

Etik som dialog och kommunikativ närhet

Reflektioner över trinitariska resurser för en dialogisk etik

INLEDNING

I sin bok *Bortom humanismen: En studie i kristen etik* (2003) sammanfattar Carl-Henric Grenholm många av de tankar och tankemönster som han som teologisk etiker brottats med under många år. På olika sätt har Grenholm arbetat med att ”kvalitetsbestämma” den kristna etiken och dess särart i förhållande till andra alternativa, mer eller mindre konkurrerande idéströmningar i samtiden, inte minst i förhållande till humanistisk etik. Samtidigt som Grenholm ger en god översikt över och kritiskt granskar inflytelserika samtida teologiska etikers reflektioner skapar han ett bestämt analytiskt raster mot vilken frågan om den kristna etikens särart kan ställas. I detta raster finns de för honom mycket centrala frågeställningarna om etikens spänningsfält mellan etisk kontextualism och universalism samt det i många avseenden divergerande postmoderna tänkandets bidrag och utmaning till det teologisk-etiska tänkandet.

Det är tämligen lockande att slå sig till ro i det intellektuella landskap som Grenholm i sin bok målar upp. Särskilt den pedagogiska framställningen utövar en distinkt men ambivalent lockelse, eftersom många komplicerade frågor ter sig hanterbara samtidigt som känslan av strukturens dominans

aldrig riktigt släpper greppet. I såväl de grundläggande frågeställningarna om och sättet att behandla det kristna tänkandets förhållande till humanismens grundvillkor känner man igen mycket av det som kännetecknat uppsaliensisk systematisk teologi och teologiska etik (i bred mening) sedan 1970-talet och fram till idag.

Några av de frågeställningar som Grenholm rör sig med vill jag placera i centrum i denna artikel. Främst handlar det om att förstå och artikulera den etiska dialogens villkor i ett alltmer pluralistiskt samhälle. Inledningsvis gör jag en kritisk närläsning av Grenholms resonemang, men övergår i senare delen av artikeln till en mera självständig reflektion kring villkor för etisk dialog och frågan om kristna resurser för en dialogisk etik. Jag kommer då tentativt föreslå ett kristologiskt respektperspektiv som inspirerats av Dietrich Bonhoeffer och ett pneumatologiskt förundransperspektiv som inspirerats av Jens-Glebe Möller.

GRUNDLÄGGANDE UTGÅNGSPUNKTER

En av de mest centrala tankegångarna i Grenholms konstruktiva bidrag är den mindre överraskande idén om att kristen etik å ena sidan delar centrala föreställningar med humanistisk etik, men å andra

sidan går utöver dessa och har ett eget särartat innehåll. Hela hans betoning av den teologiska etiken som en anknytningsetik¹ och den likaså framhållna tanken att den byggs upp som en kombinations-teori² understryker detta både-och-förhållningssätt som utmärkande för den kristna etiken. I behandlingen av olika varianter av postmodern teologisk etik stannar Grenholm inför att acceptera det han kallar för en modifierad, kunskapsteoretisk kontextualism.³ Också den markeringen kan förstås i linje med utmejslandet av den kristna etikens särart. Den innebär nämligen att all etik – också den kristna etiken – i grunden bör förstås som kontextualiserad, vilket i hans vokabulär samtidigt innebär att etiken är livsåskådningsberoende.

Man kan, utifrån de fem kriterier för en godtagbar etisk modell⁴ som Grenholm presenterar notera att han främst avvisar ett renodlat universaliserbarhetskriterium, men också ett allmänmänskligt föreställt erfarenhets- och människosynskriterium – dock av olika skäl. Samtidigt är resonemanget mer eller mindre genomgående format som en sokratisk balansakt. När något avvisas utmynnar tanken i en modifiering av det radikala alternativet. När det väl blir sagt att all etik är livsåskådningsberoende önskar Grenholm markera på vilka punkter den är det och på vilka den inte är det – för att kvalificera det modifierade i kontextualismen.

För mitt särskilda intresse i denna artikel är det viktigt att observera vad som sker i den reflexiva vändning som träder fram i den skärningspunkt som markerar ”anknytningen” respektive ”kombinationen”. När Grenholm lyfter fram det som är av central betydelse, men som står utanför kontext- eller livsåskådningsberoendet är det två markeringar som görs. Båda hänför sig till ett resonemang om kriterier för etisk rationalitet. Det första är ett erfarenhetskriterium, där Grenholm menar att vi ändå, tvärs igenom alla kontextuella miljöer, kan peka på vissa erfarenheter som är gemensamma för olika slags människor, exempelvis erfarenheter av kärlek och lidande. Sådana erfarenheter kan, betonar han, användas som skäl för moraliska omdömen så att säga bortom det kontextuella. Det andra är ett koherens- och konsistensskriterium, som innebär att det bör finnas en intern samstämmighet både mellan

olika moraliska omdömen man omfattar och i förhållande till andra slags övertygelser man ställer sig bakom.⁵ Dessa övertygelser kan vara av olika slag, både erfarenhetsbaserade⁶ och kunskapsbaserade⁷ – och helst i kombinerad balans. Idealet för det vi kunde kalla för inter-kontextuella eller livsåskådningsberoende hos Grenholm är nämligen ”sådana etiska modeller som stämmer med mänskliga erfarenheter och är internt konsistenta”.⁸

På frågan varför det kontextuella i etiken skall modifieras och balanseras på detta sätt ger Grenholm ett tvåledat svar: dels för att kunna garantera en dialog i moraliska frågor i ett pluralistiskt samhälle, dels för att man inte ska hamna i en alltför okritisk inställning till den egna etisk-moraliska traditionen.⁹ Poängen är – kunde man sammanfatta säga – att skapa kritisk distans för att möjliggöra kommunikativ närhet. Mot bakgrund av en sådan modifierad kontextualism formuleras Grenholms resonemang om en godtagbar kristen etik. Den kristna etik som är bortom humanistisk etik skall alltså dela vissa (formella) villkor som rimligtvis bör gälla all slags godtagbar etik, men samtidigt vara något egenartat kristet i, visar det sig, såväl funktion som innehåll.

ATT TRANSCENDERA DET KONTEXTUELLA

Innan jag går in för en närmare diskussion av det som är bortom humanismen vill jag stanna upp och

1 Grenholm 2003, 16.

2 Grenholm 2003, 16, 21–24.

3 Grenholm 2003, 246–248.

4 Grenholm 2003, 34–36. Se härtill även Bexell & Grenholm (1997, 266–271) som i huvudsak (bortsett från människosynbetoningen) följer det grundläggande resonemanget, men med lite annan terminologi.

5 Grenholm 2003, 250. Se även utgångspunkten i Grenholm (2003, 35–36), där detta även benämns som ett integrationskriterium.

6 Grenholm talar explicit om erfarenheter som betingats socialt, ekonomiskt, politiskt och könsrelaterat, Grenholm 2003, 242–243, 246.

7 Grenholm 2003, 35.

8 Grenholm 2003, 250.

9 Grenholm 2003, 167, 248–249.

lite närmare granska Grenholms särskilda betoning av det som transcenderar kontextuella förbundenheter. I det första steget lyfter han alltså fram ett erfarenhetskriterium som i en bestämd mening är universellt. Jag noterar två argumentationslinjer för detta. Det första är mera traditionellt och lyfts fram som den humanistiska traditionens centrala människovärdesprincip: alla människor har lika värde och ska behandlas som ett självändamål. Han förefaller vara lite tveksam med hur man i ett postmodernt intellektuellt klimat ska formulera tanken på att det finns något gemensamt hos alla människor, och väljer att lite försiktigt betona ett dynamiskt drag i denna "mänsklighet" för att inte hamna i en position, där man försvarar en essentialistisk människosyn.¹⁰

Den andra argumentationslinjen är inte lika självklar, och därför mera intressant. Nu är det några specifika mänskliga erfarenheter som står i fokus. Grenholm menar nämligen att man kan fastslå att människor i alla kontexter har erfarenheter av kärlek och lidande. Betoningen ligger, som jag läser honom, på "att" (göra sig erfarenheter). Det handlar inte om hur människor generellt förstår eller handskas med kärlek respektive lidande eller att man rent empiriskt kunde iakttä något universellt mönster för vilken roll kärlek eller lidande har i olika kulturer/kontexter. Snarare framträder detta "att" som ett slags fenomenologiskt grundfenomen – det visar sig att fenomen som kärlek och lidande är centralt i ett mänskligt liv bortom alla kontextuella gränser.

