bli »normala«?

Visst ville judarna vara som alla andra, men även de som sökte assimilationen närmast till utplåning förblev i omvärldens och också i sina egna ögon judar. Visserligen tyska, franska, engelska och ryska judar men likväl judar. Man tvingades kämpa för rätten att vara annorlunda i samhällen där detta inte var populärt eller ens legitimt. Därmed försvårades den judiska integrationen i Europa och måste egentligen betraktas som ett misslyckande. Skall orsakerna sökas hos judarna eller i de rådande samhällsförhållandena? Går det att göra något åt, eller är en stat för judar den enda lösningen? I två följande böcker *Gud & Mammon – om religion, kapitalism och liberalism i ett judiskt perspektiv* och *Judiskt liv i Europa 1786–1933 – integrationsprocess med förhinder*, utgivna i januari 2009 respektive augusti 2012, söker jag svaret på dessa frågeställningar. Historien får här visa varför det i Europa uppstod en »judefråga«. Sammantaget söker jag i mitt arbete svaret på frågan huruvida judisk ödesgemenskap är betingad av omvärldens förhållningssätt eller av inre andlig samhörighet? Det handlar om samverkan mellan två av varandra ofta beroende faktorer. Det går därför inte att förstå judefrågans uppkomst och utveckling utan kunskap om den judiska religionens och kulturens särart och om den miljö den haft att anpassa sig till. I min värld är det judiska kulturarvet en kombination av den av judendomen formade judiska kulturen och judisk historia. Utmärkande för den mer medvetne juden omvärlden möter

är en viss religiös känsla och medvetandet om en unik historia tillsammans med uppfattningen om judendomen som ett etniskt imperativ med universell räckvidd. Vi kan också i det senare draget se en koppling till tanken om det utvalda folket. Men det är en utvaldhet till att tjäna, inte till att härska. Det är om detta mina böcker handlar.

Varför har judarna under årtusenden så hårdnackat hållit fast vid sin tro och sin kulturella särart? Varför tog judarna så påtagligt ställning för socialliberalismen i kamp mot den rådande feodalismen, konservatismen, klerikalismen och senare fascismen? Hur kan vi förklara varför judar i så hög grad upplevdes som modernismens och bolsjevismens företrädare. Och hur kan vi förklara de närmast spektakulära framgångar som varit förknippade med judisk närvaro? Jag har ställt ett antal frågor; på grundval av framför allt historiska fakta har jag formulerat ett antal svar, ofta i form av hypoteser. Här nedan följer en sammanfattning av de viktigaste resultaten. Tillsammans kan svaren ge oss förklaring till varför det vid en viss tidpunkt fattades ett beslut om upprättandet av en judisk stat. Förintelsen och de västerländska demokratiernas vägran att ta emot några hundra tusen överlevande från koncentrationslägren räckte inte för den amerikanske presidenten Harry Truman att våga fatta detta kontroversiella beslut. Först efter mötet med den gamle sionisten Chaim Weizmann var han beredd att ompröva sitt tidigare beslut om att göra Palestina till ett FN-mandat. Vi vet inte vad som fick presidenten att så snabbt ändra sig. Vi kan bara gissa att innehållet i samtalet i Vita Huset rörde de ovan rubricerade frågorna eller med andra ord de omständigheter som i Europa skapat en judefråga.

### **På spaning efter »den judiska anden«**

Varför har judarna under årtusenden så hårdnackat hållit fast vid sin tro och sin kulturella särart?

Var det mest en prestigefråga att inte låta »döttrarna« dominera över »modern« eller fanns där avgörande skillnader i förhållande till de från judendomen avsondrade religionerna. Ett nomadfolks genom årtusenden utvecklade tänkande om människors förhållande till Gud och till varandra erövrade i nya förpackningar världen. Men judarna förblev den ursprungliga läran trogna och etablerade därmed ett konkurrensförhållande till både islam och kristendom, fastän judendomen i motsats till dessa förbjöd aktivt värvande av nya trosfränder. Trots de ohyggliga lidanden och den förnedring som de därmed utsatte sig för hävdade de under årtusenden fram till våra dagar sin rätt att hålla fast vid sina faders tro, att finna sin egen väg till Gud. Vad i denna kamp var så omistligt?

Den talang för skapande av moraliska visioner med universell räckvidd, som varit ett av judarnas bidrag till den västerländska kulturen, formades redan under den tid de levde som nomader. Det är högst sannolikt att Moses insåg att hans regelverk för att bli till en användbar moralkod för ett primitivt ökenfolks samlevnad måste förankras i något övernaturligt väsen. Det låg nära till hands att upphöja en tidigare stamgud till den ende allsmäktige guden och ge honom kraften att belöna och straffa med de tio budorden som grund och straffsatser formulerade i enlighet med tidens sed.

Den utvalde guden legitimerades med hjälp av en mer eller mindre trovärdig historieskrivning och med uppenbarelser som vittnesbörd om gudens närvaro. Och denne Gud skulle av en stor del av mänskligheten komma att betraktas som den ende guden, som upphovet till universum och som bevis för historiens heliga syfte. Det är denne rättvisans och barmhärtighetens gud, tolkad av tidens stora kulturpersonligheter, de judiska profeterna, som så småningom ger upphov till kristendomen och islam. Ytterst bygger de tre religionerna, judendom, kristendom och islam på myter. Centralt



för dem alla är en moral uppbyggd på en etik som har sin legitimering i en utanförstående gudom. Men visst fanns där avgörande skillnader.

Med den intellektualisering av judendomen som sker med början under årtiondena före vår tideräkning uppstår en markant förändring av judarnas förhållande till sin Gud. Vi kan tala om en övergång från en religion baserad på offer, ritualer och ceremonier, som endast kunde utföras i templet i Jerusalem, till en religion vars huvudregler krävde att varje individ skulle äga insikter i Toran och att barnen undervisades i att läsa och recitera de heliga skrifterna i synagogan. Utvecklingen var en reaktion på behovet att decentralisera den judiska kulten till nya judiska bosättningsområden. Den påskyndades genom Templets förstöring och romarnas utdrivande av judarna från Jerusalem.

En långsam intellektualisering av judendomen hade tagit sin början med åtföljande krav på utbildning i läskunnighet och muntliga framställningar av innehållet i Toran. I själva verket handlar det om det mest centrala i den judiska religionen, att människans förädling, hennes möjlighet att uppnå helighet, bara kan uppnås genom hennes rättfärdighet i denna värld. Detta kräver kunskaper om innehållet i de heliga skrifterna och förmågan att tolka dem. Här föddes den judiska intellektualiteten. Men också den speciella tolkningsmetod som bygger upp Talmud, den judiska kulturens kanske viktigaste dokument. Genom att kritiskt ifrågasätta Torans innehåll (samma dialektiska metod som används av dagens forskare) och noggrant protokollföra olika åsikter söker varje generation finna »den rätta vägen«. Judarna hade nu fått en Gud de kunde resonera med, och varje medlem av församlingen hade rätt att delta i denna dialog. Men i det Europa där hemlösa judar sökte sin framtid hade en annan världsbild brett ut sig, visserligen med judar som uttolkare men annorlunda och oförenlig med den sanna judendomen.

Vid tiden för aposteln Paulus inträde på den teologiska arenan hade den blodbesudlade stamguden genom profeter-  
nas försorg förvandlats till en mer tidsenlig gud i godhetens,  
rättfärdighetens och fredens namn. Den nya kärnan i juden-  
domen hade dock med tiden försetts med ett allt tjockare  
skal av lagbunden dogmatisering till skydd för det bestå-  
ende. Tiden var mogen för en reformering genom att detta  
skal skulle slås sönder och kärnan bli mer synlig. Reforma-  
torer hade redan gjort sig hörda men ingen tillräckligt stark  
för att betvinga ett makthungrikt prästerskap. När till slut  
en sådan uppenbarade sig skulle hans verk komma att re-  
volutionera en hel värld. Till en början synes denna nya gu-  
dom och medföljande morallära knappast skilja sig från det  
vi kan finna i judendomen. Den ende guden, det moraliska  
innehållet i de tio budorden, medmänskligheten och kraven  
på ett rättvist samhälle utgjorde ju den miljö i vilken Jesus  
förkunnelser ägde rum.

En viktig skiljelinje mellan de båda religionerna finner vi i  
Paulus deklARATION att »människan blir rättfärdig på grund  
av tro, oberoende av laggärningar«. Med detta utspel stäng-  
des vägen till försoning. För troende judar räcker inte bara  
tron. Människan måste också visa att hon levt upp till dess  
innebörd. »Gärningen är det primära i alla religioner, det  
primära och det väsentliga.« Om det var alla fariseiska lä-  
rare eniga, skriver till exempel rabbinen Marcus Ehrenpreis.  
Men det förutsätter att människan har en fri vilja, en upp-  
fattning som ingår i profeternas föreställningsvärld. Kanske  
var det viktigt för sammanhållningen av den nya kyrkan att  
kunna erbjuda frälsning, men bara till priset av den fullstän-  
diga lojalitet mot den nya institutionen, som ett oförbehåll-  
samt accepterande av de nya trosföreställningarna innebar.

Sammanhållning och disciplin skulle också visa sig vara  
en nödvändig förutsättning för den nya kyrkans politiska

ambitioner. Det kristna budskapets innehåll var och har till stor del förblivit en fråga för en teologisk elit och serveras folket som en färdig produkt. Av denna uppläggning följer en stark likriktning och konformism som kan vara grunden till den tidiga kristna kyrkans historiskt dokumenterade intolerans och fanatism. Det finns en hel del annat som skiljer de båda religionerna åt, men gärningens primat över tron och rätten att ifrågasätta är nog de två skillnader som varit svårast att överge för konverterande judar.

Under tider av förtryck och isolering har ceremonielet inom judendomen, skalet, en benägenhet att växa sig allt tjockare och till slut bli till hinder för det andliga livet. Tiden före Paulus utbrytning kan ses som en sådan epok i judisk historia, och gettotiden avspeglar en värld där visserligen profeternas budskap förverkligas men samtidigt den andliga förnyelsen saknas. Först med gettomurarnas fall blir det åter möjligt med förnyad prövning av mål och medel inom judendomen. Men det finns alltid en kärna. Grundläggande för innehållet i denna är det moraliska innehållet i de tio budorden, medmänskligheten och kraven på ett rättvist samhälle. Detta profetiska budskap avspeglar den judiska fromhetstraditionens unika och oböjliga moral, ett arv som förvaltas av judar världen över men också av representanter för de kristna religionerna. De senare ser sig gärna som de nya förvaltarna av det judiska kulturarvet och med evangelierna som fullföljare av det gamla testamentets budskap. Eller med påven Pius X:s (1903–1914) tolkning:

Den judiska tron var grunden för vår egen men den har ersatts av Kristus lära och kan inte tillåtas ha någon fortsatt legitimitet.

Men det finns en annan tolkning som kanske kan vara oss till hjälp när det gäller att finna svaret på frågan om varför så många judar väljer att förbli judar. Efter Jesus död stod de kristna inför ett dilemma. För att förhindra att, som ti-

digare, nya profeter och messianska ambitioner skulle göra sig gällande kanoniserade de vad som i dag benämns Nya testamentet och »förbjöd« därmed alla ytterligare uppenbarelser. Kristendomen murades in i oföränderlig betong. Den västerländska civilisationen blev därmed ett slutet samhälle under nästan tusen år till dess kätteri och revolution fick det feodala samhället att explodera.

Judarna föll inte i samma fälla. I stället för att bekämpa nya utmaningar med gamla strukturer sökte de nya vägar genom att omtolka och anpassa »lagen« till nya erfarenheter och förändrade omständigheter. Institutet för denna process utgjordes av en kontinuerlig dialog om Guds mening såsom den visar sig i Toran. Judendomen blev en ifrågasättande och resonerande religion med krav på individuella kunskaper om innehållet i de heliga skrifterna.

Denna mångtydighet har gjort judendomen mindre begränsande på tankelivet än kristendomen med sin på explicita moralbud uppbyggda entydighet. Till exempel skriver den katolska författaren och ledamoten av Svenska Akademien Gunnel Vallqvist

Det farliga med kyrkorna är att de tillhandahåller facit – – –. Vad som står i facit är säkert i stort sett riktigt – men det är inte till fullo giltigt för oss förrän vi själva gått igenom den utveckling som facit faller tillbaka på.

Eller med den finländske författaren och filosofen Mikael Enckells ord:

Devalveringen av skriften, utvecklingen mot entydighet i tolkningen av texterna, frestelsen och självförhåvelsen i att placera Messias bakom sig, i ryggen, som garant för den egna sanningen – vilket båda de ur judendomen utgångna schismatiska rörelserna, kristendomen och marxismen gjort – betingar emellertid sitt efter hand stigande pris.

Och detta pris finner Enckell i judarnas överrepresentation bland de västliga kulturskapande begåvningarna. I kris-

tendomen kommunicerar en elit sin tolkning till menigheten. I judendomen kommunicerar de troende sina uppfattningar med varandra. I stället för dogmatik står personliga tolkningsförfaranden i centrum. Resonemang om vad som konstituerar ett gott och riktigt liv har protokollförts och samlats i böcker under beteckningen Talmud. Dessa nedteckningar av generationers tänkande innehåller det judiska folkets samlade världsliga och andliga visdom. Den enskilde judens vilja och förmåga att leva sig in i dessa dialoger är själva grunden för den religiösa aktiviteten. Varje ny generation har rätt och frihet att tolka Torans innehåll.

Det är också denna frihet i de stora existentiella frågorna som judarna, medvetet eller omedvetet, aldrig ville ge upp. Enligt judendomen har ingen rätt att föreskriva andra vad som är Guds mening med livet. Det är en högst personlig fråga mellan individen och hans Gud. Profeter är nydanare, och rabbiner är förvaltare av det judiska arvet, inte ombud för Gud på jorden. Genom studier kan individen förvärva kunskaper om Guds vilja. Den intellektuella friheten är därför en grundförutsättning.

Här ligger också orsaken till att judar i varje totalitärt system, det vill säga varje tankesystem som anser sig ha monopol på sanningen, har kommit att betraktas som en säkerhetsrisk. Men också grunden till den experimentellt utformade kunskapstraditionen som är utmärkande för dagens pluralistiska samhälle och som i sin tur är grogrunden för den liberala demokratin och den kapitalistiska marknadsökonomi.

## **Två skilda världsåskådningar**

Jag har tidigare nämnt en annan mer avgörande orsak till att judar så hårdnackat har hållit fast vid sin religion. När Paulus deklarerade »rättfärdighet genom tron och tron allena« reste han en oöverstiglig barriär för judar, som i gärningen såg det

primära och väsentliga när det gällde att uppfylla Guds bud, så som det framkommer i tolkningen av händelseförloppen i Toran. Judendomen kommer aldrig att kunna kompromissa med kristendomen eller uppgå i den. De är inte bara två religioner, de är också två skilda världsåskådningar. Det är alltså inte Jesus utan Paulus som, genom att ersätta den profetiska läran om livets helgande genom gärningen med rättfärdiggörelse genom tron, blir den avgörande orsaken till att de båda religionerna går skilda vägar.

Det är också i denna judiska tradition av tankens frihet och gärningens primat som senare kulturpersoner som Moses Maimonides, Baruch Spinoza, Moses Mendelssohn och Martin Buber arbetar, när de försöker bygga en bro mellan den teologiska och intellektuella verkligheten. Tron tar inte emot andra befallningar än de som uppstår genom övertygelse, konstaterar till exempel Mendelssohn. Och de lagar på vilka det judiska folkets liv grundas är inga eviga sanningar. I ljuset av nya erfarenheter och nya omständigheter följer nya tolkningar av de heliga skrifterna om hur man skall bete sig i livets olika skeden. Återigen, det är gärningen som står i centrum, inte vad man skall tro. Detta är centralt för judendomen.

