

Nåd, skillnad, universalitet

*Teologiska och filosofiska perspektiv på nåden
som resurs för en situationsbunden etik*

Susanne Forsström Fäldt

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVM76 Tros- och livsåskådningsvetenskap: Systematisk teologi
- examensarbete för masterexamen 30 hp

Handledare: Jayne Svenungsson

Examinator: Elisabeth Gerle

Termin: Höstterminen 2017



Abstract

The aim of this thesis is motivated by three parallel discussions; the popular Lutheran rhetoric in placing law against grace, the discussion in contemporary moral philosophy where a neutral perspective on ethical assessments is assumed, and a recent Swedish case and public debate in which a minority group's need for bodily integrity was breached with reference to universal principles. These discussions intersect in the issue of how universal principles are to be weighed against the needs of particulate people in certain situations. The purpose of the thesis is to contribute to the discussion of how an ethical discourse may contain universal claims and yet be rooted in the particular. More specifically, the thesis' main question asks whether – and if so, how – it is possible from a Protestant doctrine of grace to articulate a theological foundation for an ethics of casuistry capable of balancing the universal and particular, so that concepts such as truth and justice are not emptied on content while at the same time protecting intangibility and difference. In order to study this question, I analyze how grace is framed in a theological, feminist and Protestant discourse by studying the theologians Anna Mercedes and Serene Jones' doctrines of grace, and the concepts of grace in a philosophical discourse represented by the philosophers Alain Badiou and Jacques Derrida. By analyzing these theological and philosophical conceptions of grace and thereby discussing them against each other, the conversation of the relationship between law and grace, as well as universality and particularity is deepened.

My conclusion is that the doctrine of grace, successively elaborated by deepened debates may serve as a constructive theological recourse for an ethics of casuistry. By emphasizing grace as situated in the particular; in stories, bodies and a living hope of the Coming, an eschatological dimension of universalism appears which, I argue, fills the ethics with content and direction whilst avoiding reducing the truth to what is already known.

	Abstract	1
Kapitel 1	Inledning	
1.1	Bakgrund	4
1.2	Syfte och problemformulering	6
1.3	Teoretiska antaganden	7
1.4	Metod och material	8
1.5	Forskningsöversikt och avgränsningar	10
1.6	Disposition	13
Kapitel 2	Protestantiska perspektiv på nåden	
2.1	Inledning	15
2.2	Nåd som kärlekens lag	15
2.3	Nåden som omvandlande och befriande	17
2.3.1	Nåden som helgelse	19
2.3.2	Den rättfärdiggörande nåden	20
2.4	En berättelse om nåd	22
2.5	Nåden som lag i <i>doulan</i> Kristus	26
2.6	Vad händer med subjektet?	28
2.7	Synd nåd och hopp	29
2.8	En eskatologisk universalism	31
2.9	Nåden som Kristus (korsfästa och uppståndna) kropp	34
2.10	Sammanfattning	36
Kapitel 3	Filosofiska perspektiv på lag och nåd	
3.1	Inledning	37
3.2	Nåden som politisk resurs	38
3.3	Nåden – händelsen som skapar subjektet	41
3.4	Kärleken som nådens praktik	42
3.5	Lagen som nådens motsats	44
3.6	Nåd utan skillnad	46
3.7	En "billig" nåd?	47

3.8	Nåd, sanning och skillnad	49
3.9	Nåden som hoppet och löftet om det kommande	52
3.10	Sammanfattning	54
Kapitel 4 Nåden ur lagen		
4.1	Inledning	55
4.2	Nåden som berättelse	55
4.3	Nåden och kroppen	57
4.4	Nåden och tiden	59
4.5	Sammanfattning	62
Kapitel 5 Avslutning		
5.1	Slutsatser och avslutande reflektion	64
	Litteraturlista	67

Kapitel 1 Inledning

1.1 Bakgrund

Det finns tre diskussioner som på olika ställen pågått under de senaste två åren och som tillsammans inspirerat denna uppsats. Två av dessa handlar om etik och förs framförallt i ett offentligt och medialt samtal här i Sverige, men också i viss mån internationellt. Den tredje är framförallt en inomkyrklig diskussion som i första hand berör Svenska kyrkan, men även andra lutherska samfund och i förlängningen den världsvida kyrkan. Jag vill inledningsvis kort redogöra för dessa diskussioner och visa på hur de är sammanvävda och varför de utgör en bakgrund till min frågeställning.

Den första diskussionen handlar om det moralfilosofiska samtalets förutsättningar och aktualiserades i samband med de oegentligheter som uppdagades på Karolinska Institutet i anknytning till det som kommit att kallas Macchiariniskandalen. I svallvågorna efter detta publicerade Dagens Nyheter en debattserie som bland annat handlade om den syn på etik som representeras av det etiska råd som institutet instiftat.¹ De grenar som i modern tid dominerat västerländsk moralfilosofi – och som även har stort inflytande i Karolinska Institutets etiska råd – har i Sverige huvudsakligen representerats av konsekventialistisk etik som utilitarism och deontologi (pliktetik och rättighetsetik). Jag kommer inte att fördjupa mig i de olika argument som finns både för och emot ett dessa positioner. En fråga som aktualiseras av båda dessa hållningar är emellertid huruvida det överhuvudtaget är möjligt att hitta en neutral eller objektiv utgångspunkt från vilken det går att formulera universella principer som ska ligga till grund för våra handlingar. En annan fråga är huruvida dessa universella principer när de väl tillämpas på komplexa verkliga situationer inte riskerar att genomdrivas på bekostnad av specifika individers integritet, frihet och värdighet.

Detta leder mig vidare till den andra debatt som inspirerat uppsatsens tema. På olika sätt har det i Sverige såväl som i övriga Europa, förts en diskussion om huruvida minoriteters krav på integritet ska gå före de principer och värden som majoritetssamhället antagit som universella. Ett konkret exempel är diskussionen om huruvida det är rätt eller inte att i offentligt finansierade badhus införa separata badhustider för de kvinnor, huvudsakligen med muslimsk identitet, som inte vill eller anser sig kunna bada tillsammans med män. I ett specifikt fall som blev omskrivet

¹ Se till exempel Tännsjö 2016; Ruin 2016.

vintern 2016 landade kulturministerns beslut i att separata badtider inte bör tillåtas. Detta beslut försvarades av bland annat Expressens ledarsida och argumentationen var i grova drag följande: i Sverige har vi antagit universella principer om alla människors rätt till jämlik behandling och lika värde. Att tillåta separata badtider för kvinnor vore att sända ut signaler om att det offentliga Sverige retirerat inför patriarkala och religiösa normer. Om man godtagit att religiösa och patriarkala normer ska diktera villkoren för hur samhället utformar det gemensamma livet, har man också antagit en princip som står i motsats till våra universella principer om fri- och rättigheter. Detta ställer oss inför ett sluttande plan där vi inte längre kan motivera nästa gränsdragning, oavsett om detta gäller gemensam simundervisning för flickor och pojkar eller könseparerade säten på bussen.² Debattens mål definieras här som förmågan att hålla stånd mot en typ av hänsyn som utmanar och hotar de värden vårt samhälle antagit som allmängiltiga, den drivs med andra ord huvudsakligen på ett generellt och principiellt plan. Som Expressens ledarskribent skriver: "Här står viktiga värden mot varandra: mångkultur mot jämställdhet. Universella principer mot idealet om pluralism".³ Jag menar att de kritiska frågor som väcks här delvis är befogade. För att kunna föra ett konstruktivt samtal om gemensamma regler behöver vi komma överens om generella principer som vi vill ska råda och mot vilka vi kan väga våra argument. En politik som delar upp människor i "identiteter", var och en med sin egen agenda och sitt eget värdesystem, blir oförmögen att lägga grunden för gemensamma visioner för hur vi ska leva tillsammans. Men även om vi behöver universella principer som gör det möjligt att kommunicera och tillsammans formulera visioner för det gemensamma, menar jag att dessa universella principer måste formuleras på ett sätt som också tar hänsyn till de omständigheter och mellanmänniska relationer som debatten de facto springer ur, till det partikulära.

Den tredje diskussionen, som egentligen inte är en diskussion utan mer en generell tendens, gäller synen på förhållandet mellan lag och nåd som i samband med reformationsjubiléet inte sällan kommit till uttryck i svenskkyrkliga sammanhang på ett tämligen svartvitt sätt. I dessa resonemang ställs lag mot nåd – lagen betraktas som de bud och legalistiska föreskrifter över gärningar som den kristna människan tror att hon måste prestera för att leva i relation till Gud, men som i själva verket fjättrar henne vid sig själv. Nåden presenteras i kontrast till detta som löftet att människans relation till

² Osignerad ledare, Expressen 2016.

³ Osignerad ledare, Expressen 2016.

Gud inte är avhängig hennes förmåga att leva upp till lagens bud. Med andra ord är lagen det som låser oss och håller oss fångna, medan nåden är den gudagivna gåva som befriar oss från kravet att leva under lagens ok.⁴ Men lagen i biblisk tradition är ett begrepp rikt på betydelser och består också i att göra universella principer konkreta och förkroppsligade så att de ska kunna tillämpas i konkreta liv och i mellanmänniskliga relationer. En nåd som representerar en universell princip utan att vägas mot de partikulära sammanhang där den är verksam, riskerar att köra över verkliga människor i verkliga situationer.

Vad dessa tre parallella samtal har gemensamt är att de möts i en skärningspunkt där frågan om hur universella principer ska vägas mot partikulära situationer är central. I den frågan impliceras behovet av en etik som förmår balansera universellt och partikulärt, och det är detta som motiverat uppsatsens tema. För att undersöka just den här skärningspunkten mellan lag och nåd, universellt och partikulärt, har jag valt att titta närmare på två protestantiska teologers samt två filosofers syn på nåden, för att se om det ur dessa nådeperspektiv går att vaska fram förutsättningar för en etik som lyckas kalibrera sig mot det partikulära utan att helt släppa taget om sitt universella anspråk.

1.2 Syfte och problemformulering

Uppsatsens syfte är att bidra till den teoretiska diskussionen om hur en etisk diskurs både kan innehålla universella anspråk och vara förankrad i det partikulära. Närmare bestämt vill jag utifrån en analys av några olika filosofiska och teologiska diskurser om nåden visa hur en nådeteologi på ett konstruktivt sätt kan bidra med resurser för en situationsetik. För att tydligare ringa in problemformuleringen ställer jag frågan huruvida det är möjligt, och i så fall hur, att utifrån en sådan analys teckna en teologisk grund för en situationsbunden etik som förmår balansera universellt och partikulärt så att begrepp som sanning och rättvisa inte töms på innehåll, samtidigt som obestämbarhet och skillnad värnas.

⁴ Att leva enligt lagen är i detta avseende detsamma som att leva ett liv i enlighet med de regler och normer som tron och traditionen föreskriver.

1.3 Teoretiska antaganden

Frågan om det universellas förhållande till det partikulära har varit och är en av filosofi- och teologihistoriens mest genomgripande teman. Ett teoretiskt grundantagande i den här uppsatsen är att det utifrån någonting partikulärt (ett givet språk eller plats) är möjligt att visa på någonting universellt, samt att det universella endast kan uttryckas från det partikulära. I uppsatsen ställer jag frågan om – och i så fall hur – det utifrån en analys av filosofiska och teologiska diskurser om nåden går att artikulera en nådeteologi som kan ligga till grund för en situationsetik. En viktig teoretisk inspiration är filosofen Seyla Benhabibs syn på förnuftet och grunden den utgör för en kommunikativ situationsetik. Med utgångspunkt i detta vill jag dels skriva fram några kunskapsteoretiska förutsättningar för en sådan etik, och dels säga någonting om hur jag förstår begreppet universalism. Benhabibs kunskapssyn genererar en slags "postmetafysisk" universalism som enklast förstås genom de kriterier som ställs upp som teoretiska utgångspunkter: För det första avvisas upplysningens uppfattning om ett autonomt och självtilräckligt förnuft till förmån för en diskursiv, kommunikativ uppfattning om förnuftet. Rationalitet uppfattas inte som en apriorisk, universell och oberoende storhet, utan som kroppsligt beläget, ständigt framväxande och föränderligt. Förnuftet grundas med andra ord i gemenskaper, inte i på förhand givna "objektiva" axiom.⁵ För det andra överges föreställningen om det cartesianska och kantianska "oinbäddade" självet till förmån för en narrativ uppfattning om mänsklig identitet och subjektivitet, och för det tredje hävdar Benhabib förnuftet som interaktivt och föränderligt snarare än statiskt och legislativt. Kort sagt framträder här ett förnuft som inte är idealiserad konsensus mellan fiktiva subjekt, utan en föränderlig ständig etisk-politisk process mellan konkreta och förkroppsligade subjekt som befinner sig i tiden och rummet.⁶ Förnuftet är dialogiskt, intersubjektivt och kommunikativt och universella anspråk *därför alltid öppna för diskussion*.

Ett ytterligare grundantagande för den här uppsatsen bottenar i det teologen Marion Grau benämner som en hermeneutisk förståelse av teologi som någonting som växer fram ur kristen praxis i dialog med den kristna berättelsen och traditionen (eller

⁵ Benhabibs syn på förnuft, rationalitet och sanning som tar sin utgångspunkt i bland annat Habermas, som tydligt argumenterat för en syn på förnuftet som grundläggande kommunikativt. Bernstein 1983, 263. Den syn på förnuftet som Habermas företräder är emellertid inte oproblematiserat och har kritiserats bland annat av Foucault för att vila på dolda makthierarkier. Foucault 2011, 38.

⁶ Benhabib 1992, 153–164.

snarare, berättelserna och traditionerna).⁷ Detta innebär att jag trots att jag skriver i en akademisk miljö även förhåller mig till en pastoral kontext, det vill säga kyrkan (i mitt fall Svenska kyrkan). Utan att tumma på de akademiska kriterierna för detta arbete, är det alltså min föresats att utveckla en argumentation som har relevans för det partikulära sammanhang som den praktiserande kristna församlingen utgör. Eftersom min utgångspunkt är att det endast går att tala om någonting universellt utifrån någonting partikulärt, är min förhoppning emellertid också att utifrån ett specifikt kristet begrepp (nåden) försöka säga någonting om hur universellt och partikulärt kan balanseras för att ligga till grund för en situationsbunden etik. Uppsatsens anspråk sträcker sig med andra ord utanför den kontext där den tar sin början.