Detta fenomenologiska "att" skall inte tänkas rånaket empiristiskt, utan alltid med ett internt knutet "språk-ontologiskt" samband till att "kärlek" och "lidande" är universellt mänskliga erfarenhetsfenomen. Dessa må sedan ha olika roller i olika kulturer, motiveras olika och ses som olika viktiga, men för att de ska kunna ha den kontext-transcenderande roll som Grenholm menar att de kan ha, bör vi på något sätt kunna känna igen och förstå olika slags hänvisningar till "kärlek" och "lidande" som människor gör i sina moraliska omdömen i olika kulturer/kontexter.

I denna mening finns det en universalism inbakad i Grenholms resonemang, en universalism som förefaller ha stora likheter med det grundreso-

nemang som finns exempelvis hos Martha C. Nussbaum i *Känslans skärpa och tankens inlevelse* (1995). Trots att Grenholm utvecklar sitt resonemang utan att egentligen ta så starka intryck av den moderna dygdetiska diskussion¹¹ medan Nussbaum energiskt och systematiskt utgår från en aristotelisk dygdetisk tradition, landar de båda i en likartad position, där kärlek och känsla ingår ett kunskapssökande, men där vissa erfarenheter är universella i sin grundstruktur.¹²

Det andra steget som Grenholm tar längs denna argumentationslinje är mera formalistiskt. Här hävdar han möjligheten till kritisk distansering genom att kräva intern förenlighet i ett moraliskt resonemang. Det kan förstås antingen så att man förutsätter intellektuell ärlighet eller mera formalistiskt att man underställer sig vissa logiska villkor, exempelvis i Ingemar Hedenius mening att ett omdöme inte logiskt bör motsäga ett annat eller som ett mera systemorienterat reflexivt ekvilibrium som hos John Rawls – eller givetvis både och. Detta steg är visserligen öppet för empirisk prövning, men är hos Grenholm mera försiktigt uttryckt, markerat med formuleringar som "tycks accepteras" och "tycks vara gemensam" för skilda kulturella kontexter.¹³

GRUNDSÖKANDETS IDÉ

Nu är jag inte så intresserad av att i detalj se närmare på dessa två steg i sig, utan jag är mera intresserad av att diskutera själva poängen med att ta dessa steg, nämligen möjligheten att skapa distans för att möjliggöra kommunikativ närhet. Som jag läser Grenholm på denna centrala punkt handlar hans resonemang närmast om att det som transcenderar det kontextuella i en väsentlig mening skall förstås så att man bör söka efter (och helst finna) en gemensam grund för dialogisk kommunikation över de kontextuella gränserna. Utan en sådan utgångspunkt försvåras "dialogen i moraliska frågor i ett pluralistiskt samhälle".¹⁴

Grenholms avvägning ställs mot sådana postmoderna teoretiker som enligt hans synsätt går för långt i hävdandet av moralisk relativism. Han vill inte gå med på Tristan H. Engelhardts tal om vi i relativismens tidevarv endast kan förstå oss själva och varandra som "moraliska främlingar".¹⁵ Vi måste,

menar han, värna om dialogens möjlighet, men varken göra som nämnda Engelhardt (söka sig till en sekulär grund) eller som till exempel Stanley Hauerwas (söka sig till en religiös gemenskapsgrund) gör. Grenholms föreställning om en grund för etisk dialog är varken sekulär eller religiös – den är allmänmänsklig.

En noggrann läsning av Grenholms resonemang tvingar läsaren ändå till en mera nyanserad fråga: Handlar det *de facto* om en grund för kommunikation eller en möjlighet till kommunikation? Jag tror nämligen att han i resonemanget upprätthåller en viktig distinktion här. Framför allt ska man inte förstå tanken på en grund som vare sig fundamentalistiskt eller förenklat fundamentiskt. Däremot kan tanken på en grund förstås som en fråga om gemensamma spelregler eller regler för procedurer. Sådana regler kan tänkas vara grundläggande i den meningen att de i sin utgångspunkt konstitueras av att alla deltagare oberoende av bakgrund blir jämlika och kan på lika (yttre) villkor delta enligt de fastställda reglerna och att dialogen kan möjliggöras av de jämlika regelvillkoren. Den grundläggande målsättningen är att alla deltagande parter så långt det är möjligt skall garanteras jämbördiga och rättvisa möjligheter att delta. Att man sedan håller sig till reglerna är i följande steg utbyggt i ett övervakande system, där man strävar efter att kompetent tillämpning och bedömning sker.¹⁶

I denna mening utgör den gemensamma överenskommelsen om regler en grund för både verksamheten och för olika parter att förstå vad som så att säga ”står på spel”. Min fråga är närmast hur långt en sådan tankegång kan drivas. Mera precist uttryckt är frågan om den moraliska grunden för dialog i ett pluralistiskt samhälle kan handla om mer eller mindre entydiga spel- eller procedurregler.

Jag är tveksam om det är fruktbart att gå denna väg. Min tveksamhet har stora likheter med det som G. E. M. Anscombe hävdar i den kända artikeln ”Modern Moral Philosophy” (1958) och som rätt långt kom att innebära ett slags startskott en nyaktualiserad diskussion om aristotelisk dygdetik. Anscombes grundläggande tanke är att många av de centrala begrepp som används i gängse moraliska språk är begrepp som har helt vanliga använd-

ningar, men som i de etiska teorierna fått en alldeles speciell språklig laddning. Hon avser närmast begrepp som uttrycker att man ”borde”, ”måste”, ”känner sig förpliktad” eller ”är (för)bunden vid” att vara eller handla på ett bestämt sätt. Hennes kritiska anmärkningar mot de huvudsakligen deontologiskt orienterade etiska synsätten är att användningen av sådana begrepp endast är naturliga om man utgår från att det finns en bestämd ontologi i bakgrunden. Den ontologi hon pekar på är en syn på etiken, där det finns en gudomlig laggivare som sätter gränserna för vad som är det goda och det onda i tillvaron. Anscombe skriver:

To have a *law* conception of ethics is to hold that what is needed for conformity with the virtues failure in which is the mark of being bad *qua* man (and not merely, say, craftsman or logician) — that what is needed for *this*, is required by divine law. Naturally it is not possible to have such a conception unless you believe in God as a law-giver; like Jews, Stoics, and Christians. But if such a conception is dominant for many centuries, and then is given up, it is a natural result that the concepts of ‘obligation’, of being bound or required as by a law, should remain

10 Grenholm 2003, 53, 65, 88, 92–93, 256–257.

11 Se närmare i Nussbaum 1995, 23–168. Jag menar att det bl.a. blir synligt i Grenholms formulering i direkt anknytning här till att ett godtagbart etiskt omdöme bör stämma ”överens med mänskliga erfarenheter” (Grenholm 2003, 249–250). Givet att en sådan formulering inte är särskilt dygdetisk i sin grundton, är den för övrigt också aningen missvisande. Utan närmare specificeringar kan en sådan formulering innebära både att moraliska omdömen bör ha sina yttersta grunder i mänskliga erfarenheter (=humanism) eller att de bör ha relevans för mänskliga erfarenheter. Otydligheten på denna centrala punkt i resonemanget är något förvånande.

12 Grenholm har visserligen en referens till Nussbaum i detta sammanhang, men han väljer att inte utveckla den längre än till att säga att Nussbaum för en ”intressant diskussion om sådana mänskliga förmågor”. Grenholm 2003, 256, särskilt not 383.