Också idén om människoandens förlossning och världens frälsning, messianismen, måste ingå i beskrivningen av de fundament som bygger upp den judiska anden. För troende judar har förutsättningarna för människosläktets förlossning ännu inte infriats. Denna uppfattning avviker så starkt från den kristna att den också måste tillmätas avgörande betydelse för att de båda religionerna också i fortsättningen måste gå skilda vägar.

Två andra skillnader måste här också nämnas: inställningen till det sexuella och till det materiella. Såväl andliga som sinnliga glädjeämnen är en del av Guds värld och därmed såväl sexualiteten som rikedomen något positivt. Det

asketiska draget hos kristendomen att acceptera sexuallivet endast som fortplantningsmedel delas inte av judendomen. Tvärtom kunde det betraktas som syndfullt att undvika sådana njutningar som Gud skapat för människan.

Rikedom kan accepteras inom den judiska religionen. Men bara om den uppnåts och förvaltas på ett rättfärdigt sätt. Då kan den till och med vara ett tecken på Guds välsignelse. Att människan har en fri vilja och kan avgöra vad som är rättfärdigt är också centralt för den judiska religionen. Kristendomen intar en mer restriktiv hållning till Mammon. »Samla inte skatter här på jorden, där mal och mask förstör, och tjuvar bryter sig in och stjälar. Samla skatter i himlen [– –] ni kan inte tjäna både Gud och Mammon.« (Matt 6 19–21 och 24. Detta Jesus ställningstagande i den för kristendomen så centrala Bergspredikan har styrt kyrkans negativa inställning till viktiga institutionella förutsättningar för materiell förkovran långt in i vår tid. Läger vi därtill hans uttalande om människans försörjning genom Guds försorg: »bekymra er inte för mat och dryck att leva av eller för kläder att sätta på kroppen« (Matt. 6:25) så blir det förstaeligt att många kristna generationer haft svårt att finna en positiv relation till den materiella världen. Detta har särskilt drabbat inställningen till aktörerna, köpmännen och entreprenörerna. När dessa så småningom uppträdde i judisk skepnad låg det nära till hands att förknippa »Jesus mördare« också med rollen som syndfulla krämare.

Här förenas den religiösa och sekulära antisemitismens månghundraåriga arbete att ställa det judiska folket i skamvrån för Mammons synder. Sin konstnärliga utformning har den fått i Shakespears Shylockfigur i *Köpmannen i Venedig*. Vem råar på den? Historiska studier, aldrig så övertygande, står sig slätt mot denna sagofigur sprungen ur en stor konstnärs verklighetsfrämmande miljö, frambringad av illviljans och vidskepelsens kolportörer. Vi finner i skådespelet re-

ferenser till många av medeltidens mörkaste legender: judarnas blodtörst och hämndbegär, ritualmord och judiska ockrare mot bakgrund av Bibelns Judas med de trettio silverpenningarna. Den bild av juden som framträder ödelägger judendomens moraliska kapital. Undersökningar visar att varje gång den spelas förstärks människors fördomar om den judiska människan. För mig känns det som poesins seger över prosan.

Det är nu dags att sammanfatta det viktigaste innehållet i den andliga process som är utmärkande för judendomen och som så attraherat judar att de trots förtryck och lidanden valt att stanna kvar i sin tro och sin världsbild. Det kanske mest centrala är tankens frihet när det gäller den existentiella processen och för den religiösa och kulturella utvecklingen. Profetismen, Talmudismen, Spinozas arbeten och chassidismen är exempel på höjdpunkter i denna process, medan tider då ceremonielet upphöjs till mål är perioder då dynamiken i processen förloras. Människan svarar inte kollektivt inför Gud. Hennes förhållande till sin Gud är individuellt. Rabbinerna är genom sin ofta större kunskap om innehållet i de heliga skrifterna rådgivare till dem som så önskar men representerar inte Gud. Ett andra fundament i den judiska anden, ja egentligen själva kärnan, är gärningens primat över tron när det gäller människans själsliga förädling.

Denna tanke är i sin tur kopplad till judendomens kanske djupaste och mest originella idé, messianismen. Ytterst handlar det om att genom själslig gemenskap människor emellan gemensamt ta ansvaret för hela mänsklighetens utveckling i riktning mot en bättre värld. Genom rabbinernas »torra skriftlärdom och pedantiska lagstränghet« har denna del av kärnan tidvis inskränkts och fördunklats. Den folkets revolt som ledde till uppkomsten av en reformerad judendom, av historien benämnd urkristendomen, kan ses som riktad mot ett sådant religiöst förtryck.



Filosofen Marin Buber har en intressant formulering av andligheten som en dialog mellan jämställda individer. I detta ja- och du-förhållande ligger enligt Buber vägen till förståelse av andlighetens innebörd. Den behöver egentligen ingen gud.

Och så till sist:

Det är genom människans fria vilja som balansen mellan ande och materia, mellan Gud och Mammon, upprätthålls. Judendomen har alltid varit en resonerande religion i kontrast till kristendomens mer explicita moralbud. Judarna har försett sig med en Gud som det går att argumentera med. Det har haft stor betydelse, inte minst för deras försörjningsmöjligheter.

Men kanske är det judendomens »fortid« jag beskrivit. Och kanske var det en religion där judar kände igen sig och i första hand såg ett sammanhållande kitt. Jag tror inte det räcker. De judar som något yrvakna tog steget ut ur gettots introverta intellektualism hade danats av en kultur som skapat en säregen individ. Steget ut ur denna miljö hade ett pris: rotlöshet.

Att judendomen har en forntid torde alltså stå klart. Men har den kanske också en nutid och en framtid. För många judar är judendomen i huvudsak en säregen sedlighetslära vars förkunnande och förverkligande fortfarande är det judiska folkets livsuppgift och dess världshistorias *raison d'être*.

Men är inte vår mission avslutad, frågar sig till exempel den judiske kulturpersonligheten och författaren Achad Haam (Acher Ginsberg 1856–1927). Hellenerna försvann från historien, sedan de fullgjort sin mission, och lämnade åt utvecklingen att fullfölja konst och vetenskap i deras anda. Med de heliga skrifterna har judarna lämnat sitt bidrag till historien. Borde inte också judarna dra sig tillbaka och överlåta åt andra folk att förvalta arvet efter profeterna?

Achad Haam besvarar sin fråga nekande. Liksom Martin

Buber ser han judendomens framtida uppgift i att verka för moralisk förnyelse i profetismens anda. Båda ser religionen som livets helgande och förverkligande av det gudomliga i den mänskliga gemenskapen. Och de ser i denna renässans för religionen hela mänsklighetens förnyelse.

De är båda representanter för de judiska tänkare som i det judiska folket ser en nation vars väsen är religiöst och vars uppgift ligger inom moralens och etikens område, inte en politisk enhet avgränsad till ett visst geografiskt område. De ser i judendomen inte bara en religion som till exempel kristendomen utan en säregen världshistorisk företeelse vars utgångspunkt var en etisk förkunnelse i religiös anda som utgick från Sinai, den förkunnelse som under årtusendens lopp blivit en av mänsklighetens danande krafter. De var också båda motståndare till den politiska sionismen och förespråkare för en kultursionism med Jerusalem som centrum för den renässans av judendomen som de förespråkade.

Men låt oss nu till sist se vad denna existentiella träning lämnat efter sig i arv till gårdagens och dagens judar, till innehållet i den inre andliga substans som enligt Buber varje jude är bärare av.

Den moderna judiska kulturen har hämtat sin inspiration från denna existentiella utveckling. Den bärs upp av fyra grundpelare: kunskap, rättvisa, personlig frihet och tolkningsföreträde för den enskilde individen. Tsarer och påvar, liksom företrädare för kommunistiska och nazistiska diktaturer, måste ha insett detta. Hur som helst, den judiska världsbilden var inte förenlig med den kristna och farlig för de politiska system som så länge kom att behärska Europa, enväldet och fåtalsväldet, likaväl som den fascistiska diktaturen. Dess företrädare blev därför också föremål för en fientlighet som skulle sluta i katastrof.

## Judefientlighetens grundpelare

Hur kan vi förklara den starka judefientligheten i Europa?

Vilka är de historiskt-kulturella och ideologiska drivkrafterna bakom den undervegetation som möjliggjorde nazisternas antijudiska politik?

Vi kan dela in antisemitismen i ett religiöst och ett sekulärt judehat. Redan från början fanns det ett behov från den framväxande kyrkan att betona kristendomen som den enda sanna tolkningen av Bibeln. Judarna framställdes som fördömda och övergivna av Gud. Denna ideologi, skriver den svenske teologen Magnus Zetterholm, »som ursprungligen hade sin upprinnelse i en mycket specifik historisk situation, kom emellertid snart att bli en väsentlig del av kyrkans teologi«. Här grundläggs den medeltida religiösa antisemitismen, som senare skulle kompletteras med en på ekonomiska förhållanden etablerad sekulär antisemitism och med dessa två ingredienser också underlätta accepterandet av vår tids rasistiska antisemitism.

I begynnelsen var alltså animositeten mot judar en kyrklig angelägenhet. Den var så att säga inskriven i den katolska kyrkans liturgi alltsedan Paulus och underhållen och fördjupad under kyrkofäderna. Med Martin Luthers ohämmade utfall når den sin kulmen.

Luther blev med tiden rabiät antisemit. För honom var judar »huggormars avföda«, ett uttryck som senare togs upp av Adolf Hitler. I sin vältalighet höjde Luther den antisemitiska polemiken till en nivå av intensitet och patologisk uppfinningsförmåga som ingen senare nått upp till. Hans uppfattning dokumenteras i skriften *Von den Juden und ihren Lügen*, 1543. Skriften grundas på Nya Testamentets teologi och på Augustinus vidareutveckling av synen på judarna som Kristus mördare.

Ytterst bygger Luthers hat på obenägenheten hos judarna

att övergå till hans läror. Skriften finns i förkortad upplaga översatt till svenska, *Judarna och deras lögner*, 1943. I den svenska utgåvan uppmanas landets protestantiska biskopar att ta del av Luthers inställning till judarna innan »de utslunga de hårdaste förkastelsesdomar över antisemitismen.«

Med tiden tar kyrkan hjälp också av mer sekulära argument i sina angrepp mot judarna. Dessa beskylls nu för att vara Mammons förkämpar, företrädare för materialism, rationalism och så småningom också modernism, det vill säga för allt som i kyrkans värld var förkastligt.

Den som företar en resa i judisk historia alltsedan det första templets förstörelse och fångenskapen i Babylon över andra templets förstörelse och folkets fördrivning ut ur landet och den därpå följande försakingringen kommer att mötas av en närmast oändlig kedja av förföljelser och katastrofer. Här vill jag bara nämna några exempel från livet i diasporan: Inkquisitionens kättdarbål, korstågens masslakt och pogromernas fador kulminerande i Förintelsen. Historien ger uttryck för det hat som utvecklats i kristna och med tiden också icke-kristna miljöer.

Vad kan förklara en sådan stark antagonism? Ytterst handlar det om en stigmatisering av en för omvärlden främmande judisk personlighetstyp formad av en speciell kultur.

Det judiska misslyckandet i Europa härrör således ur en *kulturkrock*. En nationalism grundad på etnicitet blev en allt viktigare kraft i Europa, särskilt efter Tysklands enande. Judarna sågs som mer lojala mot sig själva än mot landet de bodde i. De icke-judiska samhällena kunde aldrig övervinna känslan av främlingskap mot judarna. De nationella och kulturella skillnaderna mellan judarna och värdfolken var så starka att de inte kunde överbryggas.

Medvetet eller omedvetet utnyttjades dessa skillnader av traditionellt främlingsfientliga grupper i syfte att värja sig mot artfrämmande inflytande. De spred fantastiska vanfö-

reställningar om avvikande beteende i manipulativt syfte. Religiös ofördragsamhet och konkurrensavund utnyttjades flitigt i denna kamp. Från judisk sida kämpade man för rätten att som minoritet i kulturgemenskap leva samman med sina värddar. Judar krävde samma rätt att förvalta och utveckla sitt andliga liv som gällde för värddfolken. Redan under antiken hade detta varit huvudorsaken till dramatiken kring judarnas möten med andra folk. Judarna retade den ickejudiska världen genom att förneka alla gudar utom Gud och genom att frivilligt skilja sig från omgivningen. I omvärldens ögon betraktades de som arroganta, överlägsna och självtillräckliga, en karaktärsbild som med tiden förstärktes genom utanförskapets vedermödor. När denna främmande grupp så småningom också uppvisade prestationer, som vida översteg deras antal och ställning, blev de ett lovligt byte för dem som sökte syndabockar.

Judefrågan handlade ytterst om rätten att få vara annorlunda i en miljö karaktäriserad av en ökande nationalism med allt starkare kulturchauvinistiska förtecken. Nationalskalder som Dante i Italien, Cervantes i Spanien, Shakespeare i England, senare Goethe i Tyskland och Pushkin i Ryssland blev symboler för det egna folkets ande. Minoritetens och i synnerhet judars avvikande kulturer blev något undermåligt, något att skydda sig mot. Men det var också den kultur som européerna till stora delar skulle anamma och göra till sin, trots att de betraktade de judiska såningsmännens skördar som ogräs i den europeisk myllan.

I mycket blir judarna i Europa *den nya tidens förkämpar*. Den judiska emancipationen och integrationen utspelar sig under en tid då idéer om medborgarrätt och demokrati ställdes mot nationalism och envælde. En överväldigande majoritet av Europas judar tog ställning för liberalism och demokrati i kontrast till det vanligen starkt konservativa politiska ledarskapet. I själva verket utgjorde de liberalismens

förkämpar mot feodalismen och mot konservativa och klerikala grupper.

Det konservativa Europa ville inte bli multikulturellt. Dess nationalistiska ambitioner grundades på etnicitet, inte som i USA på ett stycke land. Fram emot sekelskiftet 1900 hade en ny antisemitism brett ut sig med sekulära argument hämtade ur motståndet mot materialism, modernism, liberalism, kapitalism och kommunism. Juden blev en symbol för alla dessa »fördärvligheter«, och judarna sågs som ett suspekt folk med enstaka dygder men med många laster.

Ömsom beundrade, ömsom fruktade och föraktade gick judarna i bräsch för en utveckling som bröt med traditionella spelregler och maktstrukturer. Motståndarna var många och mäktiga: kyrkan, adeln och självtillräckliga hantverksskrån, samtliga med privilegier att bevaka. Historien visar på en oförmåga hos dessa eliter att av egen kraft göra sig av med obsoleta strukturer. Styrkan måste komma utifrån, och judarna var det utanförstående elementet – med både stark motivation och den kompetens som krävdes. Men judarnas roll som murbräckor i händerna på den politiska oppositionen gjorde dem knappast populära bland allmänheten. Många såg också i den kapitalistiska kulturen ett monster som saknade respekt för traditionella etiska regler och ett hot mot den egna nationella kulturen. De såg i judarna främlingar, närmast en väsenskind kast, ett religiöst brödraskap lett av en grupp fromma skriftlärdar.

Kapitalismens svagheter och demokratiens födslovänder – allt skylldes på judarna. Och så även bolsjevismen. »Bolsjevikererna är inte ryssar«, konstaterade till exempel den brittiska tidningen *London Globe*, »de är internationella judar av sämsta slag, vars mål är att förstöra den kristna civilisationen och kulturen.«

I samma anda uttalar sig regeringsmedlemmen Winston Churchill i *Illustrated Sunday Herald* i maj 1920. Samtidigt

som judarna enligt Churchill bär ansvaret för det goda inom kristendomen har de givit upphov till ett annat moralfilosofiskt system, socialismen, som kunde bli lika förgörande för mänskligheten som kristendomen varit till gagn för den. Churchill ställer här två judar med särskilt stort inflytande på världshistorien mot varandra: Paulus och Marx. Men att vi finner judar i så stor utsträckning inom olika socialistiska läger har inte bara en ideologisk förklaring. För att komma bort från den politiska antisemitismens förtärande verkningar fanns två alternativ: sionismen och verkande för en samhällsmodell med lika rättigheter för alla oberoende av etnisk bakgrund. Det bolsjevistiska experimentet ansågs vara en sådan modell.