1.4 Metod och material

Metodologiskt rör jag mig på två olika nivåer. Dels undersöker jag hur fyra författare – två protestantiska teologer och två filosofer – Serene Jones, Anna Mercedes, Alain Badiou och Jacques Derrida – balanserar universellt och partikulärt i sina respektive nådebegrepp. Dels försöker jag genom denna diskussion, som sker inom en partikulär protestantisk diskurs, säga någonting "universellt" om relationen mellan universellt och partikulärt – med andra ord säga någonting som har bärighet även utanför denna diskurs. Av detta följer att jag som en del av min metod under merparten av uppsatsen arbetar dialektiskt med olika teologiska och filosofiska röster som succesivt introduceras i de tre teorikapitel som är uppsatsens kärna. I ett första skede introducerar jag diskussionen om nåden genom att belysa hur den gestaltas hos Jones och Mercedes, två protestantiska teologiska tänkare som befinner sig i en feministisk diskurs. För att ytterligare fördjupa diskussionen om lag och nåd, universellt och partikulärt, bland annat utifrån vad som eventuellt kan tolkas som en brist i detta teologiska perspektiv, vänder jag mig till en filosofisk diskussion kring dessa teman genom att lyfta in Badious perspektiv och bryta dem mot Derridas. Här behandlas nåden inom en filosofisk diskurs snarare än en teologisk. Metodologiskt är mitt grepp att i ett första skede analysera hur nåden framträder i respektive diskurs för att sedan bryta de olika perspektiven mot varandra och slutligen genom en pendelrörelse mellan de nådeteologier som framträder fördjupa samtalet och förtydliga min egen argumentation.

⁷ Grau 2014, 3.

Jag arbetar med andra ord inte strikt komparativt, utan låter Badiou filosofiska resonemang om lag och nåd mer inträngande utveckla och utvidga samtalet om nåden för att sedan, delvis med hjälp av Derrida, kritiskt bemöta dessa resonemang så att samtalet ytterligare fördjupas. Sedan möter jag upp den filosofiska diskussion som utkristalliserats med hjälp av dessa två manliga filosofiska röster genom att återigen föra in de teologiska perspektiv som vaskats fram ur de två kvinnliga teologiska rösterna. Ur denna dialektik uppstår mitt bidrag till diskussionen. Genom att gå i dialog med dessa perspektiv och bryta dem mot varandra mejslar jag successivt fram mitt eget argument.

Uppsatsens material har hämtats från texter där dessa fyra tänkares perspektiv på nåden som tydligast framträder. Den reformerta teologen Serene Jones är rektor och professor vid Union Theological Seminary i New York, och tidigare professor i teologi vid universitetet i Yale. Lutheranen Anna Mercedes är teologie doktor och lektor i teologi vid College of Saint Benedict/Saint John's university i Minnesota. Jag har valt att titta på delar ur Jones och Mercedes författarskap för att de är samtida protestantiska teologer som ägnar sig åt nåden, men också för att de skriver teologi med tydlig förankring i det kroppsliga och verklighetsnära. I synnerhet Jones utgår också ifrån det konkreta och partikulära för att skriva fram sin teologi, snarare än att passa in sina iakttagelser av det situationsbundna i en redan färdigformulerad teori. Uppsatsen behandlar inte Jones och Mercedes författarskap i dess helhet. Urvalet av artiklar, texter och kapitel har motiverats av huruvida de varit särskilt relevanta för den här uppsatsens fråga, det vill säga hur väl de belyst författarnas teologier om nåden.

Mercedes perspektiv framträder särskilt tydligt i en av hennes texter "Who Are You? Christ and the Imperative of Subjectivity".⁸ Jones behandlar å sin sida frågan om nåden i ett flertal texter och diskussionen kring dessa ianspråkningar följaktligen ett större utrymme än Mercedes. Ett tredje perspektiv på nåden ges av den vänsterradikala och ateistiske filosofen Alain Badiou (f. 1937) som i sin bok *Saint Paul – The Foundation of Universalism*⁹ lyckas göra nåden intressant ur ett samhällsperspektiv på ett sätt som få teologer förmått. Det som gör Badiou's text särskilt intressant i det här sammanhanget är att den presenterar ett nådebegrepp som navigerar förbi just den fastlåsning vid

⁸ Mercedes 2010.

⁹ Bokens franska original publicerades 1997 som *La fondation de l'universalisme*; i uppsatsen använder jag mig av den engelska utgåvan som publicerades 2003.

identiteter som delvis utgör bakgrunden till uppsatsens problemformulering. Valet av Badiou bok motiveras av att Badiou just i denna text ser så stora resurser i nådebegreppets förmåga att fungera som något universellt som överskrider identitetspolitik och tillhandahåller en utgångspunkt för ett gemensamt handlande. Badiou övriga produktion (som är omfattande) har inte bearbetats här. I det filosofikapitel som inleds med Badiou bryts sedan Badiou perspektiv mot en fjärde röst tillhörande filosofen Jacques Derrida (1930–2004), vars inpass valts för att den bidrar konstruktivt till diskussionen om uppsatsens teman. Särskild användning har jag haft av de resonemang som förs i *Lagens kraft* samt två transkriberade samtal med Derrida.¹⁰ Det ena ägde rum vid Södertörns högskola år 2000 och publicerades tillsammans med den svenska översättningen av *Lagens kraft* 2005 och det andra vid Villanovauniversitetet 1997. Förutom att texterna behandlar Derridas förhållande till lag och nåd, rätt och rättvisa och därigenom visar ett filosofiskt perspektiv som tydligt skiljer sig från Badiou, belyser de också betydelsen av denna diskussion hos Derrida genom att relatera den till den juridiska, politiska och etiska vändningen i hans författarskap. För en teologisk uppsats om nåden är Badiou och Derrida intressanta samtalspartners av flera skäl: De griper sig båda under 1990-talet an en intressant tematik om nåd och lag, och de gör det utifrån explicit teologiska resurser. Derrida genom att skriva in diskussionen i det messianska judiska, och Badiou genom att återknyta till Paulus.

1.5 Forskningsöversikt och avgränsningar

Uppsatsen skär in i tre närmast oöverskådligt stora forskningsområden: läran om nåden, kristen etik och förhållandet mellan universellt och partikulärt. Forskningsöversikten är begränsad till den skandinaviska kontext inom vilken uppsatsen är skriven, och till arbeten som förutom att befinna sig inom ramarna för de aktuella forskningsämnena också på ett eller annat sätt tydligt angränsar till min fråga.

Intresset för luthersk nådeteologi har under de senaste decennierna varit särskilt stort i Finland och ett av de mest inflytelserika bidragen gavs 1989 av teologen Tuomo Mannermaa i boken *In ipsa fide Christus adest: Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie*. 2005 översatt till engelska med titeln *Christ Present*

¹⁰ Derrida 2005; Derrida 1997.

in Faith: Luther's View of Justification.¹¹ Mannermaa argumenterar för en läsning av Luther där helgelsen, möjligheten att växa och fördjupas i Kristus, har större betydelse för luthersk teologi än traditionella lutherläsningar gett utrymme för. Delvis med utgångspunkt i Mannermaa och det finska nyväckta intresset för helgelsen har det också från svenskt håll publicerats texter om luthersk nådeteologi. I boken *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i Luthersk tradition* undersöker och problematiserar religionsfilosofen Karin Johannesson föreställningen om helgelse och gudomliggörelse (människans andliga tillväxt) i relation till luthersk rättfärdighetslära och luthersk antropologi.¹² Även Tobias Blomberg har ägnat sig åt frågan om helgelsen i masteruppsatsen "Den gudomliggjorda skapelsen".¹³ Medan Johannessons ansats är att skriva fram Luthers uppfattning om helgelsen genom att rekonstruera en luthersk antropologi, söker Blomberg genom en undersökning av tre lutherska teologers (varav en är Mannermaa) perspektiv på gudomliggörelsen utveckla en teologisk antropologi som bejakar människans förmåga att växa, mogna och fördjupas.¹⁴ Teologen Eva-Lotta Grantén undersöker inom ramen för samma forskningsprojekt som Johannesson arvssynds läran inom nutida luthersk teologi.¹⁵ Granténs syfte är att dra upp linjerna för en nutida arvssynds lära som är förankrad i luthersk teologi, och även hos henne aktualiseras relationen mellan rättfärdiggörelse och helgelse i luthersk nådeteologi. På ett tematiskt plan har dessa diskussioner om helgelse, gudomliggörelse och rättfärdiggörelse hos Luther tydliga beröringspunkter med ämnet för min undersökning. Samtidigt skiljer de sig från mitt projekt som handlar om att undersöka huruvida ett samtida protestantiskt perspektiv på nåden skulle kunna ligga till grund för en situationsetik.

Forskare från flera sammanhang har under senare år uppmärksammat resurser i kristen teologi för en situationsbunden etik. Här ska bland andra nämnas teologen Werner Jeanrond, som i boken *Kärlekens teologi* diskuterar hur tidigare generationers filosofer och teologer har tänkt ifråga om kärleken och kärlekens praxis.¹⁶ Även om hans uttalade syfte inte är att skriva fram en etik, kan en sådan avsikt skönjas implicit när han

11 Mannermaa 2005.

12 Johannesson 2014, 18.

13 Blomberg 2106.

14 Blomberg. 2016, 13.

15 Grantén 2014.

16 Jeanrond använder ordet praxis för att markera att kärlekens praktik både innefattar den faktiska relationen till den andra människan och en kritisk och självkritisk reflektionsprocess. Jeanrond 2011. 23.

beskriver hur bokens konstruktiva och framblickande ansats syftar till att "vi bättre ska kunna förstå vad denna [kristna, min anm.] praxis innebär och vilka krav den ställer på oss idag."¹⁷ I artikeln "Urkristet etos och kristen kärleksetik"¹⁸ argumenterar den tidigare nämnda Eva-Lotta Grantén för en förskjuten förståelse av kristen kärleksetik från ett radikalt ensidigt *agape*¹⁹ där kärleken i en envägsrörelse riktas från Gud till människan, mot en kärlek som betonar ömsesidighet, närhet och det absoluta värdet hos medmänniskan. Grantén lyfter fram ett perspektiv som vänder sig mot det hon menar opersonliga hos Nygren, och som istället beskriver Guds kärlek som universell partikularism. Begreppet utvecklas emellertid inte ytterligare.

Teologen Johanna Gustafsson Lundberg pekar i boken i *Kön, Teologi och Etik* på hur behovet av att introducera relationella perspektiv i den etiska diskursen blivit allt mer aktuell inom den feministiska teologin.²⁰ Gustafsson Lundberg lyfter fram den brittiska feministiska teologen Mary Gray och hennes begrepp *Ethics of Connection*, förbundenhetens etik vars innebörd kan tolkas som att människor står i ett relationellt grundförhållande till varandra och att denna ontologiska förbundenhet måste förstås teologiskt. Detta ligger nära min ingång även om den inte är identisk – förbundenheten måste utgå ifrån kroppsliga konkreta subjekt, så i viss mening är en förbundenhetens etik alltid en situationsetik. Den norska teologen Åsa Rothing skriver om relationen mellan lag och en situationsbunden etik i *Sex, Kjønn & Kristen tro* där hon genom att utgå ifrån Lögstups ontologiskt grundade relationella människosyn hävdar att betoningen av Guds bud kan stå i vägen för det mellanmänniska.²¹ Eftersom den etiska arenan enligt Rothing, består av medmänniskor som möts ansikte mot ansikte riskerar en etik grundad i regler och bud att man förlorar den andra människan ur sikte och orienterar sig efter på förhand fastlagda principer istället för genom det mellanmänniska mötet. Här finns flera beröringspunkter till mitt projekt, men i den diskussion jag försöker mejsla fram problematiseras lag-begreppet och ges en mer konstruktiv innebörd. Också teologen Ola Sigurdson bör nämnas här vars monografi *Himmelska kroppar* är en ansats att formulera en kroppsligt situerad teologi i tvärsnittet mellan universellt och

17 Jeanrond. 2011, 27.

18 Grantén 2003.

19 som det enligt Grantén framträder hos Anders Nygren i *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*. 1938.

20 Jansdotter Samuelsson & Gustafsson Lundberg & Borg 2011.

21 Rothing 1998, 260.

partikulärt.²² En studie som också kretsar kring kroppslighet och teologi och som ännu tydligare relaterar till uppsatsens ämne är etikern Elisabeth Gerles *Sinnlighetens närvaro – Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*.²³ Gerle betonar det kroppsliga och sinnliga som resurser i den lutherska traditionen och hon bidrar med ett viktigt feministiskt perspektiv när hon härigenom pekar på hur det lutherska arvet kan bidra konstruktivt till vår tids etiska diskussioner.

De forskare jag här lyft fram befinner sig på olika sätt i gränslandet mellan teologi, kroppslighet och situationsbunden etik. Jag hittar emellertid ingen undersökning som riktat in sig på det just det som är den här uppsatsens syfte, det vill säga att genom en filosofisk och teologisk analys av nåden hitta resurser för en situationsetik som balanserar universellt och partikulärt.

1.6 Disposition

I inledningen till det här kapitlet angav jag tre åtskilda men relaterade diskussioner eller områden som bakgrund och inspiration. Den första berörde moralfilosofins kunskapsteoretiska förutsättningar, närmare bestämt svårigheten att hitta en neutral och objektiv position utifrån vilken moraliska omdömen formuleras. Den andra handlade om den grannliga uppgiften att hitta en utgångspunkt för gemensamma principer utan att enskilda människors integritet kompromissas. Det tredje området gällde den tendens som ibland finns i protestantiska sammanhang att ställa upp lagen som nådens motsats. Vad jag vill veta är huruvida protestantisk nådeteologi på ett konstruktivt sätt kan bidra till dessa diskussioner. Ett första steg i att svara på den frågan är att i kapitel två skriva ut centrala teman i Jones och Mercedes teologier om nåden. I kapitel tre lyfter jag in det filosofiska (och ateistiska) perspektiv på nåd och lag som kommer till uttryck genom Badiou's paulusläsning. Här uppmärksammar jag Badiou's universalism och den potential han ser i händelsen/nådebegreppet samtidigt som några problem med en universalism som spelas ut mot lagen uppmärksammas, bland annat med utgångspunkt i Derridas syn på rätt och rättvisa. I kapitel fyra återvänder jag till Mercedes och Jones för att utifrån i de resonemang som förts undersöka om och i så fall hur dessa nådeteologier kan erbjuda en grund för en universalism som håller fast vid det partikulära, vid sin kroppslighet. I uppsatsens femte

²² Sigurdson 2006.