13 Grenholm 2003, 250.

14 Grenholm 2003, 248. Se även Grenholm 2003, 122, 124.

15 Engelhardt 1991, 112–119. Se även Grenholm 2003, 17, 26.

16 Ett parallellt idrottsfilosofiskt resonemang utvecklas i Lindfelt 1999, 26–54; 2006, 86–106.

17 Anscombe 1997 (1958), 31.

though they had lost their root; and if the word 'ought' has become invested in certain contexts with the sense of 'obligation', it too will remain to be spoken with a special emphasis and a special feeling in these contexts.¹⁷

Anscombes kritiska udd är inte enbart riktad mot generella deontologiska teorier eller olika varianter av så kallade "divine law-theories" utan gäller lika mycket för etiska teorier som bygger på olika slags föreställningar om den så kallade naturliga lagen. Mera generellt kan man säga att kritiken berör de slags etiska teorier som utgår från en värderealistisk eller -ontologisk grundsyn, ett etiskt synsätt där man tänker sig att våra moraliska föreställningar antingen är sanna eller falska i relation till en i tillvaron given moralisk ordning. Moralen skulle därmed framstå både som ett slags garanti och riktlinje för hur man skall kunna leva ändamålsenligt, och också – nu transponerat till mitt huvudtema – som en potentiell grund för moralisk dialog.¹⁸

Själva antagandet om en sådan grund utgår, menar jag, från en grundläggande tanke att olikhet och diversitet måste kunna omformas till identitet på ett någotsånär elegant sätt. Det utgår från att likhet, identitet och enhet är grundkategorin som pluralismen – skillnaden – gått vilse ifrån, och som nu, bara vi söker tillräckligt länge och ihärdigt, skall kunna restaureras. Drömmen om assimilationen, reduktionen av det olikartade och den generella hänvisningen till den moralens grund som finns bortom våra konkreta liv tenderar att alltmer smulas sönder.¹⁹ Den kritik av likhetens logik och definitoriska makt som flertalet postmoderna teoretiker på senare tid lyft fram som ett potentiellt alternativ till modernistiska enhetssträvanden kan läggas in i den spänningsfyllda förståelsen av den klassiska frågan om enhet och mångfald.

Grenholm har under senare år åtminstone till en del inspirerats av det problematiska i att söka enhet med assimileringens principer. Och jag tror mig kunna göra en rimlig tolkning av Grenholm genom att åtminstone ansatsvis placera honom med det ena benet i den postmoderna reflektionsvärld, där skillnad-som-likhet (C. Taylor) är mera grundläggande och viktig än likhet-trots-skillnad (F. Fukuyama) – ett framhävande av en distinkt erkän-

nandes- och särartspolitik, där skillnad och alteritet är den grundläggande utgångspunkten.²⁰ Grenholm tar själv avstånd från ett grundsökande i universalistisk, värderealistisk eller -ontologisk form genom att hänvisa till rent deskriptiva svårigheter att skapa ordning i olika faktiska livsmönster. Pluralismen är för uppenbar.²¹ Men samtidigt hävdar han, och det gör att han fortfarande har ett enhetsperspektiv som en underliggande tendens, att det finns vissa fenomenologiska "att" ifråga om vissa gemensamma, allmänmänskliga erfarenheter. Själva sökandet efter en förmedlande plattform, det vill säga hans båda steg mot syftet moralisk dialog, ger uttryck för detta.

DET KRÄVS MOD ATT INTE SÖKA EFTER EN GEMENSAM GRUND

Om vi lämnar sökandet efter en grund och riktar in oss på den andra riktningen och frågar efter vad det i så fall är som skapar kritisk distans för att möjliggöra kommunikativ närhet, det vill säga vad som ska innefatta Grenholm i möjlighet till kommunikation, öppnar sig nya perspektiv. Det finns formuleringar hos Grenholm, särskilt när han i kritiska ordalag diskuterar Stanley Hauerwas teologi, som ter sig mindre lyckade. Han talar då exempelvis om att det inte finns någon "grund för ett förnuftigt samtal", en "alltför snäv förståelse"²² av kontexten för våra moraliska föreställningar och att vi måste välja en position som skapar "förutsättningar för en dialog i moraliska frågor över traditions- och kulturgränser i ett pluralistiskt samhälle".²³

Den specifika frågan om vad exakt som skapar förutsättningar för en dialog har hos Grenholm emellertid inte något svar som man kan hänvisa till rent generellt. Det är inte något särskilt som skapar dessa förutsättningar. Däremot har han genomgående ett negativt kriterium som drivs frenetiskt genom helhetsresonemanget, nämligen att man inte kan acceptera en etisk position som så starkt betonar det kontextuella att den etiska modellen i sin självförståelse utesluter ett "förnuftigt samtal" eller en "moralisk dialog". Positivt formuleras detta kriterium i att han genomgående positivt ansluter sig till etiska modeller som i sin självförståelse talar för en dialogisk moralförståelse, närmast den etiska tradition som utgår från Jürgen Habermas kommuni-

kativt orienterade filosofi och diskursetik, och som för Grenholm får sina mest positiva utslag i Seyla Benhabibs filosofi och Sharon Welch' feministisk-teologiska etik.

Min fråga är emellertid om det i dessa etikers resonemang finns något särskilt som då skapar förutsättningar för en moralisk dialog. Svaret är, vill jag hävda, visserligen ja, men inte direkt utifrån de två steg som Grenholm tar för att uppnå kritisk distans. Framförallt i anslutningen till Welch är det inte fråga om hänvisningar till gemensamma erfarenheter av kärlek eller lidande som träder fram. Snarare är det i min läsning en antropologisk aspekt av mänsklig kapacitet som formats i ett dygdetiskt perspektiv som framträder. Den grundläggande tanken i Habermas (och Karl-Otto Apels) diskursetik är att de deltagande parterna går in för ett slags maktfri kommunikation där det ideala utgångsläget föreställs vara att alla berörda parter inte agerar utifrån de faktiska och historiska samhällspositioner de kommer ifrån. Målsättningen är att alla parter skall kunna delta i diskursen på lika villkor. Genom ett slags idealt rollövertagande föreställs de berörda parterna – liksom i Rawls föreställning om maximal rättvisa i en initialsituation – bli fria från utövat av makt och skapa betingelser för den ideala kommunikationssituationen.²⁴

Därmed öppnas, tänker man sig, möjligheten för att den dialogiska kommunikationen skall kunna bli optimalt rättvis och rationell – och konsensusinriktad.²⁵ Denna konsensus skulle svara mot etikens

sig: Charles Taylor, *erkännandet och Hegels aktualitet*, Farelid 2008.

- 21 Grenholm 2003, 93. Vidare säger han: "Om det händelsevis skulle finnas moraliska sanningar, vilket jag för min del betvivlar, så gäller dessa universellt. Inte heller en normativ relativism kan enligt min mening bejakas". Grenholm 2003, 247.
- 22 Grenholm 2003, 123.
- 23 Grenholm 2003, 167. Jag bör kanske tillägga att jag med denna kommentar inte försvarar Hauerwas i någon särskild eller generell mening.
- 24 Se här till Apel 1990, 152.
- 25 För att förstå denna diskursetik korrekt är det skäl att uppmärksamma att man tänker sig en diskursetik på två olika nivåer, nivåer som t.ex. K.-O. Apel kallar för "diskursetikens principiella tvånivåkaraktär" eller diskursetikens schema med två nivåer. Den ena nivån som kallas "den ideala kommunikationsgemenskapen" och är den nivå på vilken man i stil med Kant skall försöka grundlägga etikens giltighet med formell-universalistisk räckvidd. Man gör det inte som Kant genom att försöka formulera ett transcendentalfilosofiskt *a priori* utan i stället försöker man grundlägga etikens giltighet i ett "kommunikationsgemenskapens *a priori*" eller utifrån ett "transcendentalpragmatisk anspråk", dvs. i de transcendentala förutsättningar som bör gälla för den ideala rationella och argumentativa diskussionen. Utifrån bl.a. den senare Wittgensteins reflektioner över omöjligheten av ett privat språk menar Apel att alla giltiga argument för sin giltighet förutsätter "ett samfund av tänkare som är i stånd till intersubjektiv förståelse och konsensus". Hans tanke är att visa att allt slags giltighet förutsätter en kommunikationsgemenskap som i sin tur förutsätter vissa moraliska grundnormer för kommunikationens möjlighet. En sådan moralisk grundnorm är normen att tala sanning. Habermas formulerar för sin del fyra sådana normer: mening, sanning, sannfärdighet och kommunikationsaktens riktighet. Dessa normer skall garantera att ett diskursinlägg är av allvarlig karaktär. Se här till Apel 1990, 52–54, 84–85, 95–96, 98, 100, 111–112, 149, 155.