De många judiska *framgångssagor* historien kan berätta om har också spelat en betydande roll i uppkomsten av den europeiska judefrågan. Hur skall vi förklara dem? De särskilda egenskaper, goda och dåliga, som pådyvlats judarna är med största sannolikhet nedärvda i den meningen att de under generationer förvärvats under oftast exceptionella levnadsförhållanden. Dessa har tvingat dem att utnyttja sina talanger på ett effektivare sätt. Likt atleter har de tränat med vikter, och när förtrycket avlägsnades utvecklade de en överlägsen styrka. Min tes är alltså att det – även om vi inte kan utesluta genskillnader – huvudsakligen handlar om normala gensammansättningar som prövats i exceptionella miljöer. Så till exempel kom judarna att i stor utsträckning leda kapitalismens institutionella utbyggnad därför att de i systemet såg sin chans. Inom de flesta andra näringarna rådde ju yrkesförbud för judar. Men vi får heller inte glömma att judar redan vid vår tideräknings början i tilltagande utsträckning hämtade sin försörjning ur handel och finansiering. Det finns en särskild kraft i den judiska anstormning som kan förklara detta, den judiska intellektualismen.

Denna hänger samman med den tidigare nämnda händel-

sen i judarnas historia, den intellektualisering av judendomen som sker med början årtiondena före vår tideräkning. I början koncentrerades denna ansats till en isolerad rabbinisk miljö men blev med tiden också en viktig del av en sekulär uppfostran. Man lärde sig snabbt att dra fördel av sin relativt högre utbildning och sitt gemensamma språk.

Maristella Botticini och Zvi Eckstein har nyligen (2012) publicerat en bok *The Chosen Few: How Education Shaped Jewish History, 70–1492*. Mina tankar i detta kapitel avseende judiskt liv i antiken bygger på deras forskningsresultat.

Med gettots plötsliga vidöppna portar kom denna intellektuella ansats att påverka den sekulära utvecklingen i en hel värld. Den katolske författaren Paul Johnson har följande att säga om denna händelse:

Plötsligt, omkring år 1800, började denna gamla och mycket effektiva sociala maskin för tillverkning av alla slags intellektuella produkter förändra sitt utbud. I stället för att hålla sina produkter inestängda i en värld av rabbiniska studier, där de förblev fullständigt isolerade från samhället i övrigt, kanaliserade den en betydande och alltmer tilltagande mängd av dem till det sekulära livet. Detta var en omtumlande händelse i världshistorien.

En från början religiöst betingad intellektuell träning, kopplad till judiska familjers betoning av utbildning som den kanske viktigaste delen av barnens uppfostran, ambitionen att kompensera sin status som främlingar eller andra klassens medborgare genom att visa sig duktigare än omgivningen, samt förmågan att ta hand om och utnyttja sina begåvningar är viktiga faktorer, när det gäller att förklara judarnas framgångar. Denna intellektuella ansats inom det religiösa livet med sin fortsättning i en ny sekulär uppfostran och professionell utbildning ledde till framgångar som gav upphov till beundran men också till rädsla och förbittring i omvärlden. Så till exempel blev judarna genom sin talangful-



la behandling av den liberala kapitalismen en symbol för det ryska misslyckandet med att hålla fast vid sin traditionella samhällssyn. De visade sig vara lika obekväma under såväl tsarernas senare skede som under den stalinistiska kommunismen, av samma skäl. Och de blev behandlade därefter.

Men också deras utanförstående kan förklara deras framgångar. Det har gjort dem mer oberoende av konventionella sanningar, mer skeptiska och mindre lojala mot det bestående. De har enligt den amerikanske ekonomen Thorsten Veblen varit samtidens avantgardister.

De stör den intellektuella friden men bara till priset av att vara framtidens män, vandrare i det intellektuella ingenmansland på jakt efter en ny viloplats längre bort utefter vägen och bortom horisonten.

Detta kan enligt Veblen förklara deras observerade innovativa förmåga, deras benägenhet för »kreativ förstörelse«.

Utan tvivel skapade den historiska utvecklingen en speciell judisk personlighetstyp som kan förklara judarnas svårigheter att bli accepterade av sina värdfolk. Orsakerna till att judar alltid framstod som ett särskilt främmande element i samhällskroppen kan vi bara spekulera kring. Hur mycket betydde »den judiska anden«, det vill säga innehållet i den judiska kulturen? Och vad betydde det för den judiska personlighetsutvecklingen att ställas utanför normer och lagar?

Det handlar sannolikt om en ömsesidig påverkan. Genom att inte ge upp sitt nedärvda religiösa och kulturella beteende utsatte man sig lätt för misstänksamhet om bristande lojalitet med majoritetens intressen. Det ledde till särbehandling, vilket i sin tur skapade ett behov hos de utsatta att förstärka den egna identiteten samtidigt som de på olika sätt sökte visa sin lojalitet och sin duglighet.

Resultatet blev en personlighetstyp som upplevdes som än mer främmande och »farlig«. När dessa personer sedan sattes i »karantän« och förhindrades att utveckla normala

anlag och i stället tilldelades uppgifter som enligt gällande normer betraktades som otillåtna och smutsiga, ja då fullbordades dessa samverkande krafter. Sålunda fick vi en gettojude märkt av sin fattigdom och sin osäkra tillvaro, men också av en kultur som gett honom intellektuell vitalitet, en stark självkänsla och kraft att stå emot förtryck.

När denne figur under trycket från upplysningen äntligen tilläts lämna karantänen tog han med sig sina under årtusenden förvärvade karaktärsegenskaper: försiktighet, intellektuell och geografisk rörlighet (av fienderna kallad rotlöshet och kosmopolitiska värderingar) samt ett alldeles särskilt intresse för investeringar i kunskap som trygghetsmedel, men också i privata förmögenheter, företrädesvis i monetär form, då det vanligen inte var tillåtet för judar att äga fast egendom. Ty han hade lärt sig att en jude utan kunskaper och pengar var en rättslös jude. Då var han obehövlig och kunde när som helst kastas ut i ovissheten.

Han hade ännu inte riktigt förtroende för de samhällen som nu erbjöd honom frihet från förtryck och särbehandling. Säkert tog sig också den nyvunna friheten och möjligheterna till materiell förkovran uttryck som av den ickejudiska omvärlden upplevdes som starkt negativa och »typiskt judiska«. Det var ur denna genuina osäkerhetssituation som föreställningen om juden som en girig parasit föddes, en uppfattning som vårdades av det konservativa samhällets stöttepelare: adeln, prästerna och representanterna för skråväsendet. Och tillsammans med andra ingredienser i den religiösa och sekulära antisemitismen utgjorde den ett verksamt hinder för judisk integration i Europa.

I sina ambitioner att »skydda sig« mot judarna använde européerna två metoder, att isolera dem i särskilda enklaver (Östeuropa) eller att kräva fullständig assimilation, det vill säga göra dem till tyskar, fransmän och så vidare (Väst- och Centraleuropa). Båda metoderna misslyckades. Men visst

ville judarna bli som vanliga medborgare, men på sina egna villkor. När så också skedde uppstod ett annat problem: deras ambitioner ledde till spektakulära framgångar som försvårade anpassningen. Som exempel kan nämnas att i slutet av 1800-talet den merkantila eliten i Berlin, Wien, Prag och Budapest var nämast identisk med den judiska. Deras rikedomar, makt och »uppkomlingsmaner« blev ett ofta förekommande ämne i den offentliga debatten.

### Är det judarna det är fel på eller ...

Alltsedan biblisk tid har judar varit ett folk i förskingring. Försök till samlevnad med andra folk, där detta tillåtits, har givit upphov till kulturella höjdpunkter, både för judarna och för deras värdfolk, men samtidigt ofta slutat i katastrofer. Tre kulturer har under historiens förlopp, haft särskild betydelse, den grekiska, den muslimska och den tyska.

Bibeln berättar om uttåget ur Egypten och fördrivningen under romerskt herravälde, och den moderna historien om utdrivningen från ett blomstrande Spanien och om vår tids största etniska rensning, Förintelsen. Den föregicks av ett dynamiskt skede i europeisk kultur där en spirande mångstämmighet och pluralism kännetecknade utvecklingen. Det judiska folket såg i emancipationen en befrielse från gettots tvångströja och tog för sig av de olika kulturer som erbjöds. Men samtidigt delade det frikostigt med sig av sitt eget tänkande. Om det vittnar alla judiska namn som återfinns i den moderna europeiska kulturhistorien och vetenskapen. Och så kom katastrofen, förebådad av pogromer och diskriminering i olika former.

Finns det då något speciellt i det judiska som kan förklara svårigheterna för de judiska minoriteterna att leva samman med sina värdfolk? Avslutningsvis skall jag här kort sammanfatta vad jag funnit.

I Europa är det i grunden fråga om en kulturkrock, om

mötet mellan ett kringvandrande ökenfolk, bärare av en orientalisk kultur, och de europeiska folken, med en kultur rotad i ett fast boende grundat på arv. Den tyske ekonomen Werner Sombart (1853–1951) formulerar betydelsen av detta möte sålunda:

Detta hetlevrade, rastlösa folk som nu vandrat i ödemarken under fyra tusen år för att till sist nå Kaanans land, mötte i de nordliga länderna folk som varit bofasta på sin mark och vuxit samman med sin jord, medan judarna skyndat från en tillflyktsort till en annan. De skilde sig från judarna som en ardennerhäst skiljer sig från en arabisk springare.

Med hjälp av figurer hämtade från de antika gudasagorna, den jordnära Apollo och den lättfotade Merkurius, hjälper oss den amerikanske historieforskaren Yuri Slezkina att förstå konsekvenserna av mötet mellan denna fastboende jordbrukarbefolkning och ett invandrande nomadfolk. Merkurierna tar på sig att tillfredsställa den växande efterfrågan på tjänster som av religiösa, kulturella och praktiska skäl inte passar apollonierna. Handel och finansiering är två sådana områden. Merkurierna förblir främlingar genom sitt från apollonierna avvikande beteende, vilket också kan förklaras med villkoren för de samhällsfunktioner de utvecklar. Det är funktioner som kräver en rörlighet som är främmande för apollonierna.

Denna »servicenomadism« gör de försvarslösa merkurierna till en utsatt grupp, särskilt som de tvingas till ett segregerat boende. Under svagare politiska förhållanden skyddas de av sina egna framgångar och exklusiva specialiteter. I andra sammanhang kan de vara försvarade av någon elit för sin förmåga att betala skatt eller tillhandahålla nödvändiga funktioner. Sporadiska gräsrotspogromer och en ambivalent statsmakt pendlande mellan utpressning, periodisk konfiskation och utvisning har varit servicenomadernas vardag, vare sig de har varit judar eller armenier i Europa, kineser i

Sydostasien eller indier i Afrika. Det som skiljer ut judar är enligt Slezkin den formidabla kraft de utvecklat i sina ambitioner att delta i förändringen av ett medeltida Europa. De har varit »servicennomadismens« och modernismens tillskyndare i en utsträckning som gör det berättigat att tala om *The Jewish Century*, en tid som i Europa egentligen sträcker sig från 1800-talets början till utbrottet av andra världskriget. De var visserligen inte den moderna tidens upphovsmän. De kom in i utvecklingen ganska sent. Mödosamt anpassade de sig till dess många krav. Men de var effektivare i sitt utnyttjande av dess utmaningar och kom därmed att bidra till skapandet av den nya världen.

Judarna var inte bara representanter för en annan kultur. De var också mycket skickliga i att utveckla den och slåss för den mot folkmajoriteter som föraktade den och envist bekämpade den, men ändå till sist skulle kapitulera och acceptera den som sin egen. Säkert underlättades övergången av att de europeiska folken på ett tidigare stadium för egen del övertagit de transcendentala fundament som var grunden för främlingarnas kultur. »Den kristna världen började med judarna och slutade med dem.«

Judarna praktiserade sin kallelse på en kontinent som skulle komma att nästan helt acceptera den merkurianska livsstilen och också exportera den till andra delar av världen. Kanske kände de sig »utvalda« att gå i bräschen för tron på en välfärdsmodell uppbyggd på en aldrig sinande tillväxt i kunskap och kapital. Det var en modell där inte arv utan de individuella talangerna att generera såväl fysiskt kapital som humankapital avgjorde individens ställning. Men det var också en modell som betonade balansen mellan det materiella och det andliga, mellan försörjningsmöjligheter och ett existentiellt arv med rötter i antiken.

Judarna anses ha ett speciellt förhållande till pengar. Det hänger samman med deras genom judelagarna begränsade

försörjningsmöjligheter och deras påtvingade utanförskap. »Vi klibba vid guldets därför att man kastat oss på guldets«, konstaterar Theodor Herzl. Men samtidigt erinrar vi oss att penningutlåning för judar varit en särskilt lönsam handel alltsedan antiken. Att vi finner en så stark representation av judar inom den europeiska finanssektorn har alltså flera orsaker: tradition, förmögenheter företrädesvis i monetära former och begränsade val när det gällde försörjningsmöjligheter.

Visst ville judarna bli rika men var det egentligen det slutliga målet? Nej, hävdar författaren Stephan Zweig, ingenting kan vara felaktigare. Att bli rik betyder för juden ett mellanstadium, ett medel att nå det verkliga målet.

Judens egentliga strävan, hans immanenta ideal är att stiga intellektuellt och uppnå ett högre kulturellt skikt, att ställa det själsliga över det rent materiella.

I sin självbiografiska bok *Världen av i går*, som citatet är hämtat ifrån, kallar Zweig detta för ett uttryck för en av de viktigaste och hemlighetsfullaste tendenserna i judiskt väsen. Den empiriska grunden för detta omdöme hämtar Zweig från sin hemort Wien, där de fattiga östeuropeiska judiska flyktingarnas klassresor och yrkessammansättningen hos deras efterkommande väl dokumenterar och styrker hans teori.

Judars relativt starka intresse för kultur kan kanske också hänföras till denna själsliga överordning. Om vi ser judisk kultur som inspirerad av judisk religion kan vi tala om en andlig dimension i judiskt liv. Utan denna dimension blir livet outhärdligt. Kanske är det därför Gustav Mahlers far studerade franska filosofer när han inte sålde vin och sprit, Karl Poppers far översatte Horatius, när han inte arbetade som jurist, Victor Adlers farfar delade sin tid mellan ortodox judendom och den europeiska upplysningen, och den mäktige industrialisten och politikern Walther Rathenau

ägnade sig åt att under pseudonym skriva aforismer av en kvalitet som till och med hänförde Stephan Zweig.

Främlingsfobier utlöser hos de utsatta försvarsattityder, som kan ta sig olika uttryck. Man kan dra sig undan, isolera sig, leva bland trosfränder inom frivilliga getton under det man intalar sig att man är bärare av en kultur som inte kan eller bör blandas med andras. Religionen – och kanske viktigare – traditionen blir till ett bålverk mot allt det nya och främmande som man annars måste ta ställning till. Det kan diskuteras om den klanmentalitet som utmärkte judiskt liv i diasporan var betingad av omvärldens reaktioner eller viljan hos klanmedlemmarna att bibehålla sin »överlägsna« kultur. Säkert var det en iterationsprocess, en ömsesidig påverkan.