²³ Gerle 2015.

och avslutande kapitel för jag en sammanfattande diskussion om vilka resurser som protestantisk nådeteologi inrymmer för det etiska samtal som å ena sidan måste vila på någon form av universellt normativt ställningstagande för att inte bli helt innehållslöst eller nihilistiskt, och å andra sidan behöver behålla en öppenhet, ödmjukhet, och lyhördhet inför varje situation på vilken det tillämpas.

Kapitel 2 Protestantiska perspektiv på nåden

2.1 Inledning

Nådebegreppet intar en särställning i kristen teologi i allmänhet och i protestantisk teologi i synnerhet. Nåden är universell, den ges ovillkorligt av Gud som gåva och påverkas varken av historiska omständigheter eller av människans situationsbundenhet och tillkortakommanden. I det här kapitlet vill jag lyfta fram hur nåden framträder i två samtida protestantiska tolkningar för att senare kunna följa uppsatsens vidare syfte, det vill säga att undersöka huruvida innehållet i dessa nådeteologier skulle kunna användas för en etisk hållning som söker balansera universellt och partikulärt. I ett första introducerande avsnitt lyfter jag fram de grundantaganden som Serene Jones utgår ifrån när hon skriver fram sin teologi om nåden. Jag tittar sedan närmare på hur Jones och Mercedes beskriver nåden som *befriande* och *omvandlande*. Jones låter en feministisk analys av hur identiteter skapas och förändras möta lärosatserna *rättfärdiggörelse* och *helgelse*²⁴, medan Mercedes fokuserar hur subjektet omvandlas i mötet med Kristus som livgivande och omsorgsfull *doula*. Efter att ha uppmärksammat hur mötet med nåden som *doula*, *rättfärdiggörelse* och *helgelse* utgör tre olika perspektiv på nåden, tittar jag närmare på några olika spänningar som finns i Mercedes och Jones syn på nådens relation till subjektet och människans identitet. I kapitlets avslutande avsnitt lyfter jag fram hur centralt mötet mellan faktiska verkliga kroppar är för båda teologernas syn på nåden – hos både Jones och Mercedes gestaltas detta genom mötet med den korsfäste Kristus – samt hur Jones syn på synden påverkar hennes epistemologi och därför också hennes nådeteologi.

2.2 Nåd som kärlekens lag

Utgångspunkten för Jones teologi om nåden är berättelsen om en kärleksfull Gud som skapar världen annorlunda än sig själv för att sedan älska den med gränslös kärlek. För att människan ska inse omfattningen av denna kärlek och leva i dess överflödande liv kallar Gud henne till relation genom ett särskilt förbund. Förbundet vilar på två grundläggande förutsättningar: att Guds kärlek till världen ges gratis som gåva, och att denna fritt utgivna kärlek har en bestämd form och struktur – den tar gestalt i den

²⁴ Rättfärdiggörelse och helgelse är två aspekter av samma transformation; det vill säga av den nådens händelse som enligt Luther och Calvin är grundad i Guds längtan efter att återupprätta den av synden förstörda relationen till människan. Jones 2000, 61.

antika judiska lagen. Människans del i förbundet är att acceptera Guds gåva som nåd och att låta sig formas av dess verklighet: "This forming grace constitutes the conditions of the covenant: the Law of Love".²⁵ Men människan avvisar av ofattbara skäl Guds kallelse och kärlek och vänder sig bort från relationen till Gud, som djupast sett definierar hennes verklighet, till ett liv i synd. Trots människans bortvändhet och synd fortsätter Gud sträva efter en upprättad relation till människan och älska henne med en kärlek som vill att hon ska leva livet i dess fullhet. Genom Jesus Kristus tar Gud kroppslig gestalt och visar som sann människa hur lagen gestaltas och på nådens radikalitet – nämligen att inte ens de mest omfattande konsekvenserna av människans synd, de som leder till döden, kan stoppa eller hindra kärlekens gåva. I Jesu Kristi liv, död och uppståndelse möter kristna Guds nåderika kärlek ansikte mot ansikte. Jesus Kristus inkarnerar nåden som gåva och form. I honom och genom honom tar Guds Ord gestalt, det ord som kallar till överflödande liv och berättar att människan trots sin synd och sin brist är förlåten och upprättad.²⁶

Det genomgående temat i denna med yviga penseldrag målade berättelse av kristendomens grunder, är Guds vilja att rädda människan till ett liv som definieras av tro, hopp och kärlek. Det är med utgångspunkt i detta tema som Jones teologi om nåden har sitt ursprung. En räddad – eller frälst – människa är enligt Jones en människa som är *befriad* och *formad* av Guds överflödande kärlek.²⁷ Frälsta människor lever av, i och genom Guds nåd och människor som lever av nåd är öppna för relationer med andra (människor och andra levande varelser) och med Gud. Varje relation och praktik som definieras av kärlek, helande, tro och hopp har inneboende soteriologiska potential. Därför menar Jones att det är en uppgift för teologin, såväl som för alla församlingar och alla troende, att på ett idémässigt såväl som på ett materiellt plan formulera och bygga strukturer som underlättar för sådana praktiker och relationer att ta form.²⁸ Jones formulerar med andra ord sin teologi om nåden utifrån en *konstruktiv* ansats. Utgångspunkten är inte bara uppfattningen att kristen dogmatik erbjuder propositionella utsagor som fungerar som vägvisare för kristen tradition och kristet liv, utan att den också kreativt mejslar fram lärosatser som blir en typ av linser genom vilka

²⁵ Jones 2002, 57.

²⁶ Jones 2002, 57.

²⁷ Jones 2002, 58.

²⁸ Jones 2002, 68-69.

vi betraktar världen. "Doctrines can be understood as sets of performative directives that define the possibilities and boundaries of appropriate Christian identity and behaviour".²⁹ Jones rekonstruerar lärosatser om nåden (rättfärdiggörelse och helgelse) med hjälp av feministisk teori för att sedan låta läran möta konkreta berättelser om mänsklig erfarenhet. Detta för att visa hur berättelsen om nåden kan möta upp dessa erfarenheter och bli en befriande, upprättande och omvandlande resurs i människors liv. Nåden hos Jones förstås med andra ord genom de berättelser som visar vad nåd är, och Jones är noga med att kalibrera berättelsen om nåden mot varje enskilt fall hon beskriver. Ett exempel på hur detta kan komma till uttryck artikuleras längre fram.

Jones beskriver nåden som *händelse* ("the event of Jesus Christ coming to dwell in our midst"³⁰), *berättelse* ("the story of God with us"³¹) och *plats* (det utrymme eller den scen där våra liv utspelar sig i Guds nåderika närvaro).³² Mötet med nåden som händelse visar hos Jones – och längre fram även hos Mercedes – hur människan genom att få del av Guds *vara* ges möjlighet att gestalta Guds *vilja*. Bilderna av nåden som plats och berättelse fäster å sin sida uppmärksamheten vid att en förståelse av nåden blir möjlig först i relation till en *rumslig och tidslig verklighet*. Uttryckt på ett annat sätt: nåden förstås i relation till de berättelser som gör och har gjort nåden synlig i verkliga människors liv. I mötet med Guds nåd som visar sig i tiden och rummet kan människan både omvandlas och befrias till att leva i gensvar på nådens händelse, befrias till att leva enligt Guds lag. Och vidare; vad som är Guds lag har visat sig och fortsätter visa sig genom partikulära skeenden i tid och rum. Som det kommer att visa sig gör Jones en tydlig poäng av att nåden alltid förmedlas till oss via partikulära berättelser.

2.3 Nåden som omvandlande och befriande

Jones står i en kalvinsk tradition och utgår ifrån både Luther och Calvin när hon skriver fram sin version och vision av de klassiska protestantiska begreppen rättfärdiggörelse och helgelse. Dessa lärosatser förklarar hur Gud genom nåden relaterar till människan och hur nåden blir verksam i kristna människors liv. "[They] traditionally describe what

²⁹ Jones 2000, 20.

³⁰ Jones 2002, 56.

³¹ Jones 2002, 56.

³² Jones 2009, 129.

grace accomplishes in the community of faith".³³ Och "[they] define – at least on an ideal level – our most basic disposition toward everything we do".³⁴ Rättfärdiggörelse och helgelse relaterar inte till varandra kronologiskt eller hierarkiskt utan ska förstås som två dimensioner av en och samma nåd som i ständig växelverkan kompletterar varandra. Nåden som rättfärdiggörelse talar om människan som *befriad*; att hon – trots de tillkortakommanden och den synd som ofrånkomligen är en del av hennes mänsklighet – inför Gud är förlåten och upprättad. Människan möter genom nåd Gud rättfärdiggjord, helt fri från synd. Nåden som helgelse är den process där människan ställd inför insikten om Guds förlåtelse och kärlek omvandlas till att leva i gensvar på denna kärlek och rikta den utåt mot världen. Genom helgelsen blir människan "empowered to perform, in diciplined beauty, the reality of grace in our midst".³⁵ Men Jones ansats är inte framförallt deskriptiv utan snarare visionär och *reformatorisk*. När hon skriver om nåden analyserar och utvecklar hon dessa klassiskt protestantiska lärosatser med utgångspunkt i en feministisk och konstruktivistisk kritik utifrån vilken hon också tecknar en bild av hur människans identitet och subjekt påverkas av mötet med nåden.

Kritiken som Jones tar avstamp i vänder sig mot uppfattningen att universella påståenden om kvinnlighet (och kön överlag) kan göras utifrån kännetecknen som anses vara intrinsiskt (eller medfött) kvinnliga. Teorin går – översiktligt och förenklat – ut på att sociala konstruktioner på ett så djupgående plan påverkar vår uppfattning om skillnader mellan manligt och kvinnligt att vi är oförmögna att fastställa vad som är naturligt, eller givet eller essentiellt.³⁶ Kristen tradition bär också ett ansvar för att reproducera förtryckande och essentialistiska beskrivningar av kvinnor. Jones uttrycker det som att dessa beskrivningar inte bara lämnat efter sig ärr på oräkneliga generationers kvinnors kroppar, utan att dessa fortsätter att skada kvinnor än i dag. Den feministiska konstruktivism som Jones använder sig av betraktar istället människans själv "as the 'terrain', or 'space' through which cultural constructs move, often settle and are frequently contested and changed".³⁷ Detta innebär att det konstruktivistiska subjektet i någon mån alltid är flytande och decentrerat, eftersom alla essentialistiska

33 Jones 2002, 54.

34 Jones 2002, 54.

35 Jones 2002, 55.

36 Jones 2000, 35.

37 Jones 2000, 37.

beskrivningar av människan avvisas till förmån för en syn på identiteter som komplext uppbyggda och ständigt föränderliga.³⁸ I ett senare led av sin argumentation ska Jones också utnyttja konstruktivismens epistemologikritik för att belysa lagens förhållande till nåden. Jag återkommer till detta längre fram.

2.3.1 Nåden som helgelse

Helgelse är den nådens händelse genom vilken människan blir omgjord i Kristus och livet blir till på nytt. Den inleds med att människan förstår att Guds vilja förkroppsligas i lagen, det vill säga i budorden och i de levnadsregler som visar hur livet ska levas för att kunna levas i sin fullhet och i Jesu Kristi liv. Förkrossad inser människan sin bristfällighet och oförmåga och vänder sig bort ifrån sin synd, varpå den gamla människan dör (Calvin kallar detta för *mortificatio*) och den nya människan uppstår till *vivificatio*, nytt liv i Kristus. Den omvandlande händelse som är helgelse tar form när människans ögon öppnas för det nåderika förbundet Gud har ingått med sin skapelse och svarar an på denna insikt om Guds fritt givna kärlek genom att försöka leva i korrespondens med detta förbundet – alltså enligt lagen.³⁹

Jones följer i stora drag denna kalvinska syn på helgelsen, men fördjupar bilden av hur helgelsen är verksam inom den kristna människan genom att använda sig av den franska feministiska teoretikern Luce Irigarays bild av hur identitet konstrueras genom *adornment* eller "iklädande". *Adornment* kan beskrivas som den identitetsskapande process där vi "tar på oss" alltifrån kläder och smycken till attityder, åsikter, handlingar och trosföreställningar. Genom de egenskaper vi iklätt oss förstår omvärlden och vi själva vilka vi är. Detta betyder emellertid inte att vi är helt fria att välja vår identitet – till exempelvis språk och kultur ikläds vi snarare utifrån. "Materialet" som vi iklätt oss (eller blivit iklädda) är inte en *utsmyckning* som vi kan ta av oss eller lägga undan, utan snarare de lager av "materialitet" som utgör vårt vara.⁴⁰ Det vi är iklädda berättar vad vi innerst inne tror oss vara, om vad vi i våra egna ögon i djupast mening består av.

38 Jones 2000, 37.

39 Calvin citerad av Jones 2002, 59. Detta kan jämföras med lagens andra bruk: Enligt Luther måste människan *coram mundo* (inför världen) underkasta sig de lagar och regler som det världsliga regementet upprättat. När människan tror att det eviga livet är beroende av hennes förmåga att följa lagen drabbas hon av anfäktelse och drivs mot Kristus och förstår att det endast är av nåd hon är räddad. *Coram deo* (inför Gud) lever den nya människan i Kristi kärlek, fri från lagens bud.