Diskursetikens andra nivå består däremot av att man med hjälp av "historisk dialektik" försöker upprätta ett samband mellan "den ideala kommunikationsgemenskapen" och den "reella, socialhistoriskt sammanvuxna kommunikationsgemenskapen". Målsättningen är med andra ord att förmedla eller förverkliga den ideala kommunikationsgemenskapen i den reella kommunikationsgemenskapen så att förhållandet mellan de båda nivåerna skall förstås som komplementära. Enligt Apel är det särskilt viktigt att hålla dessa nivåer i sär för att man inte skall missförstå diskursetikens anspråk. Han sammanfattar sina reflektioner med att säga: "Diskursetiken ger överhuvudtaget inga yttersta grunder för det materiella, historiskt situationsrelaterade normer; dessa normer bör enligt den dock vara kritiserbara och legitimerbara respektive möjliga att vid behov motivera på nytt i *praktiska diskurser* mellan de inblandade eller deras företrädare, och i detta – idealt – i enlighet med ett *diskursivt förfarande* som i sista hand legitimeras av en universellt giltigt princip i diskursetiken". Apel 1990, 149. Se här till även Apel 1990, 85–87, 95–96, 112, 142, 145.

18 En lite motsvarande, men mera komplex diskussion kan uppmärksammas inom diskursen kring mänskliga rättigheter, speciellt med hänsyn till spänningen mellan kontextuella och universella förståelser av mänskliga rättigheter. Se här till t.ex. Donnelly 2003.

19 Se här till t.ex. Kristensson Ugglå 2002, 350–374 och Sigurdson 1998, 15–17. Sigurdson bygger upp hela sin framställning i boken *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid* (1998) utifrån den grundläggande tanken att det behövs en ny genealogi för den kristna teologihistorien för att förstå den nya skiftningen från identitet till skillnad.

20 Se vidare om denna spänning som ett särskilt brännande problem i Charles Taylors s.k. erkännandespolitik i Victoria Farelds doktorsavhandling *Att vara utom sig inom*

föreställda krav på universaliserbarhet. Kravet på universaliserbarhet uttrycks i tidiga diskursetiken närmast som ett uttryck för kommunikativt samförstånd av det som är ömsesidigt godtagbart för parterna i diskursen.²⁶ Jag menar nu inte att Grenholm helt köper Habermas och Apels resonemang, särskilt inte dess betoning av universaliserbarhet, men däremot menar jag att han använder sig av den processororienterade rationaliteten som detta slags tänkande ställer mot ett alltför ensidigt fundamentarationalistiskt tänkande.

Till skillnad från både Habermas och Apel formulerar Welch (och Benhabib) en mera kontextuellt utformad postmodern feministisk etik som inte alls gör anspråk på universaliserbarhet. I stället framträder en djup medvetenhet om den primärt kontextuella skillnaden i etikens utgångspunkt samtidigt som människans förmåga till förståelse av skillnaden och det annorlunda inte ses som ett problem utan som ett slags imperativ. Vi skall, menar Welch i en ”solidaritetens kunskapsteori”, lyssna till, lyssna in, lära oss av och utveckla solidaritet med andra traditioner, eftersom vi är inblandade i varandra och ömsesidigt skapar varandras livsbetingelser.²⁷

Att lyssna och utveckla solidaritet varken utgår från eller förutsätter någon föreställning om gemensamma allmänmänniska erfarenheter eller någon förmedlande plattform. Det som förutsätts är konkret god vilja, normal förmåga till empati, kompetens att distansera sig själv från sig själv och respektfull ödmjukhet att se den andra/de andra som självklart värda mitt/vårt engagemang – och ett ständigt förbud att abstrahera dessa kapaciteter. En viktig skillnad, dock en bland många, mellan Grenholm och en utpräglat kontextuell teolog som exempelvis Hauerwas eller en postmodern moralfilosof som Zygmunt Baumann är att Grenholm ständigt dras till att analys-abstrahera och modellera, medan dessa inte gör det.

Den moraliskt präglade dialogens dynamik kan förstås på olika sätt, men det grundläggande fenomenet kan med goda skäl formuleras i verbaliseringen av ”beröring” och ”att beröras”, en du-ologisk²⁸ spänning som etymologiskt avspeglas i latinets ”movere” och får en speciell nyans i engelskans samspel mellan ”motion” och ”emotion”. Det

dialogiska mötet är både konkret och gör (moraliska) anspråk på att tvinga en människa att stå kvar inför en beröring som berör och angår hela personligheten tillsammans med de nätverk av relationer man som människa är infälld i.²⁹ Att stå kvar är dock endast initialfasen, motsatsen till att fly eller att ta till intellektualiserat övermod. Beröring leder till förändring, ”emotion” övergår till ”motion”, liksom den motsvarande pneumatologiska poäng som Karl Barth gör teologiskt gällande i latinets dialektiska spänning mellan ”spiratio/spirare” och ”inspiratio/inspirare”.³⁰

I den tidigare, av romantiken färgade, hermeneutiska traditionen, exempelvis hos Wilhelm Dilthey och Friedrich Schleiermacher, utgick den förståelsetolkning som ett möte med det andra/den andre aktualiserade från den egna inlevelseförmågan och situeringen för att därigenom återbilda (Nachbildung) det andra/den andre.³¹ Utifrån dagens intellektuella perspektiv är det lätt att beskriva denna markering som alltför monologisk och (tolknings) våldsbenägen. Medan Hans-Georg Gadamer tanke på horisontsammansmältning är mer i linje med en dialogisk grundsituation, söker jag mig ändå hellre mot den starkare självkritiskt dialektiska dynamik som Paul Ricoeurs hermeneutik står för – nu transponerad till dialogens logik.

För Ricoeur finns nämligen förståelsen inbäddad i både en förklarande och en distanserande struktur. Inlevelsen, lyssnandet, mottagningen av beröringen ställs inte i motsats till förmågan att ge en förklaring eller skapa en kritisk distans till beröraren. Snarare utgår Ricoeur från att förståelse blir till i ett dialektiskt samspel mellan inlevelse, förklarande och distansering med betoning på ”distanseringens hermeneutiska funktion i all kommunikation”.³² Det goda mötet med det andra/den andre ska varken förstås som alltför överväldigande och intellektuellt lamslående eller alltför försiktigt och impregnerad av rädslor. Jag låter Bengt Kristensson Uggle sammanfatta:

Inom ramen för en sådan kritisk hermeneutik fungerar tolkningen inte längre som en ren förståelselära. Att tolka framstår i stället som en mycket mera komplex strategi, som involverar såväl förståelsens inlevelse och känsliga

lyssnande som förklarings kritiska granskande och analyserande attityd. Inom ramen för detta kritiska tolkningsbegrepp etableras således en relation mellan känslornas inlevelse och analysens kritiska distansering. Men det innebär också att det känslolösa distanserade förhållningssätt som präglar förklaringsprocedurerna – just de som den tyska hermeneutiken ville vara ett radikalt alternativ till – inte bara inkorporeras, utan rent av betraktas som det verkligt produktiva ledet i tolkningsprocessen. Förståelse och förklaring, inlevelse och distans, att misstänka och att lyssna, framträder inte längre som varandra uteslutande alternativ, utan som dialektiskt relaterade, i en process där de implicerar varandra ömsesidigt.³³

Transponerad från generell hermeneutik till dialogisk hermeneutik kan man förstå mötet som en öppen meningsskapande paradoxalitet, där öppenheten står för beredskapen att lyssna och tala, förändras och förändra utan färdiga resultat i sikte. Men samtidigt kan vi förstå dialogen som en pendelrörelse i den andra riktningen, det vill säga som en inre spänningsfylld pendling mellan närhet och distans, inlevelse och kritisk reflektion. En attityd till mötets dynamiska karaktär innebär därmed en dialektisk spänning i skärningspunkten mellan mötets överskott av förståelsemöjligheter och en möjlig brist på samförstånd som processas parallellt i det konkreta mötet i riktning mot förändring.³⁴ Karaktäristiskt nog talar också Sharon Welch om ”communication”.³⁵ Kritisk distans leder inte till distanserad kritik, utan skapar distans för självkritik.³⁶ Och det är där den dialektiska öppenheten kräver mod, både för att gå in i en dialog, men ännu mera för att upprätthålla den som en kontinuerlig förändringsprocess.³⁷

Med detta slags resonemang går jag ett steg längre än den processrationalitet som jag menar att Grenholm far efter. Men till skillnad från en rationalitet som hänför sig till processens karaktär, för jag fram en dialog-rationalitet, där mötet med duet har en annorlunda och mera direkt ansvarsmoralisk rationalitet – en du-alogisk rationalitet.