Hur som helst den judiska utvaldhetsideologin »smittade av sig« på värdfolken och tog formen av en ökande nationalism med allt starkare kulturchauvinistiska förtecken, Dante i Italien, Cervantes i Spanien, Shakespeare i England, Goethe i Tyskland och Pusjkin i Ryssland. Minoriteters och i synnerhet judars avvikande kulturer blev något undermåligt, något att skydda sig mot. För judarnas del förstärkte utvecklingen diskrepansen mellan den inre judiska substans de var bärare av och den yttre de tvingades leva i. De fordrades nu något mer som varken judarna eller deras värdfolk var mogna för.

Ville de ha del i de framsteg och jämlikhetssträvanden som låg i tiden så räckte det inte längre med att konvertera till värdfolkens religioner. De måste också acceptera kulturer som hade sina rötter i värdländernas historia.

Det var kanske lättare när det gällde de tysktalande områdena med sitt judendomen närstående bildningsideal, än på rysk och ungersk tradition utformade kulturmönster. Där judarna tilläts och lyckades anamma värdlandets kultur blev de inte sällan de mest synliga företrädarna för den. Men som vi lär av historien kunde detta förhållande i längden inte ac-

cepteras av majoritetsfolken. Allra helst som acceptansen inte i samma omfattning gällde de vanliga människorna – bönderna, småhandlarna, skollärarna eller byråkraterna. Här förblev integrationen en mycket långsam process. När till exempel representanter för den judiska medelklassen även under Weimarperioden talade om sig som tyskar var det nog tyska judar de menade. Än mer påtagligt synes detta förhållande ha varit i slaviska länder. Det räckte inte med att värdlandets litterära höjdpunkter fick trängas i judiska familjers bokhyllor med allt mer slitna exemplar av de heliga skrifterna

Det judiska, så som jag här har tecknat det, har sina rötter i en kultur, varken sämre eller bättre än någon annan kultur, men annorlunda. Historien visar att den inte låter sig förenas med samhällsmodeller där besluten om vad som är rätt och fel överlämnas till en överhet, särskilt om denna överhet tillhör en annan kultur. Den starka nationalism grundad på etnicitet som karakteriserade Europas nationalstater under tiden fram till andra världskrigets slut lämnade inte utrymme för judar som ville behålla sin egen kultur. Upplysningens fokusering på individen som politikens centrala mål och liberalismen och demokratin som medel att nå detta mål motarbetades av konservativa och klerikala krafter. Judarna, som ytterst hämtade sin kraft ur en kultur, för vilken social-liberalismen genom sin inriktning på individuell frihet och socialt ansvar utgjorde det naturliga politiska alternativet, blev fienden. Det land som oftast föredrogs av de judiska utvandrarerna, USA, uppfyllde dessa rekvisit. Det var bara så att landets invandringskvoter för judar vanligen väsentligt understeg behovet.

Så gjorde också invandringskvoterna i de europeiska länder där upplysningen fått bättre fotfäste och där färdriktningen visade på ett framtida multikulturellt samhälle. För judar, särskilt i länder där förtrycket var som störst och de



kulturella skillnaderna särskilt påtagliga, blev tanken på ett eget fosterland alltmer aktuell. I nästa essä diskuterar jag konsekvenserna av denna form av evakuering av judar som sökte en lösning på sitt trygghetsproblem och på sin rotlöshet genom etablerandet av en judisk stat.

Och till sist, så som jag här har tecknat det, sett det mina judiska glasögon, har den judiska gruppen lämnat ett viktigt bidrag till den västerländska civilisationen. Detta är historia. Men har det judiska också en uppgift för framtiden, både för judarna och för världen? Jag vill gärna tro det.

Kan vi hoppas på att det samhällssystem, den liberaldemokratiska samhällsmodellen med sina multikulturella värderingar kommer att bestå och breda ut sig? Jag vill gärna tro det.

Och kan vi förvänta oss en uppgörelse mellan israeler och palestinier utan att en judisk stat åter blir en parentes i den judiska historien? Jag vill gärna tro det.

Vad jag däremot inte väntar mig är att den utbredda animositet mot judar som behärskat världen i allmänhet och Europa i synnerhet skall försvinna. Judehatet är till sitt innersta väsen irrationellt. Det går inte att hejda med hjälp av fakta eller genom att vädja till förnuftet. Det är inte judarnas verkliga utan deras förmenta fel som fungerar som upphetsningsmedel när en eller flera utsatta samhällsgrupper kräver en syndabock. Så till exempel kan vi konstatera att Polen har upprätthållit sitt rykte som den klassiska antisemitismens högborg, trots att landet nu saknar judar.

Historien har vid det här laget lärt judarna att det inte går att bekämpa antisemitismen genom att förändra sitt beteende.

Assimilation är inte heller ett patentmedel mot antisemitism. Judehat, liksom varje annan antipati mot speciella folkgrupper, är en samhällssmitta som angriper demokratins grundläggande principer och därmed utgör en fara för de-

mokratins bestånd. Den går inte att utrota men den går att motverka. Den har visat sig som störst vid nederlag i krig, ekonomiska nedgångar och stora sociala förändringar.

## 6.

# En judisk stat

### **Staten Israel – drömmar och verklighet**

Drömmen om ett judiskt land, en demokratisk judisk nationalstat, har i verkligheten gett upphov till politiska och militära strider som nu varat i över 60 år – en av världens mest svårlösta konflikter. Med hjälp av regionens starkaste krigsmakt och med USA som garant upprätthåller israelerna nu ett mycket bräckligt vapenstillstånd i området. Utan tvivel kan den utflyttning av judar från landet som registreras under senare tid förklaras med oviljan att leva i en bunker. Vad gick fel?

Mellanöstern med sitt strategiska läge och sin rikliga tillgång på energiråvaror har länge varit en tummelplats för stormakternas särintressen. Området har också varit utsatt för religiösa motsättningar. Tre stora religioner ser sina rötter i dess »heliga mark«, och samtidigt vill man inte acceptera att andra religioner ser saken på samma sätt. Även fraktioner inom samma religion kan se varandra som bittra fiender.

Politiska beslut till förmån för ett folk eller en religion har alltid betraktats som en utmaning mot andra folk och religioner. Det torde ha stått klart för den amerikanske presidenten Harry Truman vilka starka krafter han skulle sätta i rörelse genom att ställa sig bakom ett beslut om bildandet av en judisk stat på Palestinas mark. Trots god kännedom om Förintelsen och dess konsekvenser och om de västliga

demokratiernas ovilja att ta emot de överlevande från koncentrationslägren såg sig presidenten nödsakad att i varje fall skjuta upp beslutet och i stället satsa på ett FN-mandat för hela Palestina. Vad var det som i sista stund fick honom att ändra på beslutet och inom FN:s ram verka för upprättandet av en judisk stat?

Det är nog ställt utom allt tvivel att president Trumans insatser när det gäller FN-beslutet var helt avgörande. Under sitt besök hos presidenten ett år efter den judiska nationalstatens återuppstående kommenterade Israels chefsrabbin Trumans insats sålunda: »Gud satte in er i er moders mage för att ni skulle bli instrumentet för återuppbyggandet av Israel efter tvåtusen år.« Rörd till tårar tog Truman farväl av rabbinen.

Vi vet att en tidigare kollega, den judiske juristen Eddie Jacobson, genom att utnyttja sitt vänskapsförhållande till presidenten, lyckades få honom att ta emot Chaim Weizmann. Den gamle sionisten var inte vem som helst. Till en början var det han som 1917 lyckats övertyga den brittiske utrikesministern Arthur J. Balfour om nödvändigheten av att upprätta ett judiskt nationalhem i Palestina.

Men han var också en efterföljare till Theodor Herzl, när det gällde att hävda nödvändigheten av ett evakueringsprojekt för europeiska judar i allmänhet och de östeuropeiska i synnerhet. Vad Herzl ansåg sig ha förstått genom närvaron under en rättsprocess mot en oskyldigt anklagad judisk officer i Frankrike, den på sin tid mycket omskrivna Dreyfusprocessen, hade Weizmann, med sina rötter i Östeuropa lång livserfarenhet av. Den potentiella judefientligheten hos folken i Europa kunde användas, och användes, till att initiera och stödja en politisk antisemitism med syfte att stärka de maktavandandes position. Som jag sökt visa i föregående essä går det judiska inte att förena med samhällen som bygger på en etniskt grundad nationalism och en accepterad kulturchauvinism i majoritetsfolkens intresse.

Kunde vi hoppas på ett annat Europa efter kriget? Det såg inte så ut. Det var om detta, tror jag, som Weizmann berättade för Truman och som fick denne att ändra sitt beslut. Jag vet naturligtvis inte hur Weizmann argumenterade. Innehållet kunde ha varit ungefär som min framställning i föregående essä. Jag menar att det judiska, det vill säga skillnader i kulturer, i kombination med en på etnicitet grundad nationalism, är den yttersta orsaken till oförmågan hos de europeiska nationalstaterna att integrera sina judiska minoriteter.

Inre och yttre drivkrafter, ofta sammanflätade, styrde in i det sista judars liv och uppehållsort i Europa. Men det var en förändringens vind som bestämde färdriktningen. När judar uppenbarade sig utanför gettona och de ryskjudiska enkla-*shtetl*) trädde de in i en ny värld där, som tidigare, deras skicklighet värderades högt men samtidigt betraktades som moraliskt tvivelaktig. Men det fanns nu en skillnad. Legalt var judarna inte längre främlingar med ett speciellt mandat att utöva moraliskt antastliga yrkesverksamheter. De hade allt mer accepterats av värdfolken som nu uppträdde som konkurrenser. Men ett nytt anständighetsvillkor hade antagits av de europeiska staterna, nationalismen. Och till denna nya församling var judarna inte valbara. För judiska fäder var detta ett dilemma.

I sin revolt mot sina fäders religion och kommersiella koncentration gav judiska ungdomar uttryck för den nya tidsanda som skulle erövra Europa. De måste bli ett slut på schackrandet och på pengarnas överhöghet och samtidigt på religiöst betingade levnadsregler som en gång befunnits nödvändiga för att hålla samman en klan, vars medlemmar inte var välkomna att beblanda sig med värdfolken. För den yngre generationen judar var liberalism och socialism de nya religionerna, och för allt fler var assimilationen vägen till frihet från »de dödas tyranni över de levande«. För ju-

diska ungdomar började revolutionen hemma. Vad skulle de välja, fortsätta att uppträda som en global klan, att med Hannah Arendts formulering vara det enda intereuropiska elementet i ett nationaliserat Europa? Eller skulle de lämna den judiska gemenskapen för att upptäcka att de inte var välkomna i andra grupper och tvingas leva i den existentiella ensamhet som många judiska kulturbärare i Europa vittnat om? Valet syntes gälla en yttre eller inre stigmatisering.

För allt fler tedde det sig nödvändigt att söka lösningen på den judiska frågan i ett eget hemland. Nu skulle den tvåtusenåriga påskaftonshälsningen förverkligas: »Nästa år i Jerusalem!« Det skulle bli en evakueringsprocess med religiösa förtecken. Men att komma i besittning av det eftersträvade landet, *Eretz Israel*, krävde nu inte bara »en imperiemakts godkännande«. Marken måste förvärfvas. Legitimiteten i de metoder som användes, svärdet eller penningpåsen, har ifrågasatts, försvarats eller förkastats beroende på uttalarrens ideologiska och politiska hemvist. Utvecklingen ledde till allt starkare spänningar mellan två folk som gjorde anspråk på samma mark. Vad vi i hittills sett i Mellanöstern är militant nationalism från båda sidor som brukar den religiösa fundamentalismen som ett av sina verktyg.

Är en judisk stat i Palestina ett nödvändigt villkor för den judiska andens överlevnad? Knappast, judendomen är starkare än så. Till den slutsatsen kom flera namnkunniga judiska kulturpersoner inför den politiska sionismens grundande. Däribland Marcus Ehrenpreis, Sveriges överrabbin, under den tid då, genom utvecklingen i Europa, beslutet om staten Israels grundande förbereddes. Ehrenpreis stödde sig på profeterna, vars motstånd mot kungarna han såg som självbevaringsdriften hos judendomen att förbli en andlig kraft och inte reduceras till en politiserad och militariserad stat. Ett litet land som Israel kunde inte heller vara framtiden för ett folk som genom sina idéer redan styr en

stor del av världen, idéer som initierats av Moses, Paulus, Spinoza, Marx, Freud och Einstein. Han påpekade också att judendomen aldrig blev någon egen civilisation med kungar, krig och monument som historiska minnesmärken utan hade förblivit en kultur grundad på idéer. Därför hade den överlevt. Och, vågar jag tillägga, historien visar också att judendomen har varit som starkast, när den levt i dialog med andra religioner och kulturer, inte när den som under gettotiden alierar sig från världen.

Men om judendomen inte behövde en nationalstat för att överleva, hur vad det med judarna? Behövde de kanske ett eget land för att bli »normala«, det vill säga ett alternativ till den rotlöshet som hittills varit deras ödes lott? I filosofen Martin Bubers värld handlar det om att mildra den diskrepans som råder mellan bärare av en inre judisk substans och den yttre miljö de tvingas leva i.

Mitt syfte är att här redogöra för de drömmar som var grunden till upprättandet av den judiska staten och den verklighet sionisterna mötte och att till sist säga något om framtiden för denna judiska nation eller kanske om det framtida behovet av en judisk nationalstat. Om man vill ha stöd för den bild av verkligheten man presenterar gör man bäst i att bestämma sig för vilken sida i konflikten man vill stödja: den israeliska eller den palestinska. Parterna har sedan länge etablerat ett ställningskrig där man regelbundet avlossar salvor av argument mer anpassade till sina mål än till verkligheten. Det känns som att föras genom historien i en vagn med till hälften neddragna gardiner. Jag har tagit risken förut och tar den även nu. Min ambition är att ge en så balanserad bild av verkligheten som mina kunskaper gör möjligt, att förklara den, inte att förvanska den eller försvara den. Men det är samtidigt klart att den bild jag presenterar inte kan vara opåverkad av mina judiska glasögon.

## Drömmen – en nationalstat åt judarna

Låt oss nu först se till de omständigheter som formade förhoppningarna om ett återupprättandet av en judisk stat. Misstanken mot en enkel kapten (Alfred Dreyfus) som rådde vara av judisk börd var tillräcklig för ledarna för det franska folket att riva sönder revolutionens Magna Charta om människans rättigheter. En »normalisering« av den judiska människan var nödvändig. Den måste ske inom ramen för en egen stat. Bara inom ramen för en egen nation kunde juden bli normal. Judarna måste avskiljas från sina värdfolk för att inte hatas av dem. Om detta rådde samstämmighet inom sionistiska kretsar.

Drömmen hade inte sin upprinnelse, men väl sin mer praktiska formulering, i den moderne Moses inträde på scenen. Theodor Herzls *Der Judenstadt* var ett evakueringsprojekt, en metod att bryta isoleringen av judarna i ett alltmer nationalistiskt Europa i hopp om att ge dem förutsättningar för ett mer normalt liv på deras egna villkor. Ytterst var ju sionismen ett svar på emancipationens misslyckanden.

En egen nationalstat åt judarna, för somliga en excentrisk idé, ja rent av farlig, för andra ett hopp i nöden. Det skulle bli en stat grundad på socialismens och markens religion undan kapitalismens vådor. Det skulle utvecklas till ett hypernationalistiskt projekt i en tid då de nationalistiska strömningarna i Europa var i avtagande. Nationalismen var inte längre något honnörsord. Tvärtom ansågs den vara orsaken till två världskrig och till ett folkmord. Det kan tyckas paradoxalt att samtidigt som konsekvenserna av den starka europeiska nationalismen sannolikt var ett av president Trumans starkaste argument för bildandet av en judisk stat, blir etnisk homogenitet en av grundpelarna i denna statsbildning. Det blir mer förståeligt om vi tar i betraktande de apartheidförhållanden som judar i Europa och också inom de muslimska



länderna tvingats leva under. Till varje pris ville man undvika att komma i minoritetsförhållande till en politiskt och kulturellt väsensskild majoritet.