40 Jones 2002, 61.

Helgelsen definieras av metaforer om växande och pånyttfödelse som pekar på blivande och förändring och genom att inträda i helgelsens terräng *befrias kvinnan till handling*. Hon är satt i rörelse mot ett mål, mot kärleksfulla relationer och rättvisa och hennes identitet som passiviserat objekt utmanas. Iklädd helgelse förvandlas hon till ett *subjekt* och en *aktör*, "shaped by the mission of loving God and live in just relations".⁴¹ Helgelsens metaforer att "formas av lagen" och "växa i Kristus" förutsätter och bekräftar människans materialitet och kroppslighet, men också att helgelse är någonting som sker *över tid*. När kvinnan inträder i helgelsens rum blir hon synlig, hennes kroppslighet bejakas och hennes självbestämmande sätts i spel. Hon är, skriver Jones "given an envelope of grace to contain her".⁴² Helgelsen drivs framåt av eskatologi – den människa som formas och omformas av helgelse är, trots att hon är märkt av den innevarande tidens brister, en aktiv aktör som samtidigt både är och kämpar för att bli den hela människa hon är kallad att vara. Genom helgelsen får kvinnan av nåd växa in i en ny identitet som definieras av tro, hopp och kärlek – en skapelsegiven universell identitet som utmanar och konverterar det essentialistiska och begränsande språket om "kvinnans natur" till ett språk som öppnar upp mot det blivande och kommande, mot den människa hon är kallad att vara i Kristus.⁴³ När människan genom helgelse ikläds nåden blir nåden det "skinn" som bevarar henne och håller ihop henne, som omvandlar henne och ger henne mod att röra sig mot världen och Gud.

2.3.2 Den rättfärdiggörande nåden

Genom *rättfärdiggörelse* ges människan av nåd delaktighet i Kristus som är helt och hållet utan synd. Hon ikläds därmed en ny (så kallad imputerad) rättfärdig identitet. Av rättfärdiggörelse är människan trots sina brister och sin synd, inför Gud helt och hållet förlåten, helt och hållet befriad. (Rättfärdiggörelse befriar människan till helgelse.) När Jones låter feministisk teori möta denna klassiska lutherska lära använder hon sig av en feministisk konstruktivistisk uppfattning om att identiteter (kön) inte bäst beskrivs som essentiella eller som "natur", utan snarare är uppbyggda av *performativa handlingar*.⁴⁴ I Guds nåderika beslut att förlåta syndaren ges människan inte en ny *natur*. Däremot

⁴¹ Jones 2000, 64.

⁴² Jones 2000, 64.

⁴³ Jones 2000, 65.

⁴⁴ Judith Butler tecknar en bild av hur människor blir till genom att lära sig att "spela upp" perform, "the often unconscious but socially constructed scripts of personhood embedded in the language and cultures in which they live". Jones 2002, 60.

tillåts hon spela upp, *perform*, en rättfärdiggjord identitet som inte är hennes av förtjänst men som gåva. Jones skriver: "God does not give us a new nature but allows us to 'play' (perform) an identity that is not ours by right but is a gift".⁴⁵ Vidare: "We are invited to put on – as a performance – an alien righteousness, one that is Christ's, not ours, an identity laid upon us because of Gods decision to reestablish relation with us".⁴⁶ Den kristna människan får av nåd Kristi identitet att *ikläda sig* och genom identiteten i Kristus återupprättar Gud relationen till människan. Som en sidoeffekt inser människan att alla övriga identiteter också bottnar i performativa handlingar, identiteter som hon på grund av sin ändlighet och bristfällighet (synden) har upphöjt till essentiella. Genom den rättfärdiggörande nåden utmanar Gud statusen hos alla de roller vi "som vanligt" spelar upp i vår trasighet och erbjuder oss en ny roll att spela, en roll som är grundad i tro, hopp och kärlek.⁴⁷ Rättfärdiggörelse identifierar den "nya personen" i uteslutande relationella termer, och hennes identitet som rättfärdig är given av Gud, den är inte hennes av naturen eller efter förtjänst. Detta, menar Jones, är en version av konstruktivismens decentrerade och flytande subjekt, men inte bara. För i utrymmet som öppnats av rättfärdiggörelse och helgelse är relation inte bara ett resultat av en oändlig räckta konstruktioner, utan också *gåvan* av en relationell Gud vars nåd öppnar upp allt mot interaktiv samexistens. För att rättfärdiggörelsen ska lämna avtryck i människans liv och "bära frukt" behöver den kompletteras av helgelsen som formar. På motsvarande sätt behöver helgelsen kompletteras av rättfärdiggörelse för att påminna om att Guds kärlek och förlåtelse inte är villkorad människans prestationer eller handlingar.⁴⁸ Helgelse och rättfärdiggörelse går därför inte att skilja åt, de beskriver olika funktioner hos en och samma nåd och den ena kan inte tänkas utan den andra. Genom rättfärdiggörelsen öppnas människan upp för en främmande och omvandlande kärlek och genom helgelse formas människan succesivt till att i sitt eget liv svara an på Guds kärlek, eftersom denna bara kan finna sitt utlopp i mötet med den andra människan. Jones understryker härmed att nåden får radikala relationella konsekvenser. Eller snarare: Att nåden är radikalt relationell.

45 Jones 2000, 67.

46 Jones 2000, 67.

47 Jones 2000, 67.

48 Jones 2000, 62.

2.4 En berättelse om nåd

Att nåden är avvägd mot varje subjekt är ett betydelsefullt antagande i Jones teologi. Det är nämligen först när nåden är varsamt avstämd mot varje partikulär människa *som den har kraft att omforma människans föreställningsförmåga*. Jones skriver: "[...] just as the shattering effects of trauma are painfully particular to each person who suffers them, so the healing power of grace is specific to each imagination it soothes and heals".⁴⁹ Och hon fortsätter: "Recognizing this fact lead me to abandon the project of writing a systematic theology of trauma and grace. Rather, what my own writings [...] continue to seek is a glimpse of grace at work in the interstices of imagination".⁵⁰ Jones betonar återigen hur nåden blir tillgänglig för den kristna människan genom berättelser som förmedlar hur Gud är och har varit verksam och närvarande i konkreta historiska liv. Här blir också Jones konstruktiva ansats tydlig, för om nåden har kraft att omforma föreställningsförmågan, är teologi enligt Jones språket som både beskriver den kraften och framkallar den i människors liv. *Hur* vi talar om nåden är med andra ord avgörande. Jones skriver: "It is hard to think of a task more central to Christian theology as a whole than this one: finding the language to speak grace in a form that allows it to come toward humanity in ways as gentle as they are profound and powerful".⁵¹

I artikeln "Hope Deferred: Theological Reflections on Reproductive Loss" sörjer Jones tillsammans med sin väninna Wendy väninnans fjärde missfall.⁵² Jones beskriver hur mötet med Wendy gör henne uppmärksam på att hon inte i något av sina forskningsfält, feministisk teori och systematisk teologi, lyckas hitta en bild eller en berättelse som svarar an mot Wendys erfarenhet. Utifrån Wendys berättelse och aktuell forskning om kvinnors upplevelse av reproduktiv förlust (begreppet används av Jones som ett samlingsnamn för missfall, dödföddhet och infertilitet) lokaliserar Jones fyra kännetecken för hur sorgen över denna förlust påverkar kvinnans syn på sitt själv. Det första är en förlust av agentskap och egenmakt i kombination med skuld: Wendy säger: "A women like myself is accustomed to viewing my body [...] as something I control. [...] [N]ow, I'm [...]bleeding away a life I chose to make [...]and I am completely powerless to

49 Jones 2009, 22.

50 Jones 2009, 22.

51 Jones 2009, x.

52 Jones 2009.

save it”.⁵³ Och parallellt med känslan av hjälplöshet infinner sig inte sällan en känsla av skuld över att man ändå kanske hade kunnat göra något för att undvika förlusten – avstått från cigaretten, känt sig mindre ambivalent över graviditeten, tänkt bättre tankar. Det andra kännetecknet som påverkar upplevelsen av självet är en känsla av att framtiden och hoppet gått förlorat. Eftersom föreställningen av framtiden med barnet har blivit platsen där hennes eget blivande vecklar ut sig, dör också hoppet om framtiden tillsammans med barnet. För många kvinnor innebär detta en förlust av att kunna föreställa sig framtiden överhuvudtaget, något som påverkar hennes relation till själva tiden. Jones skriver: ”Women have told me that along with their inability to make a child comes a sense of their inability to make a future”.⁵⁴ Ett tredje kännetecken för hur sorgen påverkar självet har att göra med förlusten av kroppslig integritet, av att gränserna för självet blir diffusa och förskjutna. Wendy beskriver hur hon känner sig fragmentiserad, hur hon upplever att hennes kropp misslyckats med att innehålla det som ska vara inuti, som att hon läcker ut sitt själv ur sin egen kropp. Upplevelsen av att kroppens gränser har blivit flytande gör henne förvirrad och osäker på vem hon är, både på en kognitiv och känslomässig nivå. Det fjärde kännetecknet för hur sorgen påverkar synen på självet hör samman med upplevelsen av kroppen som oförmögen att behålla sitt innehåll och innebär att kroppen börjar upplevas som ett utrymme för död. En av kvinnorna som Jones intervjuar uttrycker det som att ”My womb is a death bed, my body a grave”.⁵⁵ Jones skriver: ”Death becomes her. It fills her, a final death, and yet she lives to remember not a death diverted but a death accomplished and completed in her loins”.⁵⁶ Vad betyder det att uppfatta sitt själv som en vandrande plats för död? Vissa av de kvinnor som Jones har mött uttrycker att denna erfarenhet gjort att de under en period förlorat sin förmåga att tala, och att deras tystnad också mötts med andra människors tystnad. Kanske är det så, menar Jones, att vår västerländska kultur inte har några bilder för självet som bär död inom sig, och att vi därför inte kan svara kvinnan som bär på den erfarenheten med annat än tystnad. Wendy beskriver att hennes föreställning om sitt själv som en plats för död inte heller stannar där, utan att hon också börjar föreställa sig sin kropp som aktivt ansvarig för döden, alltså en del av självet som någon som dödar

⁵³ Jones 2009, 135.

⁵⁴ Jones 2009, 135.

⁵⁵ Jones 2009, 138.

⁵⁶ Jones 2009, 138.

livet och som själv måste fortsätta leva.⁵⁷

Utifrån dessa kännetecken försöker Jones svara på frågan hur en feministisk teologi om nåden kan tala till erfarenheter som Wendys. Hon ställer sig frågan: "How might we construct doctrinal spaces that include such lived realities?"⁵⁸ och "What doctrinal locus might best hold and shape the unique characteristics of this grieving?"⁵⁹ Det Jones vill hitta är en bild eller en berättelse som håller för upplevelsen av ett själv som lider av ett förlorat agentskap, upplösta gränser, ett tillintetgjort hopp och en kropp som bär på döden och ändå lever vidare. En berättelse som gör att hon kan känna hur Gud är med henne i den erfarenhet hon upplever. Jones skriver: "As women of faith, we understood our lives as unfolding in the presence of divine grace; but caught in the force of this event, we were hard pressed to see how reproductive loss found its place in this unfolding".⁶⁰ Vilken bild eller berättelse visar hur Wendys missfall kan förstås i relation till berättelsen om Guds nåd som ständigt närvarande? Jones hittar denna bild, eller skissar i alla fall fram konturer för en sådan bild, genom en tolkning av Karl Barths och Jürgen Moltmanns bearbetning av treenighetsläran.⁶¹

Förutom att denna bild på ett generellt plan pekar på Guds återlösande kärlek som riktas mot hela skapelsen, menar Jones att Barths och Moltmanns klassiska version av läran om Treenigheten "if pushed in a particular way" också kan tillhandahålla en bild för Guds solidaritet med kvinnor som sörjer över reproduktiv förlust på ett *specifikt* plan.⁶² I såväl klassiska som samtida diskussioner har teologer uppmanats förklara vad som händer i Gudomen när Kristus som är en del i denna gudom, dör. Med Jones ord: "What transpires in the Godhead when one person bleeds away"? Enligt Moltmann (som hämtar denna tanke från Luther) tar Gud på korset med sig döden "in i sig själv". Men hur kan den levande gudomen hålla döden inom sig? Svaret som traditionen ger oss är att detta är ett mysterium som vårt språk inte kan innefatta – vi är lämnade att begrunda korset och dess mysterium i tystnad. Jones påpekar att detta snarare kan betraktas som att traditionens föreställningsförmåga begränsats av den manliga dominansen hos dess

57 Jones 2009, 138.

58 Jones 2009, 143.

59 Jones 2009, 143.

60 Jones 2009, 129.

61 Här betonar Jones att artikelns ansats inte är att formulera en färdigtänkt systematisk teologi utan snarare att peka ut riktningen för ett förslag för hur en konstruktiv teologi som tillvaratar och svarar upp mot den konkreta erfarenheten av reproduktiv förlust skulle kunna se ut.

62 Jones 2009, 148.

teologer, och föreslår att vi i detta tysta tomrum istället hittar bilden av kvinnan som inrymmer ett dödfött barn och ändå inte själv dör. Jones skriver:

Consider the power of this as an image for the Trinity. When Christ is crucified, God's own child dies. For the God who sent this child into the world bearing the hope of God's eternal love, this death is a death of hope, the hope that the people who see this child will believe. It is the death of a possibility that has never been, the possibility of true human community. Further, because the God who bears this loss will not turn away from God's people, God is in a sense rendered helpless in the face of this dying.⁶³

När Kristus – en av personerna i den enda och treeniga guden dör på korset, förlorar Gud agentskap, hopp om framtiden och bär döden inom sig. Det gudomliga självet gränser blir flytande, eftersom Gud som är det eviga livets källa nu också innefattar död. Genom Kristus död på korset sker döden djupt inom Gud – i Gudomens själva hjärta, eller livmoder. Samtidigt lever Gud vidare med döden inom sig. Gud lever för att fortsätta älska världen och erbjuda den en framtid och ett hopp. Poängen med denna bild, menar Jones, är inte att *identifiera* kvinnor som lider av reproduktiv förlust med Gud, eller vice versa. Hon vill istället erbjuda en berättelse och en bild genom och i vilken dessa kvinnor kan föreställa sig Gud-med-dem som förlorat framtiden de drömt om och hoppats på och som bär tyngden av denna förlust inom sig. Gud sörjer liksom Wendy och hennes systrar inte bara förlusten av ett barn, utan av en hel värld. Genom att föreställa sig denna Gud-med-henne kan kvinnan som sörjer kanske också ana en glimt av uppståndelsen som kommer till Gud och till människan på tredje dagen, och komma ihåg att hon – trots att hon kanske ville – inte dog. Och kanske kan hon så småningom få hjälp att ana att i livet som fortgår tränger sig framtiden varsamt på. Vad tidigare feministiska analogier mellan treenigheten och kvinnan-med-barn-inom-sig missat, menar Jones, är korsets verklighet. Ironiskt nog är bilden som bäst fångar Guds återlösande nåd inte bilden av moderskap utan en bild av *förlorat* moderskap.