Det finns ansatser hos Grenholm som också går ett steg i denna riktning. När Grenholm positivt ansluter sig till Welch kan vi finna formuleringar som går explicit i denna riktning. Bland annat säger han:

När vi ger skäl för våra moraliska uppfattningar hänvisar vi till andra typer av erfarenheter och överväganden [än egna erfarenheter av förtryck], och människor som tillhör skilda sociala positioner förefaller ha en förmåga att lyssna till varandra och lära av varandras skilda perspektiv. Förmågan till dialog i moraliska frågor tycks vara väl utvecklad bland människor. Den tycks också vara en förutsättning för att demokratin ska fungera i ett pluralistiskt samhälle.³⁸

Och strax därefter fortsätter han sin diskussion av Welch:

Trots de olika erfarenheter vi gör i skilda sociala positioner är det möjligt för oss att lyssna till och lära av berättelser från personer som tillhör en helt annan social kontext. – Genom att lyssna till berättelser som växer fram ur de förtrycktas perspektiv kan vi nå en djupare förståelse av vad rättvisa innebär. – En sådan dialog och ömsesidig kritik som kännetecknar etisk reflektion blir därigenom möjlig.³⁹

I denna mening handlar det alltså också hos Grenholm om en förmåga och kapacitet att mötas i skillnaden och olikheten i syfte att föra en ”öppen dialog”.⁴⁰ Utifrån Welch’ är det inte en förmåga som

26 Se härtill t.ex. Benhabib 1992, 40, 45–46, Persson 1992, 9–10 och Silfverberg 1996, 47.

27 Welch 1990, 129–140. Se härtill Grenholm 2003, 228–229.

28 Formuleringen gör en vändning från ”dialog” till ”dualog” för att ytterligare markera det direkt personliga draget i beröringen i en dialogisk situation. Språkligt fungerar den vändningen bäst på svenska.

29 Se härtill Kristensson Ugglå 2007, 15.

30 Se härtill Barth 1981, 54–55.

31 Se t.ex. Kristensson Ugglå 2007, 17.

32 Citerat från Kristensson Ugglå 2007, 21.

33 Kristensson Ugglå 2007, 23.

34 Se härtill Kristensson Ugglå 2007, 22.

35 Welch 1990, 135–136.

36 Liknande formuleringar om teologins uppgift som kritisk och självkritik finns genomgående hos t.ex. Jeanrond, se exempelvis 1998, 91–113.

37 Se härtill även Jeanrond 2001, 93–94.

38 Grenholm 2003, 234.

39 Grenholm 2003, 235.

40 Grenholm 2003, 123.

primärt ska förstås som en intellektuell förmåga, utan som en viljeförmåga och en fråga om mod. Problemet är inte att veta hur vi ska tänka moraliskt, utan hur vi ska förmå oss att engagera oss för den andre/de andra och vilja se den andre/de andra som likvärdiga.

Ansatsen är, som sagt, dygdetisk, men Grenholm förefaller ha svårt att formulera en sådan ansats och genomföra den utan att resonemanget ständigt, nästan magnetiskt, dras tillbaka till ett slags mera abstraherat och generellt förnufts- och kunskapsorienterat paradig. Eller uttryckt utifrån Ricoeurs tankeschema: den distanserande kritiska reflektionen blir för dominant och söker efter en grund bortom dialogen för att förstå dialogen. Vi minns Grenholms betoning av de två stegen fram till den dialogiska situationen, och när han anslutit sig till Welch (och Benhabib) återvänder han till samma spår: "Själva dialogen i moraliska frågor förutsätter att det finns vissa argument i moraliska frågor som är möjliga att godta för människor som tillhör olika sammanhang"⁴¹ och att vi bör kunna "nä en viss enighet om vad som är rationella skäl för att ett moraliskt omdöme är berättigat"⁴² – som om det dialogiska mötet, trots allt, skulle kräva ett sådant metateoretiskt fundament och en rationalistisk form som förväntas dels hjälpa oss att förstå dialogens dynamik, dels gardera oss mot missförstånd och samtidigt ingjuta mod att ställas inför det dialogiska mötet med dess transformativa potential. Även om man tänker sig det gemensamma som regler för den dialogiska processen och inte som utgången ur en essentiell människosyn eller en förnuftig moralordning, är grundbehovet likartat.⁴³ Jag ser, som sagt, andra möjligheter.

KRISTEN ETIK DELAR MED SIG

Det är symptomatiskt att Grenholm väljer att ansluta sig till den postmoderna förnuftskritiken genom att betona hur det mänskliga förnuftet är begränsat, att vi inte kan på rent förnuftiga grunder nå hållbara etiska insikter och att den enskilda individen inte når moralisk insikt på egen hand. Förnuftets begränsning balanseras i hans resonemang upp av vår sociala, ekonomiska, religiösa etc. traditionstillhörighet och de erfarenheter som en sådan kontextua-

lisering för med sig.⁴⁴ För Grenholm är denna betoning viktig och den används både för att kritisera ensidighet inom humanistisk etik och för att mejsla ut hans kristna etik bortom humanismen. Jag vill nu avrunda närläsningen av Grenholms etikteoretiska resonemang med att se närmare på vad det som framträder i etiken bortom humanismen.

När Grenholm argumenterar för en teologisk anknytningsetik går linjen mellan den alltför förnuftsorienterade etikens universalism och den alltför uppenbarelsepositivistiska etikens kontextualism som inte tycks "räkna med möjligheten av en rationell dialog".⁴⁵ Medan den första har en alltför optimistisk människosyn, har den senare en alltför pessimistisk dito. En kristen etik med en realistisk människosyn bör därför betona både människans förmåga till etiska insikter, gudsgemenskap och omsorg om andra människor och hennes synd och ofullkomlighet visavi dessa förmågor.⁴⁶ Det rationella i möjligheten till dialog hänför sig inte till etikens innehåll, utan ständigt till detta att kunna vara överens om vissa rationella villkor för den moraliska dialogen samtidigt som detta inom den kristna etiken hänför sig till föreställningen om synd och ofullkomlighet som en begränsning av vår förmåga att både göra och förstå det moraliskt goda. Frågan är varför förståelsen av synd i den kristna etiken så ensidigt bestäms utifrån det bristfulla och ofullkomliga i människans förnuft?

Inom den kristna etiken kan man förstå denna begränsning på (åtminstone) två sätt. Å ena sidan kan man tänka sig att syndens begränsning innebär en generell begränsning så att vi alltid behöver moralisk vägledning i någon utsträckning. Å andra sidan kan man tänka sig att begränsningen gäller vissa situationer och tillfällen, då och då, när vi gör och tänker felaktigt, medan vi i andra situationer inte gör eller tänker felaktigt. Utifrån de teoretiska modellerna Grenholm resonerar utifrån förefaller han tänka sig att det första alternativet är mera kännetecknande för kristet tänkande, medan han också har enskilda formuleringar som hänvisar till erfarenheter av moraliska misslyckanden som snarare tycks vara formulerade utifrån det andra alternativet. I det huvudsakliga resonemanget överväger nog det första alternativet.⁴⁷

Upplägget från första början är formulerad så att den kristna etiken är något utöver humanismens etik. Längs vägen har den förts i diskussion med olika slags postmoderna etiska modeller, men dessa diskussioner har, som vi sett, huvudsakligen haft som syfte att precisera en godtagbar kristen etik, att närmare peka ut vad kristen etik delar med humanistisk etik och var den bidrar med något unikt. I avslutningen är det unika som (äntligen) framträder, och givet hela upplägget är det för Grenholm anslaget att först framställa det som den kristna etiken delar med innan han kan komma till det som den delar av (särskiljer) – detta kan ses som ett teologiskt ställningstagande i sig.