Vid tiden för Trumans överväganden om att det tidigare upprättade nationalhemmet för judar i Palestina skulle transformeras till en judisk nationalstat hade överlevande judar från koncentrationslägren i huvudsak tre alternativ att välja på:

De tillerkändes rätten att återvända till sina tidigare hemländer vilket i stor utsträckning skulle innebära ett liv i kommunistiskt styrda stater, ytterst under Moskvans kontroll. Och ville man stanna kvar i ett Europa som så grymt visat att man inte var önskvärd?

De kunde ta steget över Atlanten för att finna en framtid i det multikulturella och liberaldemokratiska USA. Problemet var bara att invandringen av judar var starkt reglerad. Så var också möjligheterna för det judiska nationalhemmet i Palestina att ta emot sina ödesfränder. Mot denna bakgrund ter det sig egentligen som ett lättare beslut för Truman att öka invandringkvoterna till USA och påverka den övriga Västvärlden att göra detsamma. Men den berättelse om judars liv i Europa som den sionistiske ledaren Chaim Weizmann presenterade för Truman, tillsammans med Trumans egna bibliska uppfostran, fick presidenten att fatta ett annat beslut. Judar som så önskade borde få en chans att leva ett liv utan den stigmatisering som varit deras vardag i Europa och som i viss mån också gällt i hans eget land. Och stod det inte också så i Bibeln att det israeliska folket en dag skulle återvända till sitt tidigare hemland. Den bibliska apokalypsens fullföljande låg nu i hans händer.

Efter två blodiga världskrig och det kommunistiska systemets haveri hade Europa vunnits för den liberala demokratin, det multikulturella samhället och för regional samverkan. Judarna var inte längre det enda intereuropeiska

elementet. Och den livsstil och yrkessammansättning som tidigare använts för att skilja ut en fastboende jordbrukarbefolkning från ett invandrande nomadfolk är nu historia. De flesta européer är nu »lättfotade merkurianer«, judar såväl som icke-judar. Inte så mycket för att de ville så, de tidigare »apolloninerna«, utan därför att utvecklingen krävde det. Motståndet var stundtals starkt från såväl politiskt som religiöst håll. Men det folk som i mycket var bärare av de nya idéerna tvingades till slut lämna slagfältet, i den mån de överlevde. I Europas kamp för det nya, räknat från slutet av det första världskriget, stod judarna i centrum. De var påtagligt synliga i alla de aktiviteter som skulle bygga upp den moderna välfärdsstaten: Entreprenörsverksamhet (särskilt finansmarknaderna), i professionella yrken (juridik, medicin, journalistik och vetenskap) och inom politiken. De motarbetades, för att de var judar och för att de var konkurrenser.

Låt oss ett ögonblick fördjupa oss i den situation som till stor del kan förklara de sionistiska drömmarnas innehåll och styrka vid tidpunkten för krigsslutet. Till en början kan vi göra det triviala konstaterandet att drömmar ofta styrs av ideologiskt och emotionellt grundade argument. Det oerhörda känslomässiga engagemang hos dem som upplevt de ryska pogromerna eller som överlevt Förintelsen eller genom bilder och berättelser fick ta del av nazisternas sanna ansikte såg i rätten till en fristad, grundad på egen styrka och inte värdländernas välvilja, den enda utvägen. Av historisk nödvändighet måste denna fristad ligga på biblisk mark.

Bland de mest omhuldade delarna i det judiska kulturarvet är minnet av det fäderneärvda hemlandet, klagan över det förlorade Zion. Vi finner den i den rabbiniska litteraturen, i bönboken och i medeltida judisk litteratur. Poeter, filosofer, mystiker och liturgister i Nordafrika, Spanien och Östeuropa förenas i sin klagan över det förlorade landet och

i hoppet om ett återvändande. I själva verket har längtan till Zion under hela diasporan utgjort en ram kring all judisk religiös och kulturell aktivitet och intagit en särställning i varje troendes medvetande. Härtill kom att det fysiska förhållandet till landet aldrig riktigt bröts. Små judiska bosättningar och judiska akademier i Jerusalem, Acre, Haifa och Ramle utgjorde en länk till det förgångna. »Palestina stod i centrum för kulten, och vår längtan dit var något underförstått och självklart«, skriver den framstående sionistiske politikern och staten Israels förste president Chaim Weizmann i sina memoarer. Om detta medvetande förblev hos den emanciperade västeuropeiska judenheten hölls det desto mer vid liv hos den östeuropeiska genom den ryska diskrimineringspolitiken.

Det är engagemanget för en judisk stat hos män och kvinnor med hårda erfarenheter som, oavsett deras religiösa inriktning, kan förklara uppkomsten och utvecklingen av staten Israel. De såg i staten en möjlighet för de förföljda, de rotlösa och de religiösa att leva i ett judiskt samhälle. De sökte gettots värme och samhörighet men utan dess isolering. Diasporans sammanhållande kitt, religionen, kunde nu ersättas av en annan identitet, nationen. För dessa människor var upprättandet av en judisk stat inte ett alternativ att jämföras med andra. Det var alternativet, det enda. I rätt ögonblick fick rätt man (Chaim Weizmann) en tillräckligt mäktig politiker (Harry Truman) att känna på samma sätt. Det är den historiska förklaringen till uppkomsten av en judisk stat på biblisk mark. Den har mycket litet att göra med huruvida beslutet från någon annan utgångspunkt var rationellt, rättvist eller klokt.

Visst fanns det också starka rationella argument för upprättandet av en judisk stat vid tiden för FN:s beslut, de flesta relevanta även i dag. Om de västliga demokratierna ånyo misslyckas med att leva samman med sina judiska minorite-

ter, kan då en judisk stat vara lösningen? Om det hade funnits en judisk stat i början av 30-talet kanske några miljoner judar kunde ha räddats från nazismens gaskamrar. Demokratierna stängde sina gränser inte bara för flyende judar under nazismen utan också för de fåtal som överlevde den. Och skulle USA eller Västeuropa ha varit beredda att ta emot de östeuropeiska judar som under decennierna därefter sett sin situation så utsatt att de valt att lämna sina värdländer? Endast Israels dörrar stod öppna. Bara en stat med judisk majoritet kunde garantera en sådan obegränsad invandring.

Men en judisk stat har betydelse inte bara för dem som utsätts för fysisk osäkerhet och social diskriminering. För även när judar syntes ha uppnått något som kunde betraktas som politisk och social jämställdhet, så hade de ofta erövrat denna status på bekostnad av sin judiskhet. Om en jude ville ha framgång i sitt valda yrke måste han anpassa sig, medvetet eller omedvetet, till den nationella majoritetens uppfattningar och förväntningar – helt i enlighet med de svagas benägenhet att vara de starka till lags, en naturlag som dominerade de emanciperade judarnas liv och som resulterade i en servil imitation av omvärldens normer. Att ha någonstans att ta vägen, om det skulle behövas, upplevs av många judar utanför Israel som en trygghet. Det finns nu ett land där de är välkomna att slå sig ned – och detta utan att köa med hatten i hand. Genom den judiska statens existens tillhandahålls också en miljö för den »judiska anden« att växa i och därmed skapa förutsättningar för en ny och unik judisk karaktär och civilisation.

Det fanns också uppfattningar om riskerna med en sådan statsbildning. Alltsedan Herzl lanserade sin idé om en självständig judisk stat har det funnits judiska grupper som tvivlat på dess välsignelse, åtminstone i den form som utvecklats. Dessa grupper har visserligen varit små men opinionsmässigt starka genom sin hemvist bland ultraortodoxa

och intellektuella inom universiteten och kultursektorn.

En prominent ledare för denna opposition alltsedan den namnkunnige sionisten Thodor Herzls tid och till sin död 1967 var filosofen Martin Buber. Han erkände visserligen behovet för judar att återvända till Palestina, men inte för att manifesteras sin enhet som nation genom att upprätta en stat, utan för att fullfölja judendomens utveckling. Dessa två mål är enligt Buber oförenliga. Som alternativ till en självständig judisk stat rekommenderade han en binationell stat eller någon annan arabisk/judisk federation under namnet Palestina och med judarna i minoritet.

Att etablera en suverän kraft för att säkra en minoritets ställning, i det här fallet judarna, är i grunden omoraliskt och oförenligt med den judiska religionens innersta väsen. Detta är Bubers och hans meningsfränders grundläggande argument mot en judisk stat i Palestina. När arbetarsionismen under Ben Gurion var i färd med att bygga just en sådan stat arbetade Buber, med Hebreiska universitetet som plattform, för utvecklingen av en judisk kultur i Palestina utan stat. För honom och hans medarbetare blev sionism liktydigt med upprättandet av ett judiskt kulturellt centrum i Palestina. Han såg i personer som Herzl och Ben Gurion falska profeter som hotade att förleda det judiska folket.

## **Verkligheten**

Men det fanns en verklighet som hotade drömmarnas uppfyllelse. Palestina var ju ingen vildmark utan levebröd för en visserligen relativt primitiv men kulturellt medveten arabisk jordbruksbefolkning, från vilken jorden måste förvärfvas. Varför skulle denna befolkning betala priset för de oförätter judarna lidit i Europa? Åtminstone för palestinerna måste detta vara en berättigad fråga.

Samtidigt står det beteende som israelerna ansett sig tvingade till för att överleva i en starkt fientlig miljö inte i över-

ensstämmelse med judendomens innersta väsen. Att tvinga araber i Palestina att lämna sina fäderneärvda bosättningar för att ge plats åt invandrande judar var inte bara oförenligt med judendomen, det var inte heller förenligt med de i väst tongivande ideologierna, liberalism och socialism. Att beröva andra människor deras jord och utkomstmöjligheter betraktas som en otillåten synd oavsett om det sker med svärdet eller penningpåsen. Det har i Israel alltid funnits en etisk debatt kring vad som måste betraktas som övertramp i samband med krigen och ockupationen. Denna debatt gäller dock mindre de lidanden dessa åtgärder förorsakat de arabiska offren och mer de demoraliserande effekterna på förövarna. Den är ett eko av Golda Meirs uttalande, att hon kan förlåta araberna för vad de gjort mot judarna men inte för vad de fått judarna att göra mot araberna. Om konflikten med israelerna för palestinierna är ett politiskt problem är det för israelerna också ett moraliskt dilemma.

I det ställningskrig jag tidigare nämnt använder israelerna ett antal argument. Att jag tar upp dessa här innebär inte en prövning av deras relevans. De är gångbara med olika tyngd inom skilda grupper israeler men naturligtvis inte bland palestinier. Framför allt har de betydelse för förståelsen av den israeliska positionen vid tidigare och framtida försök till uppgörelse.

Till en början är för många israeler större delen av Palestina det landområde som Gud en gång gav åt Moses, och det var där den första judiska nationen upprättades. På denna »heliga grund« hävdar man sin rätt till all den mark som anges i Bibeln. Ett annat argument i samma anda är att palestinerna 1921 genom dåvarande kolonialministern Winston Churchills bortgivande av Transjordanien till emiren Abdulla redan hade tillförsäkrats mer än halva Palestina.

Förutom dessa mer historiska argument finns också ett antal »förmildrande omständigheter«. Utöver att finna en ny

framtid för överlevande från koncentrationslägren i Europa hävdas också behovet att befria judiska medborgare från den apartheidliknande tillvaro som var deras vardag i ett antal muslimska länder i regionen. De judar som förflyttades från dessa länder till det nybildade Israel var ungefär lika många som de araber som flydde landet. Skillnaden var att judarna togs emot med öppna armar och skyndsamt integrerades i landets befolkning, medan de flyende araberna förvägrades medborgarskap i sina nya värdländer och än i dag lever i flyktingläger. Härtill kommer att förflyttning av etniska minoriteter under första halvan av 1900-talet, som en följd av krig och maktförändringar, sågs som politiskt legitimt och förnuftigt. Och det krig och de maktförändringar som följde på FN-deklarationen betraktades i väst som Davids kamp mot Goliat och demokratins seger över oligarkier i islamsk anda. Det gav utan tvivel israelerna vind i seglen, och av ett försvarskrig blev ett erövringskrig. Och även bortsett från maktpolitiska särintressen torde nog delningsbeslutet vid tiden för sin tillkomst ha upplevts som rationellt i den meningen att det var det minst orättvisa och också genomförbart.

Utvecklingen skulle emellertid visa att ingen egentligen var beredd att helhjärtat ta ansvar för vad man varit med om att skapa. En trepartsöverenskommelse mellan USA, Storbritannien och Frankrike att motsätta sig varje förändring av de gränser som uppnåtts genom vapenstilleståndsöverenskommelsen var under många år det närmaste Israel kunde komma en internationell garanti för nationens säkerhet. I senare tid nedgraderades betydelsen av denna överenskommelse i den mån någon eller några av parterna såg risker för komplikationer. Med rätta upplevde sig israelerna som offer för stormaktsintressen och att det hade överlämnats till dem själva att försvara inte bara sina gränser utan nationens överlevnad. Alltmer började israelerna förstå betydelsen av en egen militär makt.

Den bild som framträder är ett land i permanent krigstillstånd med periodvis uppflammande krig. Den arabisk-muslimska världen kunde inte till något pris acceptera en judisk statsbildning i området. För varje ny seger landet vann stärktes övertygelsen hos de besegrade om nödvändigheten av att på slagfältet vinna en seger som kunde återställa arabvärldens förlorade heder.

Men hade egentligen israeler och palestinier själva det dominerande inflytandet över sin framtid? I korten låg en cynisk stormaktskonflikt, den mellan Sovjet och västmakterna. En i grunden lokal konflikt mellan araber och judar blev till en maktkamp mellan stormakter. En i historien klassisk stormaktspolitik utspelades i Mellanöstern, konfrontation genom ombud.

Sovjets inträdeskort till regionen bestod av vapen, och för det behövdes en potentiell fiende. En progressiv arabstat blev för Sovjet en regim som satsade på upprustning, negligerade befolkningens välfärd och i sionismen och västmakterna såg fiender som måste bekämpas. Israel såg sig omgivet av länder som ville dess förintelse och länder som inte gjorde något för att förhindra att så skedde. I valet mellan en långsam kvävning och ett snabbt avgörande på slagfältet valde israelerna det senare.

Det kanske mest lovande tillfället till en fredlig uppgörelse sköts i sank genom den så kallade Khartoumöverenskommelsen mellan tongivande arabledare 1967: ingen fred, inga förhandlingar och inget erkännande av Israel. Förhandlingsöverenskommelser var inte möjliga i den förödmjukande atmosfär som skapats genom de israeliska segrarna under sexdagarskriget. Uppgörelse kunde endast nås på slagfälten.

Härtill kommer att invandringen under åren närmast efter statens grundande till helt övervägande del utgjordes av judar som levde under oacceptabla förhållanden, i flyktingläger, under kommunistiskt förtryck eller som utsatta mino-



riteter i muslimska länder. Det var människor för vilka våld och osäkerhet i generationer hade varit en del av vardagen och som i utvandringen från dessa länder såg en befrielse och en framtid i ett land där de skulle betraktas som fullvärdiga medborgare. Men det var också människor som i växlande utsträckning tagit till sig värdländernas kulturer.