Ovanstående avsnitt är ett illustrativt exempel på hur Jones skriver fram sin nådeteologi. Genom att låta klassiska lärosatser möta människors upplevelse av

⁶³ Jones 2009, 148.

verkligheten och erbjuda bilder av nåden genom vilka människan förstår och tolkar sitt liv, utvidgar Jones hennes föreställningsförmåga så att hon kan förstå sitt liv som relaterat till Guds nåd.

2.5 Nåden som lag i *doulan* Kristus

Liksom Jones betonar Mercedes hur nåden får djupt relationella konsekvenser för människans liv. Också för Mercedes blir konsekvensen av människans möte med nåden att hon befrias och bemyndigas till att bli det hela subjekt och den ansvariga och självbestämmande individ hon är skapad att vara. Mercedes utgår ifrån Luther som i sin kommentar till Filipperbrevet diskuterar skillnaden mellan Guds *vara* och Guds *form*. Eftersom Guds vara är fördolt för människan, kan hon bara lära känna Gud genom Kristus. I Kristus tar Gud *form* – Gud visar sig *förkroppsligad i handling* genom den kärlek och det helande som gestaltas i Jesu Kristi liv. Kristus är *sann Gud*, eftersom han har både Guds vara och form, men han är också *sann människa* – eftersom han antagit den sanna människans form, nämligen slavens eller tjänarens.⁶⁴ Mercedes följer Luthers läsning, men kommenterar att synen på människan som skapad till slav, *doulos*, är problematisk. För som hon skriver: "Christian theology has been used to enslave in so many ways that it is questionable whether Christian theologians can responsibly promote the theme of servitude".⁶⁵ Samtidigt framhåller hon att bilden av människans identitet som grundad i tjänande har både kraftfulla och bemyndigande potential. För Luther är den människa som nått sin fullhet i Kristus och vars sanna identitet bottnar i tjänande, allt annat än en kuvad och förtyckt slav. Livet i Kristus *aktiverar* och *bemyndigar* människan att leva ut sin fulla mänsklighet och denna fulla eller sanna mänsklighet tar form i omsorgsfullhet gentemot medmänniskan. Mercedes söker ett begrepp som förmår göra reda för kraften, aktiviteten och friheten som Luther menar har getts till den kristna människan som gåva, och hon hittar detta i det nyengelska ordet *doula*: det grekiska ordet för slav men med en feminin ändelse som används för att beskriva en kvinna som assisterar den gravida kvinnan vid förlossningen. Om *doulos* signalerar underordning och fräntagen egenmakt betecknar *doula* den livgivande och djupt

⁶⁴ Form och gestalt involverar handling och den inkarnerade Kristus ger genom Guds nåd människan kraft att förstå och anta sin sanna form, eller med andra ord; Guds nåd ger oss kraft att anta våra kroppars fulla potential av helande och omsorg och dra oss bort från det som förmörkar och förminskar vår mänsklighet. Mercedes 2010, 89.

⁶⁵ Mercedes 2010, 89.

omsorgsfulla aktivitet som präglar den sanna människans karaktär.⁶⁶ Guds gestalt, som blir synlig för oss genom Kristus blir också vår gestalt genom kraften och nåden i Guds inkarnerade närvaro. Som en *doula* lockar Kristus fram vår sanna mänsklighet: "We are beckoned by Christ to be the humans we are, the bodies we are".⁶⁷ Genom nåd får vi del av Guds *vara* och genom nåd får vi – om än för ett kort ögonblick – kraft att agera enligt Guds *vilja* – att göra Guds gärningar och gestalta Gud."We are welcomed to the wholeness of Christian freedom".⁶⁸ *Nåden och lagen sammanfaller med andra ord för Mercedes i Kristus* – Nåden kommer genom etiken som Jesus gestaltar eftersom att leva i nåd är att leva som Jesus. Mercedes betonar med andra ord Kristus som lagens *fullbord* snarare än lagens slut.

Hur påverkar då nådens händelse, mötet med Kristus, människans subjekt? Mercedes beskriver mötet med Kristus som totalt omvälvande på ett sätt som gör alla teoretiska ställningstaganden om Kristus omöjliga: "[T]he incarnate Christ presents the Christic self in such a direct and personal way that a person is not able to stand at a distance and theorize about how Christ is [...] there is no place for objectivity".⁶⁹ Istället drivs människan mot frågan om *vem* Kristus är: *Vem är du?* Och här, skriver Mercedes, sker det anmärkningsvärda att människan genom sin fråga till Kristus förstår att den också riktas mot henne själv, och istället för att få ett svar får frågan i retur: "Vem är då *du*?" Genom mötet med Kristus ser människan sig själv med Guds kärleksfulla blick, och genom denna blick konstitueras hennes subjekt på nytt. "It is though, feeling beside me the touch of flesh, the nearness of a benevolent other, I ask myself, Who is this person? All I know is that this person seems invested *in me*".⁷⁰ I mötet med Kristus märker människan att Kristus söker efter henne – kallar henne tillbaka till hennes kropp och hennes själv. I mötet (som ges av nåd) ger Kristus människans subjekt form och egenmakt och visar genom att anta *doulans* form hur livet i Gud gestaltas. Kristus fråga till människan: *Vem är du?* blir det nåderika imperativ som formar människans återupprättade och sanna subjekt. I det rika *doula*-liv som är att *leva i Kristus* hålls människan ständigt ansvarig genom frågan: "Vem är jag?" I sin synd kommer hon ibland att glömma bort den, eller anse den oviktig, men mötet med Kristus-för-henne, som inte

66 Mercedes 2010, 90.

67 Mercedes 2010, 90.

68 Mercedes, 2010, 91.

69 Mercedes 2010, 92.

70 Mercedes 2010, 92.

är en enskild historisk händelse utan en process, en relation som utvecklas och växer över tid, blir en ständig påminnelse. Mercedes nämner att hon inspirerats av den tyske teologen Dietrich Bonhoeffer, och detta blir tydligt inte minst när hon skriver att Gud önskar att vi ska vara *doulas* till vår nästa precis som Kristus har varit och är för oss och att Gud genom att göra oss till nya människor *för andra*, räddar oss genom att hålla oss ansvariga inför oss själva i Kristus kropp.⁷¹

2.6 Vad händer med subjektet?

Både hos Mercedes och Jones får mötet med nåden konsekvenser för människans identitet och subjekt. Jones beskriver hur människan genom helgelse ikläds en ny och essentiell identitet av tro, hopp och kärlek som relativiserar de identiteter som begränsar henne och håller henne nere. Detta skulle kunna tolkas som att hon menar att det som är unikt med människan, hennes partikulära subjekt, ifrågasätts och relativiseras i mötet med nåden, som är universell. Ifall människan förvandlas till ett subjekt och en aktör *genom helgelse*, betyder det att hon varken besitter självbestämmande eller existerar som subjekt innan eller utanför mötet med nåden? Rättfärdiggörelse och helgelse uttrycks i protestantisk tradition – vilket återspeglas hos Jones – också som *förekommande* och *omvandlande* nåd (*prevenient grace* och *enhancing grace*) Den förekommande nåden bryter in i våra liv utifrån och avbryter eller kullkastar de vanor som formar våra föreställningar och känslor "disrupting our expected habits of thought and our most accepted forms of heart".⁷² Den ställer människan inför något omvandlande *nytt*. Men, skriver Jones, nåden gör aldrig våld på vår individualitet utan möter oss där vi kroppsligen befinner oss i tid och rum och omvandlar oss inifrån. Den omvandlande nåden rör sig djupt inuti människans vara, den delar hennes belägenhet, anpassar sig till hennes specifika verklighet. Den öppnar upp mot nya sätt för människan att föreställa sig livet och sig själv – mot ett nytt hopp.⁷³ Här sker nådens händelse både utvärtes och invärtes. Vi existerar som subjekt med självbestämmande och agentskap och även om nåden omvandlar subjektet utplånar den det inte. Och som tidigare nämnts; när Gud ger människan identiteten "förlåten" möter Gud henne som "helt

71 Mercedes 2010, 95.

72 Jones 2009, 122.

73 Jones 2009, 123.

annan”, Gud reducerar inte människan till en del av sig själv utan respekterar olikheten mellan sig och människan och gränser som definierar människans subjekt.⁷⁴

Hos Mercedes återfår det upplösta subjektet *sin form* i mötet med Kristus. Kristus är den universella händelsen och de konkreta berättelserna om hur Jesus möter människor *uppenbarar* denna händelse. *Doulan* Kristus är den sanna människans universella form, Guds inkarnerade nåd och lag. Kristus gestaltar genom sina gärningar Guds vara och förkroppsligar en etik som utgår från relationella möten mellan historiskt och kontextuellt situerade kroppar. Men Mercedes beskrivning av mötet mellan Kristus och människan är inte entydig när det gäller subjektets status – hennes skildring kan tolkas som att mötet påtagligt relativiserar det partikulära subjektet. I en sådan tolkning möter den korsfäste och uppståndne Kristus människan i en händelse som är så drabbande och omvälvande att människans förmåga att väga sin upplevelse mot traditionens dogmer kortsluts. I mötet med Kristus finns ingen möjlighet att teoretisera över Kristus natur, skriver Mercedes, eller med andra ord; att ta spjärn mot traditionen för att begreppsliggöra och känna igen Kristus. Här finns istället bara två subjekt: Kristus och människan som blir till som sant subjekt i mötet med Kristus kärleksfulla blick. I så fall kommer nådens händelse (i det här fallet den inkarnerade Kristus) till människan från en plats bortom alla begrepp och traditioner. Eftersom människan då har förlorat tillgången till sin vokabulär, alltså till sin kultur och kontext i mötet med det som konstituerar henne som subjekt, blir det svårt att förstå hur händelsen *ska kännas igen*. Det ska dock poängteras att en sådan tolkning av Mercedes inte är nödvändig, även om den är möjlig.

2.7 Synd, nåd och hopp

När Jones skriver fram sin version av hur nåden som rättfärdiggörelse och helgelse formar, omformar och spelas upp av subjektet, tecknar hon en bild över hur nåden griper in i människans liv. Samtidigt erbjuder hon en teologisk struktur som utmanar oss att föreställa oss våra liv som trådar i den aldrig avslutade (eskatologiska) väv som är Guds stora berättelse av tro, hopp och kärlek. Jones skriver: "If grace has power to reshape the imagination, then theology is the language that both describes that power

⁷⁴ Jones 2000, 67.

and evokes it in the lives of people by telling graced-filled stories of new imaginings.”⁷⁵ Synd, skriver Jones, bottnar först och främst i en oförmåga att föreställa sig Guds nåd. Det är att leva utan Gud, eller i *trolöshet* gentemot Gud, bortvänd från Gud. Ett liv i synd är ett liv utan *tro*.⁷⁶ Att förneka livets gåvokaraktär är att synda, skriver Jones, och synden består (våldigt enkelt uttryckt) i att människan antingen betraktar sig själv som härskare i sitt eget universum eller som ohjälpligt vilse i en värld där ingenting spelar roll och ingen bryr sig om huruvida hon lever eller dör.⁷⁷ Synden består av dialektiska spänningar mellan individuellt/kollektivt och aktivt/passivt. Det vill säga att synd både är någonting vi *gör* och någonting som *händer oss*; den är både en konsekvens av vår individuella vilja och av de sociala omständigheter som utgör förutsättningarna för våra liv. Men att se och inse sig fångad (individuellt såväl som kollektivt, aktivt såväl som passivt) i en synd som inte helt kan övervinnas av den egna förmågan, behöver inte leda till uppgivenhet, utan kan istället fungera som den insiktens källa från vilken en förtröstan på Gud kan springa fram.⁷⁸ Jones använder begreppet ”total depravity”, totalt moraliskt fördärv, för att ringa in människans karaktär som helt märkt av synd. Detta att fördärvet är *totalt* är paradoxalt nog vår räddning, menar Jones. Ty det visar att också frälsningen är totalt avhängig Guds nåd och inte hänger på människans egen förmåga eller prestationer. Detta förminskar *inte* betydelsen hos eller värdet av helgelsen, det betyder bara att det ytterst endast är Gud som kan övervinna synden i våra liv och vår värld. Människan som totalt fördärvad ”simply expresses the fact that whatever it takes to overcome the ethical predicament of humanity does not lie within the powers of humanity [...] Human renewal [...] comes to humanity as a gift”.⁷⁹ Insikten om människans fullständiga tillkortakommande leder med andra ord till en fördjupad tillit på Gud och därför också en fördjupad tro på att det som är omöjligt för människor inte är omöjligt för Gud. Vetskapen om synden väcker frimodighet och handlingsutrymme,

75 Jones, 2009, 22. (Värt att notera är pluralformen av ”imaginings” – Berättelser om hur nåden bryter in i människors liv måste vara lika olika som de skilda idéer människor bär på som hindrar dem att se sig själva som nådens subjekt. Jones är därför inte ute efter att skriva en systematisk teologi om nåden. Nåden är universell men också finstämt kalibrerad mot just den människa som blir dess föremål. “[...] the healing power of grace is specific to each imagination it soothes and heals”. Jones, 2009, 22.

76 Jag tolkar inte Jones som att alla som inte tolkar livets gåvokaraktär i specifikt kristna termer syndar utan snarare att hon som kristen teolog beskriver nåden utifrån den partikulära (kristna) berättelse där den framträder. Den partikulära (kristna) berättelsen är förutsättningen för Jones teologi om nåden.

77 Jones 2009, 102. Jfr med Moltmanns *Theology of Hope* där hopplöshet och desperation räknas som de svåraste synderna. Moltmann 1967.