Det kristet särskiljande är främst två aspekter, en motiverande och en innehållslig. Den motiverande aspekten hänför sig till att kristen etik kan sägas förstärka vår psykologiska motivation att göra det goda och rätta.⁴⁸ Denna markering kan formuleras utifrån en mångdimensionell kristen kärlekstanke, där den kristne utifrån Guds kärlek inspireras till nästankärlek. Men den kan också ses i ljuset av den dygdetiska ansats jag uppmärksammat, särskilt i hänvisning till Welch' teologisk-etiska resonemang, där det teologiska problemet inte är kunskap utan motivation.⁴⁹ Grenholm är dock genomgående intresserad av motivation som något psykologiskt, inte som något som har med dygden mod att göra. Han diskuterar den psykologiska motivationen särskilt ingående, men placerar ändå ansatserna till ett dygdetiskt resonemang i form av inre förändring, helgelse och Helig Ande inom denna sfär.

För Grenholm är den innehållsliga aspekten av det särskiljande i kristen etik ändå viktigare, men särskilt långt vill han inte driva denna tanke. Betoningen ligger snarare på att den kristna etikens innehåll inte är något kvalitativt annorlunda, men att dess fokus på Kristus som Guds särskilda sätt att möta människan främst bidrar med att ge en fördjupad förståelse av det som kristen etik delar med humanismen. Det särskiljande är således att i Kristi efterföljd öppnas för och inspireras till en fördjupad förståelse av vad omsorg om den andra innebär, en fördjupad förståelse av vad ett gott mänskligt liv innebär och en fördjupad förståelse av vilka slags människor det är önskvärt att vi blir – ett ideal av

sann mänsklighet som han menar att man utifrån den kristna teologin bör ge ett universellt anspråk.⁵⁰ Men det handlar enligt Grenholm inte bara om förståelse av Kristus som ett föredöme utan också om ett aktivt liv i Kristi efterföljelse:

Till kristen etik hör sålunda en uppmaning att leva i Kristi efterföljd. Det är en uppmaning att för andras skull bortse från sitt eget bästa, att främst av allt söka gemenskapen med Gud, och att odla sådana dygder som kärlek, rättvisa och ödmjukhet. – Vi förverkligar ett gott mänskligt liv

41 Grenholm 2003, 256.

42 Grenholm 2003, 260.

43 Här tänker jag alltså annorlunda och hänvisar till den moralfilosofiska tradition som betonar det konkreta mötet med den andre/de andra som primärt och "självgående" i förhållande till reflektion. Jag tänker då på tänkare som Martin Buber, Knut Eiler Lögstrup, Emanuel Levinas, Zygmunt Baumann, Mihail Bachtin för att nämna några. Se närmare härtill, särskilt om Bachtin som kanske är minst känd bland dessa, i t.ex. Namli 2009, 174–183 och Namli 2010. Grenholm behandlar några av dessa helt kort i ett avsnitt där de får utgöra en kritisk potential mot den humanistiska etikens grundbultar, men för egen del gör han inte mycket positivt av denna "moral utan etik" (Baumann).

44 Grenholm 2003, 246, 248, 255.

45 Grenholm 2003, 260.

46 Grenholm 2003, 259, 263–264.

47 Grenholm 2003, 258–259, där han säger: "En rimlig förståelse av människans ofullkomlighet är att denne inte bara innebär att vi bland utför sådana handlingar som är orätta. Den innebär också att vi ibland misstas oss i vår uppfattning om vad som är rätt och gott. En sådan förståelse av människans brist stöds också av våra moraliska erfarenheter. De flesta av oss har erfarenheter inte bara av att göra sådant vi anser vara orätt utan också av att vi ibland inte har förstätt vad som är en riktig handling. Inom ramen för en kristen etik är det därför rimligt att anta att människan behöver en viss moralisk vägledning även genom den gudomliga uppenbarelsen". I min läsning av Grenholm på denna punkt är det betecknande att det enskilda och konkreta (mina och våra erfarenheter) relativt omgående transponeras till en mera abstrakt tankemodell, där alla markeringar av "ibland" försvinner i den generella formuleringen av att människan (inte jag eller vi) behöver en viss moralisk vägledning (inte ibland, utan generellt) genom den gudomliga uppenbarelsen.

48 Grenholm 2003, 264.

49 Som sådan kan den förstås i linje med det dubbla kärleksbudets imperativa formulering "du skall älska".

50 Grenholm 2003, 265, 267.

genom att mitt i världsliga sammanhang dela Guds lidande i Kristus. Detta innebär att vi existerar enbart för andra människor och att vi helt bortser från vårt eget.⁵¹

I såväl aspekten av psykologisk motivation som i aspekten av det särskiljande innehållet kan man alltså uppmärksamma en dygd-orienterad dimension i Grenholms kristna etik. Den framträder allra tydligast när allt annat är lagt tillrätta, det vill säga när den kritiska blicken lagt grunden för den kristna etikens (potentiella) substantiella särart. Och den framträder då närmast också som en fördjupning av något allmänmänskligt givet – helt enligt det grundläggande antagandet om en harmoniserande ”anknytnings- eller kombinationsetik”.

Den dygdetiska aspekten framträder dock varken med egen kraft (Nussbaum) eller inom ramen för en fenomenologisk beskrivning av dialogens villkor (Welch) eller söker sig till den närhet, ansvar och tillit som en ”smekningens moral” (Baumann) ger uttryck för.⁵² Intressant nog finns det inte heller någon tematiserad kärleksorientering i Grenholms etik. Någon stadiernas tanke om ”det religiösa” bortom ”det etiska” (Kierkegaard) framträder inte heller.⁵³ Formulerat med Grenholms egen terminologi kunde man säga att han ständigt värnar om en sådan formulering av konsistens- och integritetskriteriet att den kristna etikens fördjupning aldrig kan bli en avgränsning mot, en alteritet eller en kvalitativ skillnad till det allmänmänskligt givna. De post-moderna ansatserna förblir i slutändan antingen ansatser eller inordnade i ett kristet-humanistiskt integrationsschema.

Inbyggt i detta harmoniska system finns såväl dialogens villkor som nödvändighet. Jag har efterlyst ett mera hermeneutiskt arbetssätt för att komma ifrån behovet av generaliserande abstraktioner. Grenholm väljer en annan väg för att skapa kritisk distans i syfte att öppna för kommunikativ närhet. Han har ett teologiskt språk för sin egen modell som kan kallas för trinitarisk i den meningen att den kombinerar credots indelning i skapelse, frälsning och eskatologi till en intern-kritisk och dynamisk helhet.⁵⁴ Jag kan tänka mig en kristen etik som söker den kommunikativa närheten ur lite andra källor.

EN ALTERNATIV TRINITARITET MED PNEUMATOLOGI

En sådan alternativ väg kan vi hitta hos den samma Dietrich Bonhoeffer som Grenholm hänvisar i sin betoning av efterföljelse. Jag tar dock upp en helt annan aspekt hos Bonhoeffer och lyfter fram en väg som formas kring en kristologisk gemenskapsdynamik med dialogetiska implikationer. I sin balansering mellan den tyska liberalteologin och den dialektiska teologin söker sig Bonhoeffer till ett teologiskt tänkande som både vill vara konkretiserande och gemenskapsorienterad. Det för mig intressanta, och som särskilt utvecklas i doktorsavhandlingen *Sanctorum Communio* (1924), är den epistemologiska grundläggning som byggs upp för det huvudsakliga resonemanget. Den utformas, mycket kort utlagt, på en grundläggande och socialt avgörande jag-du relation, där det konkret tänkta duet både är otillgänglig för (relationell) kunskap om inte duet upplåter sig självt till jag-i-relationen och utgör en moralisk gräns som inte kan överskridas utan att göra bruk av makt över den andre. Utifrån detta grundläggande resonemang utvecklar Bonhoeffer sin starka gemenskapsbetoning och ecklesiologi som präglar hans resonemang i de kända Finkenvalde-böckerna *Liv i gemenskap* (1937) och *Efterföljelse* (1937). Grenholm värjer sig för en stark ecklesiologisk gemenskapstanke och i den meningen överbetoning på en tredje trosartikelsteologi,⁵⁵ eftersom en sådan enligt honom, som vi sett ovan, riskerar att förlora förmågan till dialog och självkritisk förhållning.