Att bygga en demokrati på ett så heterogent befolkningsunderlag var ingen lätt uppgift. Ett gemensamt språk, en gemensam religion, en stark ödesgemenskap och hotet utifrån torde ha utgjort de viktigaste ingredienserna i det kitt som höll samman den första generationen israeler. För förståelsen av den politiska utvecklingen i Israel under de kommande decennierna är det viktigt att hålla i minnet, att majoriteten av befolkningen bär på minnen från en starkt repressiv miljö. En maktfullkomlig intolerans och etniska barriärer karaktäriserade de samhällen de kom från, inte av demokrati och rättvisa. Men, som sagt, för palestinierna och för arabvärlden var dessa argument knappast gångbara. Varför skulle araberna betala Europas skuld till sina judiska minoriteter. »Ge dem Bayern!« var en kommentar som hade sitt ursprung hos stormuftin av Jerusalem. För israelerna blev verkligheten ett allt större hinder för förverkligandet av deras drömmar.

### **Är en uppgörelse möjlig?**

Det har runnit mycket vatten genom Jordanfloden sedan FN-beslutet om bildandet av en judisk stat. Under lång tid såg israelerna i sina fiender en motpart som genom inre svaghet var ur stånd både att föra krig och att förhandla. Med segrar på slagfälten ville man få sina motståndare till förhandlingsbordet men tvingades genom diplomatiska förhandlingar i FN att retirera. Med Arafats erkännande i Genève år 1988 av Israels rätt att existera såg det ut som om förutsättningar för nya och mer meningsfulla förhand-

lingar skapats. Nya och gamla aktörer träder in på arenan, och ett antal till synes mer meningsfulla förhandlingar äger rum.

Samtidigt sker en ökad islamisering och militärisering av palestinierna. I den nybildade motståndsrörelsen Hamas deklareration i december 1987 om att återställa det arabiska Palestina inom varje del av landet ljuder startskottet för en ny palestinsk rörelse med jihad som dominerande instrument. Samtidigt leder den tilltagande frustrationen hos den palestinska befolkningen till ett »spontan« uppror, den första intifadan.

Utvecklingen har hos palestinierna skapat en stark känsla av förödmjukelse och hos israelerna en lika stark känsla av rädsla. En uppgörelse måste komma till rätta med dessa känslor. Den relevanta frågeställningen för israelerna är i dag knappast statens berättigande utan hur man skall uppnå en överenskommelse med palestinierna och återvinna världssamfundets respekt.

Vägen till dagens situation är kantad med goda föresatser och spektakulära misslyckanden.

Skulle till exempel ett fullföljande av intentionerna i det första Camp David-avtalet 1998, att ge den arabiska befolkningen på Gazaremsan och på Västbanken någon form av självbestämmande, ha gett en grund för en kommande palestinsk stat och förhindrat den blodutgjutelse som skulle följa i avtalets spår? Skulle, på samma sätt som tillbakalämnandet av Sinai utgjorde priset för fred med Egypten, en utrymning av övrig under sexdagarskriget erövrade mark ha kunnat ge Israel den acceptans i arabvärlden israelerna så ivrigt eftertraktade?

Knappast. Oberoende av sina politiska ledare har det israeliska folket visat sin bredvillighet att göra långtgående eftergifter för att uppnå fred. Men bara om de kan finna en trovärdig motpart. Så var situationen efter sexdagarskriget

1967 då överbefälhavaren Moshe Dayan sade sig »vänta på telefonsamtal från Amman«.

Så var också situationen efter fredsfördraget med Egypten, då den egyptiske presidenten Anwar Sadat, tack vare sin trovärdighet och sitt mod, genom israeliska eftergifter återfick hela det område Egypten förlorat genom kriget. För en fred på bred front med den övriga arabvärlden fanns inga förutsättningar. Ingen arabledare var beredd att följa Sadats exempel, tvärtom. I Bagdad samlades arabledare under ordförandeskap av Saddam Hussein för att brännmärka Egypten. Ett förnekande av Israels rätt att existera var den enda accepterade politiken, och ett utnötningskrig i form av gerillaattacker med varierande metoder och intensitet var instrumentet för att nå målet för denna politik.

Det har spekulerats om Arafats motiv för att låta ett löftesrikt förhandlingsklimat övergå i ett tillstånd av ökat ömsesidigt våld. Var det rädslan för att den militanta religiösa fundamentalismen, genom Det Muslimska Brödraskapet och dess verktyg Hamas, skulle vinna terräng på PLO:s bekostnad? Ett utplånande av den judiska staten var ju organisationens slutliga mål, och varje försök till förhandling med företrädare för Israel betraktades som ett brott mot islam. Jihad var den enda accepterade vägen. Genom organisationens sociala verksamhet och inte minst genom den tilltagande korrruptionen inom Arafats regim ökade Hamas sin popularitet hos den palestinska befolkningen.

En bland de amerikansk/israeliska förhandlingarna spridd uppfattning utgår från Arafat som en passiv nejsägare och offer för gamla och nyskapade myter. Uppfattningen kan illustreras med ett citat från den amerikanske chefsförhandlaren under Camp David, ambassadören Dennis Ross:

Jag tillhör inte dem som tror att ordföranden Arafat principiellt är emot fred. Jag anser också att palestinska förhandlare har gjort eftergifter. Men inte vid något tillfälle vid

Camp David eller under de sex månader som följde visade ordföranden någon förmåga att slutföra förhandlingar om ett slutgiltigt avtal. Eftersom det kräver en omvärdering av hans självbild och att han avstår från myter, tror jag inte att han har förmåga att komma överens om de definitiva villkoren för fred.

Enligt Ross var de palestinska förhandlarna beredda att acceptera Clintons förslag, men »Arafat var ovillig att göra det«.

Med det sista steget, öppet våld, försäkrade man sig till sist om makten över Gazaområdet.

Jag ger i min bok *Staten Israel – drömmar och verklighet* (2005) fem alternativa förslag till en slutlig lösning av förhållandet mellan israeler och palestinier. Men samtidigt lämnar jag så mycket reservationer att det egentligen bara blir ett kvar: Någon form av federation mellan Västbanken och Jordanien och något liknande för Gazaområdet med Egypten.

Efter att ha tagit del av Nathan Shachars historiska skildring av utvecklingen i Gaza har jag stärkts i min uppfattning att detta område bättre kan leva sitt eget liv än att slås ihop med de områden som går under namnet Västbanken.

Den officiellt så omhuldade tvåstatslösningen är enligt min mening en såväl ekonomiskt och politiskt som geopolitiskt sämre lösning. Parterna kan kanske påtvingas en sådan, men den skulle sannolikt inte bli bestående. Vid tiden för publiceringen av min bok var hoppet om denna så kallade tvåstatslösning så starkt att de politiska förutsättningarna för min »trestatslösning« verkade överspelade. Med den pessimism som råder i dag kanske läget nu är ett annat. Mitt förslag, som ingalunda är nytt, låg i korten redan efter sexdagarskriget. I dag bygger det mer på det aktuella läget, på parternas »intressen«, än på historiskt betingade rättigheter.

Med utgångspunkt i folkrätten eller i mänskliga rättigheter kan vi ägna oss åt att moralisera över beteenden hos båda

parter. Vi kan också mot bakgrund av den historiska utvecklingen söka klarlägga begångna oförrätter. Man hamnar då lätt i försvarspositioner för den ena eller andra parten, i stället för att se gemensamma bevekelsegrunder för en uppgörelse. Jag menar inte att vi i försöken att finna lösningar helt kan bortse från sådana ansatser. Men mot bakgrund av den långa intressekonflikten mellan parterna synes inte historiskt betingade rättigheter vara den grund som en överenskommelse i första hand kan bygga på. Den kedjar parterna vid en oförsonlighet, ur vilken ingen framtid kan skapas. I stället vill jag inrikta analysen på parternas »legitima intressen« sådana de ter sig i dagens läge.

Av dessa intressen följer två nödvändiga villkor. Palestinierna måste få hjälp med att upprätta politiska och ekonomiska institutioner som underlättar övergången till ett modernt välfärdssamhälle. De måste undvika uppkomsten av en sådan auktoritär regim med korrupktion, nepotism och undertryckande av mänskliga rättigheter som hittills har karakteriserat försöken till samhällsbygge i den palestinska myndighetens regi. Det gäller att genom allmänna val legitimera sådana institutioner, inte en ny »bättre upplyst« enväldshärskare. Utan tvivel har här Israel inte bara möjlighet till och ett stort intresse av, utan också ett ansvar för, att en sådan utveckling kommer tillstånd. Vad som kommer att komma ut av den arabiska upprorsvågen har naturligtvis också stor betydelse i detta sammanhang.

Ett annat villkor gäller israelernas säkerhetskrav. Samtidigt som Israel måste lämna Västbanken kan säkerheten inom dessa områden i nuläget inte överlämnas till palestinierna. Efter vad som hänt sedan man lämnade Gazaområdet finns inget förtroende i Israel för palestiniernas vilja att upphöra med sin gerillaverksamhet, även om de skulle få hundra procent av dessa områden till sitt förfogande. Det skulle lätt kunna bli ett uppmarschområde för ökad gerillaverksamhet

mot Israel. Lösningen ligger i att parterna accepterar en militär närvaro från FN, USA eller Nato.

Med sina dåliga erfarenheter av FN-trupp som garanter för freden torde dock israelerna vara svåra att övertyga. Vi erinrar oss till exempel hur FN 1967 beordrade tillbakadragandet av sina trupper, vilket omedelbart verkställdes med sexdagarskriget som ett slutligt resultat. Inte heller i södra Libanon fungerade FN-trupperna som fredsbevarare. Även när det gäller andra konflikter i världen har FN-trupper visat sig ineffektiva.

Naturligtvis kommer parternas legitima intressen i kollision med varandra på viktiga punkter. En sådan, och kanske den viktigaste, är flyktingfrågan. Grundbulten i den sionistiska idén är en stat med en betryggande judisk majoritet, en garanti för fri invandring av judar till landet. Fritt återvändande för alla de palestinier som själva eller genom sina föräldrar har flyktingstatus skulle på kort tid kunna äventyra denna majoritet. (Det lär för närvarande finnas över fyra miljoner palestinier som skulle kunna göra anspråk på att få komma tillbaka.) Israel skulle bli en dual stat eller rent av behärras av en arabisk majoritet. En övervägande majoritet av de judiska israelerna ser en sådan utveckling som oförenlig med målet om en judisk stat.

Samtidigt är flyktingfrågan en viktig symbolfråga för palestinierna. De anser sig ha berövats land och egendom som i rättvisans namn måste återlämnas. Frågan handlar inte om 1967 års gränser utan om vad som hände under åren 1947–1949 då palestinerna flydde landet. Det är denna händelse som är den yttersta grunden för det palestinska ledarskapets politiska legitimitet. Men flyktingfrågan måste lösas på annat sätt än genom fri återinvandring av palestinier till Israel. Annars kan den lätt användas som en »fredlig« återerövring av Palestina. I de hittills diskuterade avtalen har ekonomisk kompensation utgjort det huvudsakliga medlet att komma

till rätta med problemet. En lösning av säkerhets- och flyktingproblemen torde vara de besvärligaste hindren att forcera. Båda är avgörande för Israels framtida existens.

Vad vi kan hoppas på är att den blodiga utvecklingen alltsedan statens upprättande har lärt israelerna att det sionistiska målet om en både demokratisk och judisk stat aldrig kan nås utan en uppgörelse med palestinierna, byggd på respekt för dessas legitima intressen. Samtidigt borde det palestinska ledarskapet nu ha kommit till insikt om att dessa intressen inte kan gälla hela det område som en gång utgjorde Palestina. Vidare att inga former av jihad eller på andra grunder legitimerat våld främjar palestinska intressen, i varje fall inte folkets.

Endast de totalitära regimerna i vägrarstaterna har något att vinna på fortsatta stridigheter. Det är ju också dessa regimer som till övervägande del finansierar upprorsrörelserna. Misstaget att inte i god tid träffa en uppgörelse med dessa har enligt min mening varit ett avgörande skäl till att Bill Clinton och Ehud Barak misslyckades med att få till stånd en uppgörelse. Ett palestinskt välfärdssamhälle kan aldrig byggas utan fred i området och samverkan med det internationella samfundet, förhoppningsvis också med Israel. Utvecklingen under den senaste intifadan torde ha gett åtminstone de mer insiktsfulla palestinierna klart besked i den frågan. Men för en bestående uppgörelse räcker det inte bara med förändrade attityder hos eliterna. Den måste också vara förankrad på gräsrotsnivå. Det får inte som under de hittills förda förhandlingarna råda en uppfattning vid förhandlingsbordet och en annan ute bland folken. De israeliska och palestinska samhällena behöver kanske gränser men i första hand samverkan. När jag därför talar om en överenskommelse menar jag inte ett »vapenstillestånd«, eller en av världssamfundet påtvingad lösning utan förankring i de båda folken utan en normalisering av mellanstatliga förhållanden därhän att

människor och varor kan röra sig över gränserna utan hinder. Alltså inte bara normala diplomatiska förbindelser utan också en vilja och förståelse för de fördelar som kan uppnås genom ekonomiskt samarbete. Den framtid för båda parter som ligger i en sådan uppgörelse kan inte överskattas.

### **Blev priset för högt?**

Var det fel att etablera en judisk nationalstat? Har den en framtid eller kommer den att betraktas som ett sidospår i judisk historia? Med facit i hand – kan vi på något sätt utvärdera vad som uppnåts med upprättandet av en judisk nationalstat? Vilka för- och nackdelar för judarna och för världen kan vi se med tillkomsten och utvecklingen av en judisk stat? Det vill säga: Har tillkomsten av staten Israel bidragit till att förbättra situationen för judarna och till att »lösa judefrågan«?

I det avslutande kapitlet i min bok *Staten Israel – Drömmar och verklighet* dristade jag mig till att ställa en något provokativ fråga:

Mot bakgrund av den historiska utvecklingen och de minst sagt osäkra framtidsutsikterna, med facit i hand, var det så klokt att satsa på en judisk stat i områden där muslimska majoriteter hade sin hemvist och i en omvärld, karaktäriserad av arabiska folk i politisk, ekonomisk och religiös kris?

Hur skulle situationen ha gestaltat sig för judar i diasporan i dag om Israel aldrig bildats?

Sionismen var ju ett svar på emancipationens misslyckanden. Men samtidigt får vi inte glömma den dynamiska utveckling som följde på upplysningstiden. Den utgjorde en social, kulturell och religiös förnyelse av judiskt liv. För de flesta upplevdes emancipationen som en befrielse, vissa såg den som ett hot. För majoriteten av judar, även inom Östeuropa, var Moses Mendelssohns modell för judisk integra-



tion ett bättre alternativ än emigration. Ett Odessa utan tsar var att föredra till och med framför livet i de amerikanska storstäderna.

Med andra ord, har staten Israel inneburit något positivt för judarna? Eller försvårar den rent av för dem som valt den »ädla assimilationens väg,« det vill säga för dem som i det judiska folket ser en andlig nation med religiöst livsinnehåll, inte en politisk, och i gemenskapen med andra folk tror sig kunna bevara troheten mot den egna kulturen, till fördel både för sig själva och sin omgivning.

Låt oss först se till fördelarna. Att Israel skulle vara ett hem för alla världens judar kunde knappast ha varit sionismens mål. Landet skulle vara en tillflyktsort för de judar som så valde, oavsett skäl. Och för dem skulle portarna alltid stå öppna. Förföljda och diskriminerade judar från Östeuropa och från muslimska länder utgör i dag den övervägande delen av landets judiska befolkning. Om portarna till västeuropeiska länder och till USA stått lika öppna, hade dessa judar i stället kanske föredragit att emigrera dit? Sannolikt hade många valt den vägen. Men portarna där blev allt svårare att forcera. För dessa judar framstod Israel som en viktig tillgång, eftersom det var det enda ställe där judar var säkra på att bli insläppta.