78 Jfr med fotnot 38 om lagens andra bruk.

79 Paul Lehmann i Jones 2009, 117.

för befriad från kraven att vara och göra perfekt vågar människan se sig som en aktiv agent i Guds kreativa skapelsearbete som inte villkoras av mänskliga tillkortakommanden. Synden är beroende av sorg och förtvivlan för att kunna identifieras, men leder till hopp. Förtvivlan över grymheten i världen och våra liv fungerar som ett vittnesbörd om det som *inte skall vara och inte skall ske* och är därför också samtidigt ett vittnesbörd om det som enligt Guds vilja med världen *är och ska vara*.⁸⁰ Sorgen fungerar därför som hoppets förutsättning. Sorg, ilska och förtvivlan är enligt Jones profetiska redskap för att se, känna igen och arbeta mot den synd som förtrycker och skadar oss och vår värld. Förmågan att känna sorg och förtvivlan bottnar i själva verket i erfarenheter av nåd; ur förmågan att föreställa sig en värld som delvis ligger i framtiden och delvis är förverkligad där "ingen sorg och ingen klagan och ingen smärta ska finnas mer".⁸¹ Kanske kan detta uttryckas som att sorg och förtvivlan hör till människans eskatologiska kompass.⁸²

Liksom Jones tidigare utläggning om nåden tjänar hennes kommentarer om synd och nåd dubbla syften: hon kartlägger övergripande syndens karaktär (som kollektiv, individuell, som resultat av aktiva val och som sociala strukturer som drabbar människor och andra levande varelser). Samtidigt vill hon hitta och visa på ett sätt att tänka om synd som utvidgar den kristnas föreställningsförmåga och hjälper den kristna att uppmärksamma hur medvetenheten om synden kan bli en möjlighet snarare än ett hinder för att erfara Guds nåd. När Jones skriver om synden vill hon alltså både *beskriva* den och *övertvinna* den.

2.8 En eskatologisk universalism

Jones uppfattning om subjektet får konsekvenser för hennes syn på kunskap. Hon utgår ifrån en feministisk konstruktivism när hon menar att en uppfattning som beskriver subjektet som en "plats" där olika kulturella diskurser möts och samverkar har lättare att uppmärksamma och värdera människans partikularitet och särskildhet än en essentialistisk uppfattning om människan som underordnad universella egenskaper kopplade till kön. Men vilken plats finns kvar för människans frihet och egenmakt om *subjektet endast är ett resultat av kulturella konstruktioner*? Vilken utgångspunkt finns

⁸⁰ Jones 2009, 122.

⁸¹ Uppenbarelseboken 21:4

⁸² Ett perspektiv som jag inte har utrymme att utveckla här är hur uppfattningen om smärta, sorg och obehag som nödvändiga eskatologiska "redskap" skulle kunna brytas mot vissa aspekter hos den "mindfulnesskultur" som blivit så vanlig i vår tid.

för normativa bedömningar överhuvudtaget? I centrum för feminismens projekt finns en fordran om befrielse och upprättelse – på ett praktiskt och konkret plan såväl som diskursivt. De teorier som tillämpas bedöms utifrån huruvida de är kalibrerade för att möta upp det anspråket. Utifrån uppfattningen att dikotomin essentialism/konstruktivism *inte* lyckas erbjuda tillräckliga redskap för de befriande anspråk som ligger i centrum för feminismens projekt, använder Jones strategin *strategisk essentialism*.⁸³ "Strategic essentialism [...] measure definitional claims about women from whether these, at the particular situation, are liberating and emancipatory or not".⁸⁴ Men, menar Jones, för att kunna avgöra vad som är frigörande och konstruktivt behöver man göra *normativa bedömningar*. Konstruktivism (oavsett om den är ontologisk eller epistemologisk) kan inte på *egen hand* erbjuda några normativa visioner för hur människans liv bör gestaltas, eftersom normativitet behöver någon slags universalism att luta sig mot.

Så var hittar vi då denna universalism? Jones betonar att vi omöjligen kan "stiga utanför" vårt språk och vår kultur och hitta en helt neutral punkt från vilken vi kan formulera våra normativa bedömningar. Den universalism som Jones strategiska essentialism förordar erbjuder därför inte (till skillnad från exempelvis den kontraktsbaserade moralfilosofi som nämndes i inledningen) en beskrivning med anspråk att säga hur verkligheten ytterst är beskaffad. Den är istället ständigt öppen för kritik och reviderar sina provisoriska formuleringar om det "universella" utifrån huruvida dessa tjänar värnandet om den enskilda människans frihet och värdighet eller inte. Elle som Jones uttrycker saken: "The strategic essentialist keep one foot in the constructivist camp, remembering that all 'universals' are inescapably marked by context".⁸⁵

Teologi, menar Jones, är full av normativa påståenden om människans natur. Dess uppgift är att försöka identifiera sanningar om Gud och om människan genom att utföra en ständigt pågående tolkning av Bibeln och av vårt dagliga liv. När Jones formulerar sin

83 Begreppet "strategisk essentialism" härrör ursprungligen från Gayatri Spivak som utvecklar sitt resonemang i artikeln "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography". Spivak 1988, 3-37.

84 Till exempel kan en betoning av kvinnors omvårdande förmåga fungera förtryckande om den används för att definiera kvinnor som mindre analytiska och därför olämpliga för arbetsuppgifter som vanligtvis associeras med manligt ledarskap. Om samma betoning istället används för att markera betydelsen hos en mänsklig egenskap som ofta förbisetts eller förminsats, fungerar den tvärtom konstruktivt. Jones 2000, 46.

85 Jones 2000, 46.

teologi om nåden grundar hon denna på kristna sanningsanspråk. Dessa normativa utsagor är till exempel att alla människor är älskade av Gud, att våra kroppar är en del av Guds skapelse samt att förtryck och orättvisa på ett grundläggande plan står i motsats till Guds vilja med skapelsen.⁸⁶ Dessa är universalistiska (och essentialistiska) påståenden om människan och människans förhållande till Gud. Men, och detta är en av Jones huvudpoänger, feministisk teologi utnyttjar också konstruktivismens insikt om att essentialistiska beskrivningar av kvinnor (och andra) blivit förtryckande och förminskande i sin oförmåga att göra utrymme för olikhet och skillnad. Med hjälp av konstruktivismens varnande finger gentemot betongfasta universella påståenden lämnar feministisk teologi utrymme för att uppmärksamma *bristfälligheten hos själva formuleringen av det universella*. Kristen eskatologi påbjuder epistemologisk ödmjukhet, eftersom vetenskapen om livets ändlighet påminner oss om att vår kunskap om världen är begränsad. "We see through the glass darkly: Our history marks us; our language holds us, our community forms us".⁸⁷ Språket tillhandahåller ingen oförmedlad tillgång till verkligheten. Syndabegreppet har en framträdande plats i feministisk teologi eftersom synden genom historien påverkat hela människan och därför också gett upphov till förvridna lärosatser. Jones nådeteologi delar med andra ord konstruktivismens kunskapsteoretiska skepsis. På grund av vår ändlighet och syndens korrumpierande inverkan på våra liv och våra tankar kan vi inte lita på att vi slutgiltigt och avgörande förmår artikulera trons universella sanningar en gång för alla. Men syndens grepp är inte totalt, utan utmanas ständigt av Guds nåd som gjuter nytt förvandlande liv till teologins försök att artikulera tron. Nåden representerar ett hopp som för den feministiska teologen uppenbaras i hennes försök att rekonstruera språket och teologins bilder. För lika förtryckande som teologiska föreställningar har varit för kvinnor (och andra) genom historien, lika mycket kan teologiska perspektiv vara befriande.⁸⁸

Som jag tolkar Jones ansluter hon sig därför både till konstruktivismens syn på människans språk som tillfälligt och kontextuellt givet, och till teologiska affirmationer av skapelsen som mångfaldig, människan som ändlig, synden som närvarande och om nådens oerhörda kraft. Tron på en universell sanning motsäger inte uppfattningen att vi bestäms av vår ändlighet, av tid och kontext, och därför har begränsad förmåga att *veta*

86 Jones 2000, 51.

87 Jones 2000, 52.

88 Jones 2000, 52.

och artikulera denna sanning. Att doktrinära sätser är i behov av revision, reformation och revolution innebär *inte* att de på ett grundläggande plan är relativa. "To the contrary, these claims are bold, normative and powerful enough for persons to stake their lives on".⁸⁹ Jones företräder med andra ord en pragmatisk eskatologisk essentialism som inte tvekar att använda begrepp som "synd" och "trasighet" för att beskriva orättvisan och främlingskapet den tar avstånd ifrån och som samtidigt, genom att uppmärksamma just denna synd och ta den på allvar, inser behovet av att ständigt revidera och kritisera sin egen utgångspunkt och vision.

2.9 Nåden som Kristus (korsfästa och uppståndna) kropp

Både Jones och Mercedes betonar att mötet med nåden är en angelägenhet för den historiskt situerade och kroppsliga människan. Detta visar sig inte minst genom att Gud möter människan som inkarnerad kropp i tiden och rummet, alltså som en kropp underställd samma villkor som alla andra människor. Mercedes skriver: "In inhabiting the form beyond that which human dignity deserves, in being violently acted upon and indeed murdered, Christ has suffered, like so many others, the most extreme conditions of the no-form".⁹⁰ Genom att själv på korset anta relationslöshetens och den tillintetgjordas gestalt möter Kristus människans söndrade och upplösta subjekt där det befinner sig, och i mötet med Kristus, som mirakulöst inte bara är offer utan också överlevare, får den tillintetgjorda människan följa Kristus mot uppståndelsen. I varje ögonblick antar den inkarnerade Kristus formen av en *doula* som uppmärksammar alla de som är korsfästa i det innevarande ögonblicket, vänder sig till de som lider och presenterar för dem deras egen tillblivelse, skriver Mercedes.⁹¹ I mötet (som ges av nåd) ger Kristus människans subjekt form och egenmakt och visar genom att anta *doulans* form hur livet i Gud gestaltas. Kristus fråga till människan: *Vem är du?* blir det nåderika imperativ som formar människans återupprättade och sanna subjekt. Här är det identifikationen med Gud som kropp, med Kristus på korset som bemyndigar och befriar människan att tjäna sin nästa. Kristus sårbarhet och kroppsliga utsatthet är med andra ord en utgångspunkt för nådens inbrott i människans liv. Denna kroppslighet betonas

⁸⁹ Jones 2000, 45.

⁹⁰ Mercedes 2010, 92.

⁹¹ Mercedes 2010, 92.

särskilt i nattvarden som blir ett möte mellan den brutna och till intighet pressade Kristus och människans partikulära kropp.

Också Jones skriver om hur mötet med den korsfäste Kristus förmedlar Guds nåd till den människa vars existens är präglad av bristfullhet, lidande och synd. Och även hos Jones är denna händelse möjlig just för att Kristus delar människans lidande i sin helhet. Den döende Jesus *förkroppsligar* människans skadade och trasiga existens, och liksom hos Mercedes sker en identifikation som gör kommunikation möjlig. Jesus har iklätt sig människans lidande och synd och när människan ser upp mot korset är han henne lika nära som hon är nära sig själv. Mötet med Kristus innebär att hennes identitet som osynlig (och därigenom oviktig) blir utmanad: Hans blick omvandlar henne från osynlig till synlig, från ingen till någon. I mötet mellan människan och Kristus tar den kärlekens händelse som är nåden form. Här öppnar sig den omvandlande nådens realitet – *hon är inte längre ensam och i detta finns en ny början*. Men när den förekommande nåden bryter in erbjuds hon också någonting annat och någonting mer än trösterik solidaritet och omvandlande närvaro: Hon får se *äran, härligheten och skönheten* som Jesus förkroppsligar även i själva dödsögonblicket. Denna ära, härlighet och skönhet, skriver Jones villkoras inte av Kristus förtvivelde rop till Gud från korset. Kristus förhärliande är med andra ord inte beroende av hans *kunskap* om Guds vilja eller hans *vilja* att tjäna in till döden. Härligheten och skönheten hos Kristus finns i stället i själva *formen* hos den sanna människan. Det är kärlekens skönhet, själva skönhetens form som människan ser i Jesus, skriver Jones. Våldet som Kristus har underkastats tillintetgör inte den kärlek som han förkroppsligar i varje enskilt ögonblick, även i sitt eget dödsögonblick. Den utgör istället varje ögonblicks sanning om varje människas liv. Den förekommande nåden uppenbarar för människan att även om hon aldrig har kunskap eller handlar som den kreativa, ärorika kvinna (eller man) som hon är skapad att vara, är också hon förhärligad av – och förhärligas – i Gud. Skönheten och härligheten genomlyser och lyser även i hennes existens ”in all its horrifying, lost details”.⁹² Vad kan vara mer oväntat, mer *omeriterat*, skriver Jones, än att människan är älskad i Gud, att hon är förhärligad av Gud och förhärligas i Gud i hela fullheten av sin förlust, i sin oförmåga att vilja och handla rätt, eller att vilja och handla överhuvudtaget. Detta kan också uttryckas som att nådens totala oberoende av människans prestation uppenbaras i korsfästelseögonblicket. Det är

⁹² Jones 2009, 125.

genom att som kropp dö på korset som Gud visar att Gud inte på något sätt är skild från människan. Nådens själva gestalt – Kristus – blir söndrat subjekt och relationslöshet. Kristus, en person i den treeniga relation som utgör Guds vara uttrycker tvivel på relationen. Här kan en fullständig identifikation mellan människans upplösta subjekt och nådens subjekt i Kristus ske.

Sammanfattning

I det här kapitlet har jag lyft fram hur mötet med nåden hos Jones och Mercedes framträder som den händelse där människan genom att få del av Guds *vara* ges möjlighet att gestalta Guds *vilja*. I Jones och Mercedes nådeteologier utkristalliseras en nåd som ges utifrån, som befriar och omvandlar subjektet och samtidigt är en inkarnation av lagen gestaltad i en partikulär kropp av kött och blod i ett särskilt sammanhang och vid ett särskilt ögonblick i historien (i Jesus Kristus). Ett liv i nåd är enligt detta perspektiv ett liv där lagen fullkomnas och inte överges.