Det som nu intresserar mig är inte den i sig grundläggande ecklesiologiska grundton som präglar Bonhoeffer tankar om efterföljelse i sig, utan dess relation till den moraliskt laddade jag-du relationen. Tanken är nämligen lite annorlunda utformad än hos till exempel Martin Buber. Bonhoeffer för nämligen in en distinkt kristologisk betoning i jag-du relationens gränsområden. Eftersom den kristna gemenskapen, enligt Bonhoeffer, bör vara Kristus-orienterad, måste denna gemenskapsgrund också inverka på den konkreta gemenskapen. Utifrån en distinktion mellan själslig och andlig kärlek – som rätt långt påminner om Nygrens uppdelning

mellan eros och agape – fastslår Bonhoeffer i *Liv i gemenskap* hur assimilering under enhet aldrig kan ske med maktmedel, utan i ett kristologiskt respektfullt lyssnande:

Det är för att Kristus står mellan mig och den andre som jag inte får kräva någon omedelbar gemenskap med honom [min nästa]. Liksom endast Kristus kunde tala till mig så att jag fick hjälp, så kan inte heller den andre få hjälp av någon annan än Kristus. Men det betyder att jag måste lämna den andre i fred för alla försök att låta min kärlek bestämma över honom, betvinga och behärska honom. Den andre vill bli älskad i sin frihet från mig, älskad såsom den han själv är, nämligen som den för vilken Kristus blev människa, dog och uppstod, den som Kristus har förvärvat syndernas förlåtelse och evigt.⁵⁶

Samma kristologiska gemenskapsorientering finns i *Efterföljelse*, och med samma slags uppmaning till maktfri kommunikation:

Den som följer Jesus Kristus hämtar sitt liv helt och hållet ur den förpliktande gemenskapen med honom. Hans rättfärdighet ligger endast i denna gemenskap och aldrig utanför den som ett föremål för sig självt. Det kan alltså aldrig användas som en måttstock, som ett redskap att stoppa i fickan för att använda enligt eget gottfinnande. – Lärjungens möte med en annan människa är aldrig ett fritt möte mellan två personer, som direkt och oförmedlat utbyter åsikter, värderingar och bedömningar. Nej, lärjungen kan bara möta den andre som en människa som Jesus själv kommer till. Först då ser han också vad Jesu kamp för den andre betyder: hans kallelse, hans kärlek, hans nåd och hans dom blir det enda som gäller. Lärjungen har alltså inte fått en position varifrån han kan angripa andra människor, utan han blir införlivad med Jesu uppriktiga kärlek. Då går han också till den andre och erbjuder en gemenskap som inte ställer villkor.

När vi dömer möter vi den andre med en underförstådd distans: vi iakttar honom, gör honom till föremål för reflexion. Men kärleken har varken tid eller utrymme för något sådant. När jag älskar ser jag inte den andre som ett föremål för mina iakttagelser, utan han är istället hela tiden en levande uppmaning till mig att älska och tjäna.⁵⁷

Poängen jag vill lyfta fram hos Bonhoeffer är att den efterföljelse som lyfts fram inom ramen för en kristen etik med goda skäl också kan formuleras i ett samspel mellan kristologi och ecklesiologi utan att det eskatologiska gemenskapsdraget blir det totalt tongivande å ena sidan eller det allmänhetiska faller helt bort å andra sidan. Hos Bonhoeffer finns alltså intressanta resurser att använda sig av i detta sammanhang, men de resurser bör vidgas från den kontextuella inbäddning Bonhoeffers explicita formuleringar har i den hårt pressade tyska motståndsrörelsens teologiska centrum till en pluralistisk samhällssituation.

Jag vill också kort lyfta fram en annan väg till kommunikativ närhet som finns inbäddad i credots tredje trosartikel, men varken som ecklesiologi eller eskatologi (som Grenholm väljer) utan som pneumatologi. Det är en tematik som inte särskilt ofta blivit tematiserad i modern västerländsk akademisk teologi,⁵⁸ men som jag nu i en särskild utformning vill anlägga som ett komplement till de bonhoefferiska kristologiska tematiseringarna ovan. Det finns nämligen ett alldeles eget kristet språkbruk för att handskas med diversitet, kommunikationssvårigheter och gemenskap som utgår just från pneumatologin.

51 Grenholm 2003, 266. Hans positiva hänvisningar i detta direkta citat går till Thomas a Kempis' bok *Om Kristi efterföljelse* och Dietrich Bonhoeffers bok *Motstånd och underkastelse*.

52 Bauman 1995, 117–118.

53 Jfr. Grenholms explicita formulering: ”Om en person omfattar en kristen livsåskådning innebär detta att hennes trosåskådning skall utformas så att den inte strider mot hennes etiska modell. Omvänt gäller också att en kristen etisk modell inte skall strida mot innehållet i en kristen trosåskådning”. Grenholm 2003, 36.

54 Grenholm talar om sin variant av kristen etik som trinitarisk genom att föra samman skapelse, frälsning och eskatologi redan i en artikel från 1993. Se härtill Grenholm 1993, 120.

55 Snarare framträder det eskatologiska hopp-orienterade draget i den trinitetsetik som Grenholm talar sig varm för.

56 Bonhoeffer 1984 (1937), 25–26.

57 Bonhoeffer 1976 (1937), 140–141.

58 Williams 2009, 54.

Pneumatologin kan i teologihistoriens ljus beskrivas på många olika sätt, alltifrån ett frälsningshistoriskt perspektiv med stark skrifttraditionsförankring, ecklesiologi och aspekter av trinitetsteologi, som under senare år fått en teologisk renässans, till individuell helgelsesteologi, kyrko- och institutionskritisk lekmannateologi och vidare till evangelikal karismatisk teologi med fokus på Andens gåvor och frukter, postmodern ekoteologi och vänsterorienterad nyreligiös sekulärfilosofi – en historia som uppvisar det som Jayne Svenungsson omtalar som ”återkommande spänningar mellan ande och bokstav, mellan karisma och ämbete eller mellan fria lekmannainitiativ och institutionella ordningar”.⁵⁹

Jag ska inte gå djupt in på någon av dessa möjliga tematiska trådar, utan kort stanna inför själva pingsthändelsen som en gemenskapsöppnande kommunikativ händelse. Hur inbäddad pingstberättelsen i Apostlagärningarnas andra kapitel än är i kristusprofetisk och ecklesiologisk tradition⁶⁰ eller som en betoning av Anden som Guds suveränt verkande makt som också gör anspråk på teologins verksamhetsvillkor,⁶¹ har den också en dimension av kommunikativ förståelseutvidgning, där den främsta och förvånade frågan blir: ”Hur kan då var och en av oss höra sitt eget modersmål talas?” (Apg. 2:9).

I inledningen till boken *Med venner i lys vi tale* (1993) ger Jens Glebe-Möller en ansats till den punkt jag helt kort och avslutningsvis vill uppmärksamma som en resurs i den kristna pneumatologiska traditionen. Glebe-Möllers ansats hör hemma i Lukas-traditionens pneumatologiska kommunikationsparadigm,⁶² och han gör inledningsvis bruk av Jürgen Habermas kommunikationsteoretiska poäng att man på en maktfri kommunikation bör kunna ställa villkoren att tala förståeligt, sant, sannfärdigt och riktigt. Han frågar sig emellertid om inte det första villkoret egentligen främst ska ses som ett resultat av de tre andra villkoren. Men, tillägger han, ofta har vi ändå haft den erfarenheten att även i de bästa försök till sann, sannfärdig och riktig kommunikation har förståelsen uteblivit eller missförstånd uppkommit. Hans fråga blir därför hur vi egentligen förmår komma till en förståelse eller ännu starkare:

”for att gnisten skal springe, for at oversaettelsen kan finne sted, så kraeves der til syvende og sidst et mirakel”.⁶³

I stället för att göra begriplig kommunikation till en given utgångspunkt vänder han på utmaningen och gör svårigheten i all kommunikation till det normala. Kommunikationssvårigheter beror till en del på att vårt språk är naturligt begränsat och beroende av ständiga översättningar mellan olika språkanvändare såväl lokalt, nationellt och internationellt (i språkets vidaste mening). Därtill har vi att utgå från den omständigheten att språket samtidigt är något som vi delar med varandra och med-delar oss med till varandra. Språket både bär vår kommunikation och förhindrar den.⁶⁴

In i detta slags samspel för Glebe-Möller in den Helige Andens närvaro, helt medveten om att detta inte varit något huvudstråk inom teologihistorien, men är, hävdar han, något som alltid varit mer eller mindre närvarande. Han menar således att det i pneumatologin finns teologiska resurser att föra in i det mirakel som sker varje gång vi faktiskt förstår varandra och delar-med-oss (meddelar oss) i olika försök att komma varandra till mötes. Förståelse är i detta perspektiv inget man kan behärska, manipulera eller kontrollera.