Men också världänderna såg i en judisk stat möjlighet att freda sitt samvete, utan att behöva ta de politiska riskerna med att öka invandringskvoterna för judar. En judisk stat skulle också enligt kultursionismen vara en inspirationskälla för judendomen i diasporan och förhindra att det judiska dör ut genom assimilation.

För vissa judiska religiösa fundamentalister utgör landets tillkomst en positiv religiös handling, för andra en händelse av mindre betydelse. De religiöst mer liberala grupperna ser i Israel en garanti för den judiska kulturens överlevnad. Samtidigt känner kristna fundamentalister tillfredställelse över

tillkomsten av landet. Den har sin upprinnelse i det gudomliga scenario som förutsägs i Uppenbarelseboken. För varje jude med insikter i de kristna fundamentalisternas verkliga bevekelsegrunder, måste dock det positiva i denna syn ifrågasättas. När israeliska politiker tar hjälp av den kristna högern i USA kan vi verkligen tala om en ohelig allians.

Men enligt min mening är det i sitt erbjudande till alla judar som känner sig förföljda, rotlösa eller av andra personliga skäl söker sin hemvist i en judisk miljö, som landet har haft och har sin största betydelse. I min syn på Israels *raison d'être* är jag alltså »Herzlian«, det vill säga: det är inte judendomen som behöver en nationalstat – men kanske behöver judarna den. Den i Bubers mening inre judiska substansens behov av en yttre judisk miljö, »en judisk infrastruktur«, för sin rätta utveckling har under modern historisk tid tillgodosetts genom frivillig »fragmentering« i olika former av judisk bosättning. Efter gettots upplösning sökte de judar, som motsatte sig assimilationens »smältdegel«, att praktisera multikulturalismens »salladsskål«, det vill säga kulturell åtskillnad i den privata sfären. Och så kommer det nog att förbli, med eller utan en judisk stat.

Men för många judar i diasporan är förekomsten av ett hemland trygghetsskapande. De ser i sina årliga bidrag till landet en försäkringspremie. När och var kan vi vänta oss ett nytt utbrott av antisemitism i outhärdliga former? Den utan tvivel största betydelsen har landet haft för den stora mängd av trygghetssökande människor som invandrat dit från länder med så låg tolerans för judar att »smältdegeln« aldrig har varit ett trovärdigt alternativ – än mindre »salladsskålen«. Kanske kan existensen av en judisk stat även för regimerna i dessa stater ses som en tillgång.

Så mycket om vad som vunnits. Nu till vad som förlorats. Jag tänker då inte i första hand på de tiotusentals döda och sårade på båda sidor som krigen medfört. Den talang

för skapande av moraliska visioner med universell räckvidd som varit judarnas bidrag till den västerländska kulturen formades redan under den tid de levde som nomader. Men de lagar som utvecklats i denna anda gällde endast för stammens medlemmar. Mot främlingar tillämpades ett annat regelverk som, när det gällde fiender, karaktäriserades av stor hänsynslöshet och grymhet. Det gällde ju stammens överlevnad.

Med profeterna kom ett annat samhällssystem och en annan syn. Nu ställdes kärleksbudskapet från uppenbarelsen i Sinai i centrum. Det var godhetens och kärlekens religion som nu utvecklades. »Vad som är Dig förhatligt skall Du inte göra Din nästa«, säger profeten Hillel. »Detta är hela läran. Allt annat är förklaringar.« Och budskapet omfattade även främlingar.

I mycket syftade denna väckelseaktivitet till att ersätta djungelns lag med en rättvisare fördelning av makt och välstånd men också till att värna individens frihet. Det är detta profetiska budskap som avspeglar den judiska fromhetstraditionens unika och okuvliga moral, som kräver att de fattiga, de kuvade, de som hamnat i utkanterna av samhället skall tas om hand. Hos den judiske rabbinen, den genom aposteln Paulus tolkade Jesus från Nasaret, utformas detta budskap i en anda av kärleksfull barmhärtighet. Och i profeten Jesajas kända ord får vi ta del av deras inställning till krig:

De skall smida sina svärd till plogbillar och sina spjut till vingårdsknivar. Folken skall inte lyfta svärd mot varandra och aldrig mer lära sig strida.

Att uppfylla Guds vilja genom att verka för godheten, rättfärdigheten och evig fred var alltså profeternas svar på frågan om livets mening. Judarna har sedan dess gjort anspråk på att vara mänsklighetens läromästare i religion och moral och i kampen för social rättvisa och fred. Det är dessa ambitioner som byggt upp de västerländska värderingarna.

De har sedan utvecklats till en medmänsklighetens credo. Det är också denna tradition som utgör judendomens andliga historia. Vad som hänt och nu händer i Israel är ett allvarligt brott mot denna utveckling. Landet framstår som tekniskt, ekonomiskt, militärt och politiskt överlägset och utnyttjar denna makt till att erövra och förtrycka. Israel är inte det »rike av präster och heligt folk« som Moses i Guds namn utnämnt Israel till att vara. Det är kanske därför omvärldens dom blivit så hård och enligt israelerna så orättvis.

Wilken grad av våld som är nödvändig för att överleva som judisk stat är svårt för en utomstående att bedöma. Den moraliska legitimiteten i de metoder som använts har ifrågasatts, försvarats eller förkastats beroende på uttalarrens ideologiska och politiska utgångspunkt. Det våld vi ser i dag avspeglar mer än sextio års spänningar mellan två folk som gör anspråk på samma mark.

Sionister ser försvarskrig eller befrielsekrig i alla de strider som utkämpats sedan statens tillkomst. Men de har samtidigt varit erövringskrig. De har styrts av drömmen om en judisk, demokratisk stat från Medelhavet åtminstone till floden Jordans västra strand. För detta försvar, denna befrielse och denna erövring har israelerna byggt upp regionens starkaste militärmakt.

Palestinierna å sin sida har anpassat sin krigföring efter de nya omständigheterna. Finansierade av sina bröder i omkringliggande arabstater har de lagt hela sin kraft på en gerillaverksamhet som av israelerna kräver exceptionella motåtgärder. Berättigat eller inte: den israeliska arméns uppträdande ter sig stundtals som en elefant i en porslinsbutik och politikernas åtgärder som en medveten etnisk rensning.

Den nuvarande israeliska politiken tycks dock ha stöd av en majoritet av väljarna. Men vilka är dessa väljare? Till alldeles övervägande del människor som själva eller genom sina föräldrar upplevt förtryck och förnedring i muslimska

och östeuropeiska länder. De lever med minnet av en europeisk »kulturstats« ambition att förinta dem och en tilltagande antisemitism i Europa. Det är kanske inte så underligt om de ser sin trygghet i den egna styrkan och sluter upp bakom fältherrar som generalen Ariel Sharon och politiska hökar som Benjamin Nethanyahu med våld och territoriella krav som huvudingredienser i sin politik. Men dessa metoder synes inte ha gjort det palestinska ledarskapet mer samarbetsvilligt. Snarare har det genom den egna befolkningens förödmjukande stärkt förutsättningarna för terrorismen. Samtidigt har Israels stöd i världssopinionen minskat. Israel har förlorat »mediekriget« och fått världssopinionen mot sig.

Ett motsatsförhållande i sionisternas ambitioner har också skadat Israels ställning i världssamfundets ögon. Sionisternas mål i Herzls anda var att skapa en judisk, demokratisk stat. Med judisk menades en judisk majoritet som garanti för förverkligande av judiska mål och aspirationer, för säkrande av en judisk »infrastruktur«. I den verklighet som mött israelerna har dessa mål visat sig oförenliga. Inte bara av säkerhetsskäl utan också för att säkra landets judiska majoritet har man sett sig nödsakad att diskriminera arabisk bosättning. Historien visar att en judisk stat i ett muslimskt närområde inte kan vara både judisk och demokratisk. Den kan inte heller uppfylla kriterierna för ett multikulturellt samhälle. Jag kan inte se annat än att ett av dessa båda sionistiska mål måste ges upp. Hittills har säkrandet – ofta förebärande säkerhetsskäl – av en judisk folkmajoritet varit övergripande på bekostnad av demokratin.

Blev drömmen om en judisk stat på biblisk mark ett misslyckande? För signatärmakterna, det vill säga för de stater som inom FN:s ram år 1947 godkände beslutet om upprättandet av en judisk stat på Palestinas mark, är det nog berättigat att tala om ett olycksfall i arbetet. Men den instabilitet i regionen genom fiendskap som i olika versioner och in-

tensitet varat i över sextio år kan inte bara tillskrivas israeler och palestinier.

Misslyckandena att skapa fred i området kan i hög grad skyllas på oförmågan hos stormakterna att upprätthålla givna löften och överenskommelser, i kombination med Israels metoder att driva och tillgodose egna intressen. Om det, med facit i hand, för världssamfundet kan upplevas som ett misslyckande, var staten Israel också från judisk utgångspunkt ett misslyckande?

Sex krig och nära 15 000 döda israeler, en tilltagande antisemitism, en solkad image inom den demokratiska världen för vad judar står för och en moralisk och etisk intern förståelseprocess! Kanske har judarna liksom tidigare i sin historia utsatts för falska profeter och i sin nöd följt dem. Var det då värt priset? I det kortare perspektivet finns det nog judar som besvarar frågan nekande, men i det längre är det svårare att ha någon mer bestämd uppfattning. Här till sist något om detta längre perspektiv.

### **Så blev det. Hur blir det?**

Jag har här sökt svaret på frågan varför judarna anser sig behöva en egen stat. Utan Förintelsen hade staten knappast blivit verklighet. Motståndet var för starkt, inte minst inom judiska kretsar. Det behövdes något mer för att övertyga. Dödslägrens skörd och de politiska svårigheterna att placera de överlevande räckte inte till.

Min hypotes är att Europas möte med det judiska, det som gjorde Förintelsen möjlig, till sist blev den utlösande faktorn. Men är inte den liberala demokratin och det multikulturella samhället ett tillräckligt villkor för att vad som inträffade i Europa inte skall upprepas?

Kommer det i framtiden att vara möjligt för judar att odla sin kultur i gemenskap med den europeiska livsstilen så som det skett i USA? Europa söker sig fram efter samma modell,

att acceptera sina minoriteter, att se dem som en tillgång och inte bara som tidigare tolerera dem. Åtminstone inom ramen för EU borde man lyckas, men utanför gemenskapen och ju längre öster ut man kommer i Europa desto svårare verkar det vara att komma ur tidigare betraktelsesätt.

Det gamla konservativa och klerikala arvet synes utgöra ett svårforcerat hinder. Man har nu också fått sällskap av den politiska vänstern vars ensidiga och populistiska framtoning har fått det israelisk-palestinska problemet att framstå som en fråga om israelernas goda vilja och judarnas makt. Det är många gånger svårt att skilja deras angrepp på Israel från ren antisemitism. Men om Europa inte lyckas integrera sina judiska minoriteter och om invandringskvoterna för judar till USA inte räcker till, kan då ett eget land fylla funktionen av en sista utväg?

Kanske låter det en smula defatistiskt men det är nog så många judar ser på Israel i dag: en garanti mot en ny förintelse, »aldrig mer, nu får det vara nog«. Men vi får samtidigt inte glömma att staten Israel inte är alternativet utan *ett* alternativ och att de flesta judar även för framtiden kommer att välja att leva i länder med annorlunda kulturer. Åtminstone i länder där de judiska minoriteterna är tillräckligt stora och den politiska antisemitismen inte utgör ett hinder, torde denna form av judiskt liv innebära valmöjligheter och stimulans som historiskt visat sig ha haft positivt inflytande på dynamiken i den judiska anden. Konkurrens även på kulturområdet har visat sig förhindra religiös och intellektuell »inavel«.

Jag har också ifrågasatt sionisternas moraliska ansvar. Deras ambition var att skapa en ny judisk identitet genom fysisk förflyttning i kontinuitet med det judiska folkets historia och kulturella utveckling. Men den territoriella ansatsen visade sig stå i konflikt med motsvarande ambitioner hos ett annat folk. Den israeliska statsbildningen skedde på be-

kostnad av detta folk genom en till största delen påtvingad fysisk förflyttning, speciallagar och genom en förödmjukande ockupationspolitik.

Denna odemokratiska och »ojudiska« politik har motiverats med det upphöjda målet att få det judiska folket att återvända till sina fäders land. Till dels har den också från tid till annan varit nödvändig för statens upprätthållande. Men det gör inte problemet mindre. En utveckling som inte förutsågs, och som i grunden inte behöver skyllas på dåligt israeliskt ledarskap, har lett till en situation där en judisk stat bara kan upprätthållas med hjälp av allt starkare militär repression och med stöd av en annan militärmakt med egna strategiska intressen i regionen.

Men samtidigt måste ansvaret för vad vi sett utspela sig i Mellanöstern ytterst föras tillbaka på de europeiska nationalstaterna, på deras roll som kolonialmakter och på deras oförmåga och ovilja att leva samman med sina judiska minoriteter. Samma Europa, som i imperialistisk anda vilseledde förödmjukade och förtryckte araberna, förtryckte och förföljde judar och underlät att förhindra, ja i vissa fall medverkade till mordet på många av dem. Emancipationen var inte möjlig. Så föddes sionismen, en judisk stat som lösning på den judiska frågan. Under årtusenden av lidanden och förtryck hade judarna deformerats och uppvisade nu karaktärsdrag som gjorde att integreringen inte fungerade. Antisemitismen var en naturlig reaktion på ett onaturligt tillstånd. Sionismen och den judiska staten kan förklaras med dessa omständigheter. Tillkomsten av en judisk stat blir därmed i det längre perspektivet ett historiskt faktum, och frågan blir då hur vi på bästa sätt skall komma vidare.

Ett antal nödvändiga förutsättningar krävs för en uppgörelse mellan israeler och palestinier. På kort sikt, ja kanske också på medellång sikt ser det knappast ut som om dessa villkor skulle kunna uppfyllas. Så länge de viktigaste aktö-



rerna i den pågående maktkampen i regionen – Iran, Saudiarabien och Turkiet – i Israel/Palestinakonflikten ser ett verkligt instrument för tillgodoseende av egna intressen, torde vi inte kunna förvänta oss en hållbar uppgörelse. Särskilt som denna uppgörelse måste innebära palestinska statsbildningar på demokratisk grund och ett normaliserande av förhållandena med Israel. Inget av dessa villkor torde ligga i de nämnda aktörernas omedelbara intresse. Särskilt gäller detta Iran med sitt ombud Hizbollah. Från det palestinska folkets utgångspunkt torde nog också de egna eliternas maktintressen, vara ett större hinder för utvecklingen än staten Israel.

På kort sikt kommer Israel att förbli en bunker och palestinerna en spelbricka och därmed förvägrade den framtid de är berättigade till. Vi kan kanske tvingas leva med ett Iran som har tillgång till nukleära stridsmedel, men innebär det inte också att en uppgörelse mellan de israeliska och palestinska folken blir allt mer avlägsen? Det bästa vi kan hoppas på är att på längre sikt den judiska staten blir ett ferment för en politisk, social och ekonomisk utveckling i närområdet, en förebild för en arabisk-muslimsk värld i djup kris, någon som kan visa på den väg som leder den muslimska världen bort från diktatur, förtryck och kvinnoförakt och mot en samhällsordning som kan ge befolkningarna frihet och ekonomisk tillväxt inom ramen för deras egna kulturella särart. Scenariet måste kanske betraktas som en dröm. Men i judisk historia blir i bland drömmar verklighet.

## En frisinnad vildes credo i livets slutskede

### Några sammanfattande teser

Som jag inledningsvis påpekat är varje essä i denna skrift självständig och kan läsas utan kunskaper om innehållet i de övriga. Den observante läsaren har kanske upptäckt vissa genomgående teser som binder samman innehållet. Låt mig avslutningsvis mer explicit peka på några av dem.