Frågan är dock hur väl dessa nådeperspektiv fungerar som resurser för en etik som förmår balansera universellt och partikulärt. Finns det inte en risk att Mercedes och Jones teologier om nåden bara blir ytterligare ett uttryck för ett kristet identitärt projekt med grandiosa anspråk? Drar de inte i själva verket upp ramarna för ännu en partikulär identitet som är sluten och isolationistisk – en kristen sådan? Sådant tvivel saknar knappast grund, men jag vill inte överge tanken på den kristna nådens potential: Kanske är det så att svaret på frågorna om isolationism och exklusivitet är beroende av vilka samband som dras mellan lag och inkarnation – eller uttryckt på ett annat sätt, huruvida lagen betraktas som påbudandet av en exklusiv och exkluderande identitet eller som själva konkretionen i varje enskilt liv. Utan att helt släppa taget om den frågan vill jag nu ge mig in i den filosofiska diskussion om lag och nåd som introduceras av en tänkare som med emfas vänder sig emot varje identitärt försök att bemäktiga sig sanningen, nämligen Alain Badiou.

Kapitel 3 Filosofiska perspektiv på lag och nåd

3.1 Inledning

Fransmannen Alain Badiou ingår i ett sammanhang av vänsterradikala tänkare som har gemensamt att de gått till kraftfullt angrepp mot den kapitalistiska världsordningen och den parlamentariska demokratin.⁹³ En ytterligare gemensam nämnare för dessa filosofer är att de alltmer kommit att vända sig till teman i religionen för att hitta resurser för sitt filosofiska och politiska tänkande. Bakgrunden till detta politiska intresse för religionen kan spåras både till de senaste decenniernas geopolitiska utveckling där religiösa motiv trätt i förgrunden, och till att flera ledande filosofer alltmer kommit att fråga sig om politiken i själva verket inte alltid vilar på värden som inte är grundande i politiken utan är förpolitiska, eller teologiska.⁹⁴ Med sin bok *Saint Paul – The Foundation of Universalism*⁹⁵ markerar Badiou ett startskott för det stora politiska intresse som dessa kulturradikala politiska filosofer under senare år ägnat aposteln Paulus. Det Badiou intresserar sig för i denna bok, och som också bildar utgångspunkt för Badious eget radikala tänkande, är Paulus teologi om nåden.⁹⁶

Badious intresse för kristen tematik i allmänhet och för Paulus i synnerhet bottnar dock inte i något intresse för religionen som sådan, eller någon särskild tilltro till kristendomen. Det som intresserar honom är snarare de möjligheter han ser i religionens generella *struktur* – dess unika förmåga att skapa engagerade subjekt som hoppas och tror och utmanar rådande ordningar. Badiou hittar i Paulus nådebegrepp potential för en handlingskraftig praktik som förmår omdana verkligheten. När Badiou skriver om nåden hos Paulus är syftet med andra ord i första hand inte att skriva fram ett filosofiskt perspektiv på nåden, utan snarare att utnyttja strukturen som avtäcks i nådebegreppet för ett politiskt handlande i historien. Badious projekt är politiskt, och i hans egna ögon också etiskt. I det här kapitlet lyfter jag fram hur Badiou ser nåden som en väg ut ur den instängdhet i det partikulära som i hans mening gör gemensamma visioner och förändring omöjlig. Jag vill också titta närmare på innehållet i Badious nådebegrepp – vilken nåd och vilken lag är det som Badiou läser ut från Paulus? Som

93 Exempel på andra filosofer som ingår i detta sammanhang är Giorgio Agamben och Slavoj Žižek.

94 Frågan huruvida de samhällsteorier som burit upp den västerländska moderniteten inte i själva verket är "teologier eller antiteologier i förklädnad" ställdes redan 1990 av den brittiske teologen John Milbank i sin bok *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* som kom att få stort inflytande på diskussionen om religionens relation till politiskt tänkande. Milbank 1990, 3.

95 Badiou 2003

96 Badiou 2003.

uppsatsens inledningskapitel påtalat intresserar sig även Derrida för tematiken lag och nåd utifrån teologiska resurser, även om Derrida inte hämtat sin inspiration i Paulus utan i det judiska messianska. Avsikten med att introducera Derridas perspektiv i detta filosofikapitel är emellertid inte att göra en rent komparativ jämförelse mellan de två filosoferna. Genom att ur Badiou dra fram resonemang om filosofiska perspektiv på nåden som inte fastnar i det partikulära och sedan bryta dessa resonemang mot Derridas perspektiv uppstår snarare en dialektik mellan dessa filosofiska perspektiv som fördjupar frågan om lag och nåd, universellt och partikulärt.

3.2 Nåden som politisk resurs

I *Saint Paul – The Foundation of Universalism* söker Badiou visa hur han genom Paulus hittat en ny möjlighet att formulera en universell sanning som inte villkoras av partikulära identiteter – av språk, kultur eller annan skillnad. Denna ansats tar sin utgångspunkt i ett djupt missnöje med sakernas innevarande tillstånd: världen är å ena sidan närmast totalt dominerad, socialt, kulturellt och politiskt, av en universaliserande ekonomisk (marknadsliberal) struktur. Den numera automatiska utbredningen av kapital uppfyller enligt Badiou ironiskt nog med marginal Marx profetia om en *enad värld* – med den enda skillnaden att den värld som enats är *marknadens* värld eller med ett annat ord, *världsmarknaden*. I den kapitalism som med universella anspråk dominerar Frankrike (och resten av världen) finns inget utrymme för andra sanningar än de som understöder marknadens logik. Lagar och regler i europeiska stater upprättas allt oftare för att underlätta för *marknaden*. Ett illustrativt exempel är de bestämmelser som inrättats för att underlätta cirkulationen av det som kan *beräknas* (kapital) för att samtidigt hindra cirkulationen av det oberäkneliga, det som inte helt kan underordnas marknadens struktur (människor). Badiou skriver: "Free circulation of what lets itself be counted, yes, and above all of capital, which is the count of the count. Free circulation of that uncountable infinity constituted by a human life, never!"⁹⁷ Detta är bara ett av många exempel på hur Europa under de senaste trettio åren under en täckmantel av liberalism låtit marknadens värderingar ockupera politiskt tänkande.

Å andra sidan, menar Badiou, står vi inför en splittring och ett sönderfall i en mängd olika isolerade "identiteter". Denna kulturellrelativistiska identitetspolitik – där varje ny

⁹⁷Badiou 2003, 10.

identitär gemenskap eller "subkultur" definieras genom dialektiken offer/förövare är resultatet av det senaste halvseklens filosofiska upptagenhet med *skillnad* och *språk*. I sin kulturanalys uppmärksammar Badiou ett ömsesidigt beroendeförhållande mellan dessa storheter: den homogena och universaliserande kapitalismen gynnas av, likväl som den förutsätter, ett ständigt sökande efter partikulära identiteter.⁹⁸ Dessa utnyttjar å sin sida gärna de ekonomiska resurser marknaden erbjuder för att bekräfta och bevara sin särart, vilket i sin tur leder till bildandet av nya subkulturella grupper och därigenom ytterligare marknader att exploatera. "For each identification (the creation or cobbling together of identity) creates a figure that provides a material for its investment by the market".⁹⁹ Och vidare: "Capital demands a permanent creation of subjective and territorial identities [...] [I]dentities moreover, never demand anything but the right to be exposed in the same way as others to uniform prerogatives of the market".¹⁰⁰ Men den unicitet som tillhörigheten till en särskild identitet upplevs ge, är i själva verket *falsk* – identiteter gör oss inte unika utan reducerar oss till varor och konsumenter på en marknad och grundlägger dessutom de nationalistiska och främlingsfientliga strömningar som alltmer fått fäste i hemlandet Frankrike.

Den partikularitet och den *skillnad* som länge stått högt i kurs inom det sena nittonhundratalets filosofi har kommit i kapp vår samtid för att nu enligt Badiou komma till uttryck i ett samhälle som alltmer består av konsumerande subkulturer – något som omöjliggör både universella sanningsanspråk och gemensamma politiska projekt. Här riktar Badiou en känga till såväl angloamerikansk analytisk som hermeneutisk filosofi som han menar båda bidragit till att reducera sanningen till en fråga om kultur, språk och omdöme. Resultatet, menar Badiou är att samtalet om sanning dränerats av en kulturell och historisk relativism. De frågor som behandlas är "frågor för dagen" och styrs av "det allmännas åsikt" (*the public opinion*). Badiou är kritisk mot hur kulturen i den vänsterrörelse som i vid mening utgör hans egen politiska hemvist, alltmer kommit att underblåsa ett tillstånd där fastlåsningsen vid just partikularitet och skillnad gör det omöjligt att hitta en plattform för att söka och artikulera gemensamma visioner för förändring. Om förmågan att tänka och hitta *sanning* är det som skiljer oss från djuren,

98 Listan på exempel över dessa identitära gemenskaper kan göras lång: kristna som i första hand vill värna andra kristna från förföljelse, nationalistiska grupper, minoritetskulturer som består av ursprungsbefolkning och religiösa minoriteter, minoriteter baserade på kön eller sexualitet, etc.

99 Badiou 2003, 10.

100 Badiou 2003, 11.

säger Badiou, är den identitetspolitik som gör att vi bara kan kommunicera inom vår egen grupp *barbarisk*.¹⁰¹ Vår samtid är alltså tveklöst fientligt inställd till sanningsprocedurer enligt Badiou. Och fientligheten avslöjas genom symboliska (språkliga) uteslutningar. Han skriver:

The "culture-technology-management-sexuality" system, which has the immense merit of being homogeneous to the market, and all of whose terms designate a category of commercial presentation, constitutes the modern nominal occlusion of the art-science-politics-love" system, which identifies truth procedures typologically.¹⁰²

Ord anpassade efter marknadsliberalismens kapitalistiska ontologi används alltmera som ställföreträdare för en vokabulär som relaterar till begrepp som har med sanning i en djupare mänsklig och politisk mening att göra. Det stora problemet som Badiou ser med identitetspolitikens uppfattning om sanning, *är att det inte finns någon fast punkt utifrån vilken ett motstånd mot marknadens universaliserande anspråk kan formuleras*. För det som Badiou inte vill gå med på är att den enda instansen för universella sanningsanspråk, för sant tänkande, skulle vara monetär fri rörlighet och dess "mediokra politiska bihang": den kapitalistiska parlamentarismen "whose squalor is ever more poorly dissimulated behind the fine word democracy".¹⁰³ Det är i detta läge som Badiou vänder sig till Paulus. Med hjälp av aposteln befäster han sin kulturkritik samtidigt som han hittar resurser för att bryta upp alliansen mellan kapitalism och identitetspolitik. Man kan säga att det Badiou hittar hos Paulus är en ny möjlighet att tala om sanningen.

101 Badiou 2003, 12.

102 Badiou 2003, 12.

103 Badiou 2003, 7.

3.3 Nåden – händelsen som skapar subjektet

När Paulus predikar Kristi uppståndelse riktar han sig i Gal. 3:28 med ett universellt anspråk på sanningen till människan oavsett hennes partikulära identitet: Ingen är längre man eller kvinna, jude eller grek, slav eller fri, ty alla är vi ett i Kristus. Kristus uppståndelse är gåvan och hoppet, den *händelse* som *ges till alla*, oavsett kön, klass eller grupptillhörighet. Paulus förkunnelse, menar Badiou, gäller därför ingenting mindre än en *universell nåd*. Kristus är händelsen som innebär ett brott både mot det romerska imperiets universalism och mot det judiska folkets särskilda förbund med Gud genom lagen. Eller – när Badiou läser Paulus analogt med sin egen kulturkritik översatt till vår tid – marknadsliberalismens universaliserande ekonomiska abstraktioner och de partikularistiska "identiteter" som människan är underordnad. Men innebär inte detta att den universalism som Paulus ser i Kristushändelsen skapar en ny partikulär identitet, nämligen den kristna? Nej, säger Badiou, och det är precis häri Paulus storhet ligger. Sanningen är inte predikativ och kan inte formuleras utifrån någon specifik grupptillhörighet eller tradition. Den är *singulär*, alltså vänd mot subjektet och samtidigt *universell* – den riktar sig mot var och en oberoende av kulturell, religiös eller etnisk tillhörighet. Sanningens händelse vänder sig till alla.¹⁰⁴ Händelsen som Paulus förkunnar (och som för Paulus men inte för Badiou, består i Kristi uppståndelse) ska förstås som en "*singulär universalitet*," något som skär genom alla partikulära gemenskaper och förenar människor i det gemensamma hopp som, översatt till vår tid, bryter upp marknadens och identitetspolitikens logik. När Paulus säger att Gud är en enda, både hedningarnas och judarnas Gud (jfr Rom 2:29-30) ska detta enligt Badiou inte tolkas som ontologisk spekulering beträffande ett gudomligt vara eller högre makt, utan som det gudomliga tilltalets själva struktur. Monoteism blir bara begriplig utifrån antagandet att hela mänskligheten är omfattad, att det universella är *för alla*. Gud, eller *det universella* kan i ontologisk mening inte knytas till någon enskild *identitet*, kan inte definieras vare sig av kultur, kön, etnicitet eller religion.¹⁰⁵

Badiou tror inte på innehållet i Paulus förkunnelse, alltså på budskapet om Kristus. Detta förminskar emellertid inte enligt honom betydelsen av själva *strukturen* för Paulus innovation, nämligen att sanningens händelse riktar sig till varje enskilt subjekt bortom alla skillnader, och att individen *blir till som subjekt* i det ögonblick hon tar till sig

104 Badiou 2003, 77.

105 Badiou 2003, 76.

budskapet om sanningen, alltså i det ögonblick hon tar emot nåden.¹⁰⁶ Det tydligaste exemplet är hur Paulus själv blir till som subjekt på vägen till Damaskus då han i mötet med sanningens händelse (här den uppståndne Kristus) grips av en övertygelse som får honom att lämna sin tidigare identitet. I mötet med händelsen som överskrider alla olikheter grundas Paulus *sanna* subjekt. Denna revolutionära händelse/nåd är oändlig och kommer till människan från en plats bortom alla identiteter, bortom människan själv.