Även om jag inte helt delar tanken på tolkningens generella universalitet som Glebe-Möller bygger in i sitt resonemang, ser jag här en intressant öppning för att på mera klassiskt teologiskt språk (men på andra grunder än de som Grenholm landar i) föra vidare det som jag i anslutning till Ricoeurs resonemang kring en jag-du-moralfilosofi ser som fruktbart i försöken att gestalta en kritisk distans för att skapa kommunikativ närhet. Poängen är med andra ord att med hjälp av pneumatologiskt språk formulera villkor för dialoger med en du-alogisk rationalitet.

Respektfull förståelse kan också formuleras i detta perspektiv. Utifrån ett pneumatologiskt spår finns, menar Sarah Coakley, bland andra med hänvisning till Luce Irigaray, öppningar för att du-alogiciteten i sin tur öppnar för en klassisk, men något annorlunda utformad trinitetstanke: den respektfulla du-alogiciteten transcenderar de inblandade parternas insats till ”a shared transcendens”.⁶⁵

en tredje dimension i mötet. Om trinitetsspråket hämtas från en klassisk källa som Augustinus *De trinitate*, kan man tala om den älskande, den som älskas och kärleken dem emellan som en trinitet som framväxer ur ett behov att mötas.

All öppen dialog kräver mod, både mod att stå kvar i mötet utan att fly till olika omskrivningar eller teoretiseringar och mod att vara öppen för transformation. Inte ensam utan tillsammans, inte med makt utan med frihet. Förståelsens fascination, både som drivkraft och erfarenhet, kan i dialogisk logik vara som kärleken mellan den som älskar och den som älskas. Mod och kärlek behöver ingen förmedlande plattform för kommunikation – de är dygder som kan växa fram hos individer och kollektiv som är eller vill mogna. Paulus kontrast mellan köttets frukter och andens frukter (Gal. 5:19–23) ger en tämligen god teologisk-pneumatologisk inramning för kristen resurshandling inför dialogisk etik, tålmod framom maktkamp och ödmjukhet framom ofördragsamhet. Pneumatologins restaurativa infälldhet i ett dygdetiskt perspektiv visar lika starkt på förståelsens villkor som resultat.

59 Svenungsson 2007, 241.

60 Svenungsson 2007, 244.

61 Barth 1981, 54–59.

62 Se härtill Williams 2009, 59–60.

63 Glebe-Möller 1993, 11.

64 Glebe-Möller 1993, 16.

65 Coakley 2009, 50.

LITTERATUR

ANSCOMBE, G. E. M.

1997 (1958) "Modern Moral Philosophy". *Virtue Ethics*. Ed. Roger Crisp & Michael Slote. Oxford: Oxford University Press, 26–44.

APEL, KARL-OTTO

1990 *Etik och kommunikation*. En sammanställning av 3 artiklar från 1973, 1986, 1988 översatta av Yngve Andersson och Anders Molander. Uddevalla: Daidalos.

BARTH, KARL

1981 *Den evangeliska teologin*. Örebro: Libris.

BAUMAN, ZYMUNT

1995 *Postmodern etik*. Göteborg: Daidalos.

BENHABIB, SEYLA

1992 *Autonomi och gemenskap: Kommunikativ etik, feminism och postmodernism*. Översatt av Annika Persson från originalet *Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. Uddevalla: Daidalos.

BEXELL, GÖRAN & GRENHOLM, CARL-HENRIC

1997 *Teologisk etik. En introduktion*. Stockholm: Verbum.

BONHOEFFER, DIETRICH

1976 (1937) *Efterföljelse*. Stockholm: Gummessons.

1984 (1937) *Liv i gemenskap*. Översättning av Ingemar Lindstam. Örebro: Libris.

COAKLEY, SARAH

2009 "Living into the Mystery of the Holy Trinity: Trinity, Prayer, and Sexuality". *The Holy Spirit: Classic and Contemporary Readings*. Ed. Eugene F. Rogers Jr. Oxford: Wiley-Blackwell, 44–52

DONNELLY, JACK

2003 *Universal Human Rights in Theory and Practice*. 2nd revised edition. Ithaca: Cornell University Press.

ENGELHARDT JR, H. TRISTAN

1991 *Bioethics and Secular Humanism: The Search for a Common Morality*. London: SCM Press.

FARELD, VICTORIA

2008 *Att vara utom sig inom sig: Charles Taylor, erkännandet och Hegels aktualitet*. Munkedal: Glänta produktion.

GLEBE-MÖLLER, JENS

1993 *Med venner i lys vi tale: Et essay om Helligånden*. København.

GRENHOLM, CARL-HENRIC

1993 "Etik och kristen livsåskådning". *Svensk Teologisk*

- Kvartalskrift* 1993, 115–124.
- 2003 *Bortom humanismen: En studie i kristen etik*. Stockholm: Verbum.
- JEANROND, WERNER G.
 1998 *Guds närvaro: Teologiska reflektioner I*. Lund: Arcus.
 2001 *Gudstro: Teologiska reflektioner II*. Lund: Arcus.
- KRISTENSSON UGGLA, BENGT
 2002 *Slaget om verkligheten: Filosofi, omvärldsanalys, tolkning*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings förlag Symposion.
 2007 "Kritik – känsla – självkritik". *Känslornas koreografi: Reflektioner kring känsla och förståelse i kulturforskning*. Red. Lena Marander-Eklund & Ruth Illman. Riga: Gidlunds, 13–30.
- LINDFELT, MIKAEL
 1999 *Idrott och moral: Reflektioner över idrottens ideal*. Nora: Nya Doxa.
- NAMLI, ELENA
 2009 *Kamp med förnuftet: Rysk kritik av västerländsk rationalism*. Skellefteå: Artos.
 2010 "Identitet och främlingskap: Kristologisk kritik av flyktingpolitiken". Fördrag hållet vid Nordiska systematikerkonferensen i Göteborg 7-10.1.2010. Fördrag i skriven form hos författaren.
- NUSSBAUM, MARTHA C.
 2000 (1995) *Känslans skärpa och tankens inlevelse: Essäer om etik och politik*. Andra upplagan. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings förlag Symposion.
- PERSSON, INGMAR
 1997 "Hur hemsk är elitidrotten?" *Filosofisk tidskrift* 2/1997, 26–35.
- SCHMITS, KENNETH L.
 1988 (1979) "Sport and Play: Suspension of the Ordinary". *Philosophic Inquiry in Sport*. Ed. William J. Morgan & Klaus V. Meier. Champaign, IL: Human Kinetics Publishers, 61–74.
- SIGURDSON, OLA
 1998 *Kärlekens skillnad: Att gestalta kristen tro i vår tid*. Stockholm: Verbum.
- SILFVERBERG, GUNILLA
 1996 *Att vara god eller att göra rätt: En studie i yrkesetik och praktik*. Diss. Nora: Nya doxa.
- SVENUNGSSON, JAYNE
 2007 "Den heliga Anden". *Systematisk teologi – en introduktion*. Red. Mattias Martinson, Ola Sigurdson & Jayne Svenungsson. Stockholm: Verbum.
- WELCH, SHARON D.
 1990 *A Feminist Ethic of Risk*. Minneapolis: Fortress.
- WILLIAMS, ROVAN
 2009 "Word and Spirit". *The Holy Spirit: Classic and Contemporary Readings*. Ed. Eugene F. Rogers Jr. Oxford: Wiley-Blackwell, 53–66.