Till att börja med har samtliga essäer en bäring på det judiska i den meningen att de vill fastställa och förklara grunderna för det judiska bidraget till den västerländska civilisationen. Det handlar om kreativitet, tillit, en Gud som det går att resonera med, och om försöken hos judiska filosofer och forskare att ersätta Bibelns uppenbarelser med det mänskliga förnuftet, när det gäller att legitimera och utveckla den moralkod som har sin upprinnelse i uppenbarelsen på Sinai. Mot denna bakgrund formas judarnas liv och verktyg för att överleva i en starkt fientlig miljö. I många stycken blir man vägvisare. Individuell frihet under socialt ansvar är det nya evangeliet. Budskapet må vara angeläget, men budbärarna blir allt mindre populära. Detta judiska dilemma får till slut konsekvenser som för alltid kommer att stå som en politisk och kulturell katastrof i europeisk historia.

Ett antal genom enskilda individer framkallade »odödliga ögonblick i mänsklighetens historia« kan till stor del förklara utvecklingen. Men det är först när den individuella kreati-

viteten får fritt spelrum som den västerländska civilisationen visar sin verkliga styrka.

En i många stycken blodig uppgörelse mellan obsoleta politiska och ekonomiska strukturer föregår demokratins och marknadshushållningens inträde på scenen och förse- nar därmed den kreativa förstörelseprocessen som primär drivkraft.

Konservativa och klerikala grupper ser i utvecklingen ett hot mot den egna maktställningen. Med en transcendent makt som yttersta grund försvarar man rådande dogmer och lagar i syfte att upprätthålla gamla privilegier.

Liberalismens och demokratins seger skulle låta vänta på sig. Det blev ett mellanspel, då totalitära system som kom- munism, nazism och fascism tilläts utveckla sina destruktiva krafter, innan de till sist fick lämna plats för system, i vilka den individuella friheten står i centrum. Endimensionella världsbilder ersattes nu med mångfasetterade utvecklings- vägar, där guiderna är enskilda människor och deras visio- ner i stället för uppifrån indoktrinerade och styrda poli- traker.

Men om den individuella friheten är ett nödvändigt vill- kor för kreativitetens utveckling, är den ändå inte tillräcklig vare sig för att upprätthålla marknadsekonominns effekti- vetsegenskaper eller för att garantera dess bestånd.

En andra genomgående tes i min framställning är att marknadsekonomin präglas av ett inbyggt fördelningspoli- tiskt dilemma, ett embryo till sin egen undergång. Det tar sig uttryck på flera sätt men har sin grund i den individua- lism som är systemets primära drivkraft. Jag tar upp två pro- blem, nödvändigheten av att genom åtgärder utanför syste- met korrigera för den skeva makt- och inkomstfördelning som systemet ger upphov till, och betydelsen av att komma till rätta med den ökande individuella opportunism som uppstår genom utnyttjandet av skalfördelar och specialise-

ring. Viljan att råda bot på dessa brister och valet av åtgärder bestäms ytterst av den rådande kulturen.

Ett folks kultur avspeglar dess religion. I den meningen är den västerländska kulturen en produkt av den judeo-kristna religionen. Det betyder i första hand att judendomen och kristendomen har samma ursprung men inte nödvändigtvis samma innehåll. Budskapet om nödvändigheten att välja mellan Gud och Mammon har inte sin hemvist i judendomen. Här handlar det om en balans mellan de båda potenterna. En balans uppbyggd på den moralkod som skapades på Sinai men i övrigt kom att förändras genom dialog med en Gud som det gick att förhandla med.

Jag menar att denna öppenhet för ett mer folkligt ifrågasättande av Guds mening, denna rätt att ifrågasätta, är en viktig förklaring till judarnas relativa framgångar på en rad områden utöver de kommersiella. Men att deras kultur föreskrev ekonomiska, politiska och vetenskapliga system på individualismens grund är inte hela förklaringen. De blev kapitalismens agenter och katalysatorer också för att överleva i en fientlig miljö, där kommersiella aktiviteter ansågs smutsiga och oförenliga med den rådande kulturen.

Min tes om orsakerna till judarnas närmast spektakulära framgångar under de senaste århundradena bygger alltså på deras förmåga att upprätthålla balans mellan Gud och Mammon – att förena en marknadsekonomisk grundsyn med ett socialt engagemang. Att vi i modern tid återfinner en överväldigande majoritet av judarna i de socialliberala lägren är enligt mitt förmenande ingen tillfällighet. Det kan förklaras med en speciell kultur och blir därmed ett empiriskt stöd för min tes om frihet under ansvar, det kanske viktigaste bidraget judisk kultur lämnat till utvecklingen av den västerländska civilisationen. Materiella förbättringar går hand i hand med moralisk förkovran och allt i människans regi. Gud och Mammon samverkar genom historien med människan som

ombud, och detta samarbete blir kanske allra mest synligt i den judiska historien.

Orsaken till att de liberala krafterna havererade under tiden för de båda världskrigen och ersattes av tron på så mycket som gick fel kan sökas i bristande insikter hos politiker och allmänhet om hur ett partsförhållande mellan marknad och politik i liberal tappning skall hanteras. I en sådan situation visade sig också den politiska makten bli ett självändamål och regleras av djungelns lag om den starkes rätt. Det mest verksamma medlet för upprätthållandet av en liberal världsordning är spridandet av kunskap om dess villkor och betydelse. Det är samma medel som en gång befriade oss från den fundamentalistiska religionens kedjor. Hela min tid som »folkupplysare« har jag varit besjälad av denna övertygelse.

Det är heller inte religioner och ideologier som sådana vi skall bekämpa. De är inte, som dagens så kallade humanister hävdar, farsoter som måste utrotas. De är i rätta sammanhang existentiella modeller till människors hjälp att finna vägen till ett värdigt liv. Det är när de används som maktmedel vi måste se upp, när teologin blir läran om hur man underkuvar den stora massan med förevändning av en fiktion, kallad Gud. Det var också i denna anda som filosofiprofessorn Ingemar Hedenius och dåvarande chefredaktörerna Herbert Tingsten och Olof Lagercrantz kämpade mot kyrkans politiska makt över det svenska samhället.

Samtidigt hävdar jag att det andliga och materiella är två skilda sfärer av mänskligt liv som inte kan och därför inte skall hanteras med samma metoder. Synteser mellan naturvetenskaperna och teologin är dömda att misslyckas. De kan inte slås samman, de är två skilda paradigmer som skall balanseras mot varandra. Darwin behövde ingen Gud. Men Gud behöver inte heller Darwin. Det är i förening som Gud och

Mammon har kommit att dominera den västerländska civilisationen. Var och en för sig har de visat sig kunna utveckla destruktiva tendenser, medan de tillsammans åstadkommit de samhällen de flesta av oss stöder i dag. Det är möjligt för att inte säga nödvändigt att »för att taga vara på din broder« också ta till vara de rikedomsbildande krafterna. De hör helt enkelt ihop, och det är med denna kombination vi kan bekämpa fattigdomen. Den hebreiske gudens förståelse för de rikedomsbildande krafterna – så länge de användes på ett rättfärdigt sätt – tillsammans med historiska tillfälligheter gav judarna särskilda förutsättningar att utveckla samspelet mellan Gud och Mammon.

Det gudomligas ursprung och förändring över tiden är också en återkommande problematik i den här boken. Den grymme stamguden som det hotade nomadfolkets beskyddare och med sin plats vid sidan av fältherrarna, ersätts när folket blir fastboende. Deras gud blir de »fattigas och betrycktas« beskyddare för att i profeternas anda bli en kärlekens och medlidandets gud. I en judisk, en kristen och en muslimsk version får denne gud nu axla ansvaret för en stor del av mänskligheten.

Men vem är denne gud? Han är uppenbarelsernas gud. Men med vetenskapens landvinningar blir dessa sagoomspunna händelser alltmer otänkbara, på sin höjd myter till stöd för en historiskt betingad, primitiv klangud. Jag väljer att ta mig ur dilemmat med hjälp av ett antal judiska intellektuella med ambitionen att behålla det gudomliga men göra sig av med uppenbarelseelementet. I vår tid har deras arbeten tagits om hand av ett antal intellektuella, som i de heliga skrifterna ser nedtecknandet av folkens existentiella erfarenheter och i det religiösa livet ett komplement, inte ett alternativ, till det sekulära. Härtill kommer bildning som medel att förstå livet och göra det mer innehållsrikt, göra det gudomliga mer synligt. Det skulle komma att bli en viktig

del av det judiska men också ett ideal inom såväl den tyska som engelska kulturen.

Varför blir judarna marknadshushållningens och kapitalismens ivriga tillskyndare? Svaret är egentligen ganska enkelt, de måste överleva i en fientlig, värld där de flesta yrkesvägarna och därmed vanliga försörjningsmöjligheterna var stängda för dem. Men de hade också en fallenhet för merkantila verksamheter förvärvat redan under antiken. I motsats till den dominerande kristna kulturen sågs heller inte penningekonomin som förkastlig.

Tankens frihet och utanförskapet var visserligen besvärande men också befriande, eftersom det gjorde att judar inte förväntades vara lojala mot det bestående. Detta kan också förklara varför de kom att i så stor utsträckning bli »den kreativa förstörelseprocessens säningsmän«. De verkade störa på den intellektuella freden men till priset av att alltid befinna sig på vandring i ingenmansland för att citera den amerikanske samhällsforskaren Thorstein Veblen. Eller med en formulering hämtad från *Judisk Krönika*:

»Judisk kreativitet närs av judendomens bejakande av tvivel och förkastande av dogmer, men också av de möten i den kreativa gråzonen mellan olika kulturer som präglat det judiska folket genom stora delar av dess historia.«

Jag tycker mig också ha funnit svaret på en del andra frågor som väcktes under studiet av rabbinen Ehrenpreis arbeten. Är till exempel judar intelligentare än andra folk? Deras spektakulära framgångar inom så många områden skulle kunna tyda på det och har också hos många väckt tankar om speciella judiska genkombinationer. Jag utesluter inte en genetisk förklaring. Århundraden av särpräglat liv som skapat ett atypiskt selektionstryck borde vara fullt tillräckligt för en sådan effekt på populationsnivå. Samtidigt har genom ett yttre tryck judar tvingats utnyttja sina talanger på ett effektivare sätt. Den intellektualisering av det judiska religiösa

livet, som började redan strax före vår tideräknings början, tillsammans med en fientlig miljö kan säkert förklara mycket av de judiska framgångarna helt oavsett skillnader i gener. På samma sätt kan miljöfaktorer i förening med starka ambitioner kompensera ett besvärande utanförskap. Kanske kan detta förklara ett beteende bland somliga judar som på jiddisch brukar benämnas *chutzpah*, och som i vissa kulturer kom att definieras som arrogans och framfusighet och i andra som oräddhet och dristighet.

Och så till en annan insikt som spelat stor roll i min tillvaro. I den puckel som enligt min far måste bäras av varje jude livet ut finns den judiska substans som enligt mitt förmenande är en tillgång snarare än en barlast. Det är fyra tusen år av judisk historia sublimerat i en kultur som varit en katalysator för den civilisation som så präglat västvärlden. Gärningens primat framför tron, kunskap, rättvisa och personlig frihet var de grundpelare som byggde upp denna kultur.

Judarna fick betala ett högt pris för förverkliga dessa värden i Europa. Att vara den kreativa förstörelseprocessens föregångare och katalysatorer betydde att de tvingades kämpa mot maktfullkomliga bevarare av gamla privilegier. Deras roll som murbräckor gjorde dem knappast mer populära hos en judefientlig allmänhet. Många såg också i den nya ordningen ett monster som saknade respekt för tradition och ett hot mot den egna kulturen. De kristna såg nu i judarna inte bara Jesus mördare utan också den förhatliga modernismens verktyg. Konsekvenserna blev för många judar besvärande och i vissa länder till slut outhärdliga. Det är mot denna bakgrund vi skall se de evakueringsbeslut som också innehöll kraven på en egen judisk stat.

Behöver judarna en egen nationalstat för att överleva? Jag delade länge uppfattningen hos dem som hävdade att så inte var fallet. Särskilt påverkad var jag nog av rabbinen Mar-



cus Ehrenpreis uppfattning om judenheten som en andlig gemenskap inte en politisk, grundad på en politiserad och militariserad stat. Ett litet land som Israel kunde knappast ha någon större betydelse för utvecklingen av den på universella idéer grundade judiska anden.

Men mer djupgående studier av judiskt liv och av judiska kulturpersoners misslyckade försök att på allvar byta ut sin hemvist i judisk kultur mot värdlandets har fått mig på andra tankar. En på etnicitet grundad allt starkare nationalism hos de europeiska nationalstaterna gjorde livet för judar allt svårare. När majoritetsfolkens kulturschauvinism togs om hand av totalitära fascistiska regimer blev situationen ohållbar. Upprättandet av en judisk nationalstat blev en politisk nödvändighet. Ansvaret vilar tungt på alla de stater som inte ens ansåg sig kunna ta emot några hundratusen överlevande från koncentrationslägren.

Så länge framstående representanter för dessa kulturer, påvar och ärkebiskopar, ännu in i vår tid bär på det primitiva tankegodset, att det bistra judiska ödet är ett Guds straff för att judarna avvisade det för dem avgörande budskapet i evangelierna, att Jesus var Messias, behövs en säkerhetsventil. En egen stat är en möjlighet, en hemvist, för de judar som fortfarande är förföljda eller tvingas leva som andra klassens medborgare och för dem som i Martin Bubers termer är bärare av en inre judisk substans och i dess anpassning till andra kulturer känner rotlöshetens tärande smärta. Judendomen behöver ingen nationalstat men en del judar behöver den, för att kunna bli »normala«.

Men av uppfattningen att judar behöver en egen stat följer inte att denna stat skall ligga inom ett visst territorium eller innefatta ett visst område. Ej heller att behovet kan legitimeras med vare sig svärdet eller penningpåsen. Med tiden förbyttes den entusiasm över tillkomsten av Israel hos mig liksom hos många andra judar av samvetskval och förtvivlan

över svårigheterna att finna en lösning. Det gick att förklara uppkomsten av en judisk stat på Palestinas jord men inte längre att försvara den. Samtidigt har jag alltid hävdats att det yttersta ansvaret för händelseutvecklingen ligger i Europa, hos de europeiska nationalstaternas politiska ledningar. Det borde därför vara naturligt om »de skyldiga« på ett mer progressivt sätt tog del i lösningen på problemen.

Israelerna hävdar att de blivit det internationella samfundets mest populära slagpåse och att de inte bedöms med samma måttstock som andra folk i konflikt med varandra. Ja, kanske är det naturligt att ställa andra krav på Bibelns folk? Men också här finns gränser. I Sverige har den politiska vänstern på senare tid fått ökat stöd från kyrkan och fackföreningsrörelsen i sina fördömanden. Antiisraelisk opinionsbildning har nästan blivit en folkrörelse. Av den historiska utvecklingen att döma har sådana ensidiga ställningstaganden och hot en benägenhet att stärka de mer kompromisslösa krafterna i den israeliska nationen.

Och så till sist. Läsaren har nu förhoppningsfullt funnit de trådar som binder samman texterna i denna bok. Jag hoppas att det också har framgått att det knappast är någon ateist som fört pennan, inte heller någon marknadsmulla utan en enkel nationalekonom som liksom sina föregångare söker kombinera en moralfilosofi med ursprung i en mångtusenårig dialog med rimliga principer för en hushållning med knappa resurser. Tillsammans utgör i mycket de presenterade essäerna en dokumentation av det judiska bidraget till den västerländska kulturen.