På vilket sätt kan då denna nåd inverka på politiska strukturer och människors liv idag? Det ska visa sig att den singulära universalism som Badiou upptäcker hos Paulus får omfattande etiska och politiska konsekvenser. I det kommande avsnittet tittar jag närmare på vad dessa består i och hur de har sin grund i det som för Badiou är tro hopp och kärlek.

3.4 Kärleken som nådens praktik

Badiou, som avvisar nåden i dess traditionella teologiska mening, förespråkar istället en sekulariserad föreställning om nåd som definieras av och som kommer till uttryck i en *revolutionär händelse* som förenar alla människor bortom alla skillnader. Händelsen har ingen ontologisk status – den *är* inte, den *händer*, den är den partikulära situationens sanning. Först när ett subjekt erkänner den revolutionära händelsen som sanning och griper in som en aktiv aktör i en historisk verklighet kan sanningens händelse bli verklighet, och det är i det ögonblick som subjektet erkänner den revolutionära händelsen som sanning som det också i egentlig mening *blir till* som subjekt. Den revolutionära sanningshändelsen är det nya livets mirakel, inbrottet av något helt annat än den förtryckande ordning som råder. Den ges gratis som gåva och är *oändlig*. Händelsen är fri från både profetiska tecken (judendomen) och förnuftiga resonemang (grekisk filosofi) och, detta är viktigt för Badiou, den överskrider också den *privata upplevelse av tro* som är omöjlig att artikulera, alltså det utsägliga (*the ineffable*) eller det mystiska.¹⁰⁷ Här är Badious poäng att nåden hos Paulus konstituerar subjektet men inte *stängs in i* subjektet utan överskrider det och vänder sig utåt i en revolutionär praktik formad av kärlek. Nådens diskurs "shall be neither logos, nor sign, nor ravishment by the unutterable. It shall have the rude harshness of public action, of

¹⁰⁶ Badiou 2003, 21.

¹⁰⁷ Badiou 2003, 53.

naked declaration, without apparel other than that of its real content. There will be nothing but what each can see and hear".¹⁰⁸ Badiou är intresserad av en sanning som får konsekvenser för historien, för politiken och det gemensamma livet. Det är därför troheten mot händelsen definieras just som kärlekens *handlingar*, och inte den mystiska och privata erfarenheten av ett gudomligt tilltal. Trohet mot händelsen måste gestaltas genom "public declaration" genom en revolutionär praktik som tar plats i det materiella, i historien. Badiou skriver: "Whoever is the subject of truth (of love, of art, of science, of politics) knows that, in effect he bears a treasure, that he is traversed by an infinite power. [...] [H]e bears it only in an earthen vessel, day after day enduring its imperative [...]".¹⁰⁹ Visserligen behövs tron som privat övertygelse, men det är bara genom förkunnelsen, som är det samma som det revolutionära handlandet, som subjektet kan bli delaktig i nådens frälsning. Om sanningen finns, menar Badiou, så finns den i kraft av sitt militanta innehåll: "Truth is either militant or is not".¹¹⁰

Paulus mission är tro, hopp och kärlek och det är just detta som Badiou på sitt eget sätt vill förvalta och föra vidare. *Tro* är övertygelsen att händelsen överbryggas klyftan mellan tanke och handling (en klyfta som enligt Badiou är själva definitionen av "synd") och befriar subjektet till "sanningens tjänst". *Hoppet* är det militanta subjektets (subjektet som omvandlats av händelsen) tilltro till att sanningen ska segra, och *kärlek* är att genom praktiskt handlande i historien föra ut sanningshändelsen, revolutionen, till alla. Kärlek är för Badiou att handla i sanningens tjänst. Och denna trohet mot händelsen, *the eventual fidelity*, att omsätta händelsen i handling i revolutionära praktiker, är sanningens lag: *This could be called the theorem of the militant*".¹¹¹ När Paulus säger att tron får sitt uttryck i kärlek (Gal 5:6) betyder det enligt Badiou att kärlek är trohet mot den övertygelse som konstituerar subjektet i mötet med sanningen. Och denna trohet är ett militant förverkligande av händelsen i historien – missionen är att föra ut kärleken i världen.

108 Badiou 2003, 54.

109 Badiou 2003, 54.

110 Badiou 2003, 88.

111 Badiou 2003, 90.

3.5 Lagen som nådens motsats

"*There cannot be a law of truth*".¹¹² Lagen representerar för Badiou det partikulära, kroppsliga och partiella; de predikativ som tvingar oss att bli det vi redan är, det som naglar fast oss vid vår tid, kropp och kontext. Badiou ställer lagen mot nåden, och lika radikalt som han hittar potential i nåden avvisar han lagen. Att vi kan ta till oss och tänka nåden, det vill säga sanningens revolutionära händelse, är det som skiljer oss från djuren. Lagen däremot, fäster oss vid det partikulära och gör att vi endast kan kommunicera inom vår egen grupp. Den betraktas därför av Badiou som barbarisk, ja som själva döden.¹¹³ Sanningen är strukturerad av *det Ena* (gudomlig transcendens enligt Paulus), *det universella* (hela mänskligheten oavsett identiteter) och *det singulära* (Kristushändelsen enligt Paulus). Inget utrymme finns här för det partikulära, det som hänför sig på åsikter och sedvänjor – på *lagar*.¹¹⁴ Lagen är det som benämner, räknar upp, väger, mäter och kontrollerar situationen. Men om sanningens möjlighet ligger i att någonting helt nytt och oväntat kan bryta fram, så måste den vara omöjlig att beräkna, oberäknelig, oförutsägbar och okontrollerbar. Nåden är motsatsen till lagen *eftersom den inte är beroende av särskilda omständigheter*. Subjektet överskrider lagen i mötet med händelsen men är samtidigt, enligt Badiou ett *delat* subjekt, "*the subject as division*".¹¹⁵ Hos Paulus är människan delad mellan "köttets sinnelag" som är lika med döden och "andens sinnelag" som är lika med livet.¹¹⁶ Enligt Badiou mellan den partikularistiska judisk-grekiska diskursen och den universalistiska diskursen av icke-skillnad mellan juden och greken som etableras i Kristushändelsen.

För att bättre förstå vad Badiou menar med att subjektet är delat mellan död och liv, mellan en partikulär identitet i lagen och en universell identitet genom nåden tittar jag närmare på de idémässiga influenserna bakom Badiou's lagbegrepp, som är både omfattande och tvetydigt. Med "lag" syftar Badiou både på juridiska och nationella lagar och den koppling dessa har till identitetsbildning, den mosaiska lagen, och till ett "begär" i psykoanalytisk mening. Förståelsen av lagen som begär går tillbaka till den franska

112 Badiou 2003, 15.

113 Badiou 2003, 12.

114 Badiou 2003, 76.

115 Badiou 2003, 59.

116 "The thought of the flesh is death; the thought of the spirit is life". Badiou 2003, 55. eller τὸ γὰρ φρόνημα τῆς σαρκὸς θάνατος, τὸ δὲ φρόνημα τοῦ πνεύματος ζωὴ καὶ εἰρήνη, Rom 8:6.

psykoanalytiska tradition som växte fram under 1900-talets mitt, närmare bestämt till psykoanalytikern Jaques Lacans teori om hur människan blir till som subjekt genom en *real*, en *imaginär* och en *symbolisk* fas. Från upplevelsen av världen som präglad av helhet, autonomi och likhet skapas i den symboliska fasen genom tillägnandet av språket och mötet med lagen (genom fadern som representerar normer och omvärldens förväntningar) en skillnad, som gör att subjektet bildligt talat kastreras från sin upplevelse att vara centrum i världen. Subjektet kommer efter detta alltid att söka efter den känsla av helhet som präglade de föregående faserna och som nu gått förlorad. Mötet med lagen har härigenom framkallat ett *begär* hos subjektet.¹¹⁷ I Badiou Paulusläsning är livet före lagen odelat och paradiskt. Med lagen (efter fallet) lever människan i exil, förvisad från enhet och oskuld. När lagen artikuleras för subjektet fixeras lagens förbjudna objekt och binder begär till det oavsett subjektets vilja. Lagen ger upphov till begäret och under begäret kringkärs subjektet så att allt människan vill är att följa den väg som är förankrad i detta begär (det som Badiou kallar upprepningens och dödens väg). Synden är begäret som blivit autonomt, alltså den autonoma människan som fattar beslut i enlighet med sin *identitet*, det vill säga människan som följer lagen.¹¹⁸ Vad som står på spel, menar Badiou, är ingenting annat än det omedvetnas problem som uttrycks hos Paulus i Romarbrevets sjunde kapitel: "Det goda som jag vill, det gör jag inte, men det onda som jag inte vill, det gör jag".¹¹⁹ I mötet med nåden överflödas självets (och därigenom dödens) begränsningar och subjektet blir till. Men detta subjekt är fortfarande fasthållet av det begär efter det oberoende och den upprepning som lagen skapat. Lagens föreskrifter binder människan vid det partikulära och redan existerande och hindrar henne från att öppna sig mot det helt nya, mot händelsen och övertygelsen som kommer med händelsen. Lagen "objektifierar" frälsningen och förvränger den till att bli en fråga om att följa en uppsättning regler formulerade i ett historiskt och specifikt sammanhang istället för att relatera den till händelsen (för Paulus Kristi uppståndelse och för Badiou den revolutionära sanningshändelsen).¹²⁰ Med sina partikulära föreskrifter hindrar lagen därmed subjektets handlingskraft. Detta är i Badiou's ögon en total missuppfattning av

117 Žižek 2001, 86.

118 Badiou 2003, 82.

119 Rom 7:19

120 Badiou 2003, 75.

frälsningen som istället ska förstås som det som *upphäver* lagen genom att läka förbundet mellan tanke och handling så att subjektet befrias till att förverkliga sanningen. Det Badiou menar med synd är just tankens oförmåga att föreskriva handling, att förverkliga händelsen i revolutionära praktiker. Synd är det som står i vägen för kärleken, för ett revolutionärt handlande i historien. Tanken kan befrias från sin maktlöshet och fångenskap under de begär som lagen ger upphov till bara genom någonting som överskrider och överflödar tankens kraft – Nåden är händelsen som uppfyller villkoret, som aktiverar tanken och därför också möjliggör en revolutionär praktik.¹²¹

3.6 Nåd utan skillnad

När Paulus drar loss sanningen från den identitära gemenskapens grepp, oavsett om denna gemenskap utgörs av ett folkslag, en stad, eller en social klass, visar han enligt Badiou att sanningsproceduren inte är beroende av historicitet eller kultur.¹²² Detta är Badious sätt att hitta en väg runt den filosofi som i hans ögon fastnat i en kulturell, historisk och lingvistisk relativism. Badiou gör en poäng av att de empiriska aspekterna av Jesu liv i princip inte kommenteras i Paulus brev. Skälet är enligt Badious läsning att Paulus i själva verket är ointresserad av den historiska och kroppsliga människan Jesus, av hur hans undervisning och budskap förmedlas i relation till andra människor. Istället betonar Badiou hur Paulus förkunnelse pekar mot händelsens avgörande ögonblick: "Christ [...] died on the cross and was resurrected".¹²³ Och Badiou går längre än så: en tro (eller övertygelse) som bygger på annat än denna händelse, som bygger på vad Jesus sa och gjorde, är inte bara betydelselös utan döljer och förvrider trons egentliga objekt. Badious Paulusläsning kapar därigenom alla förtöjningar till befintlig kyrkohistoria och exegetik. "My intention, clearly, is neither historicizing nor exegetical. It is subjective through and through".¹²⁴ I hans läsning blir Kristus den *universal* som är tillgänglig bortom både tecknets och visdomens diskurs, bortom både tradition och filosofi.¹²⁵ Men också bortom Jesus från Nasaret och all historicitet och all kroppslighet: "Jesus is neither

121 Badiou 2003, 85.

122 Badiou 2003, 5.

123 Badiou 2003, 33.

124 Badiou 2003, 2.

125 Badiou 2003, 48.

a master nor an example. He is the name for what happens to us universally".¹²⁶ Eftersom Badiou's läsning varken vilar på exegetisk eller historisk grund gör han heller ingen exegetisk eller historisk läsning av själva begreppen "nåd" och "lag". Här avslöjas en genomgripande idealism hos Badiou som gör att hans sanningsbegrepp epistemologiskt blir svårt att greppa, eftersom lagen, alltså det språk som formulerats för att beskriva och kalibrera partikulära situationer mot det universella, avvisas.¹²⁷ Jag ska återkomma till detta längre fram. Vad som emellertid redan här bör nämnas är att Badiou i viss mån själv förekommer kritiken att hans universalism skulle vara okänslig för skillnader, för det partikulära. Att skillnader finns är ett empiriskt faktum, menar Badiou, och förkunnelsen om händelsen måste erkänna, och balanseras mot, de skillnader som utgör ramarna för mottagarens självförståelse. Genom mötet med händelsen kan tanken överskrida och överträda sin identitet utan att samtidigt tvingas ge upp de skillnader som gör att människan känner igen sig i världen. Men för att händelsen ska kunna vara universell kan den inte presentera sig som partikulär, som tillhörig en särskild kultur, ett särskilt språk, en särskild grupp. Det är i jakt på nya skillnader, nya partikulariteter gentemot vilka det universella kan bli exponerat, som Paulus leds bort ifrån den särskilda *plats* (antik judendom) där händelsen först bryter in. Det Paulus gör i Badiou's ögon – och det han själv också vill göra – är att förflytta erfarenheten av händelsen geografiskt, historiskt och ontologiskt.¹²⁸ Skillnader *finns* med andra ord, men de har inget essentiellt värde. Genom nådens händelse *är vi* "alla ett i Kristus".

3.7 En "billig" nåd?

Badiou kontrasterar nåd mot lag för att han i nåden ser en möjlig befrielse från de legalistiska påbud som tvingar människan att bli den hon redan är, som håller henne fast vid sedvänjor och regler vars praktiker stelnat och inte längre lämnar öppningar för radikal förändring. Det råder knappast någon tvekan om att Badiou's bok om aposteln Paulus springer ur ett djupt samhällsengagemang. Samtidigt skymtar dock en ovillighet att handskas med den politiska verklighetens konkreta villkor. Detta drag hos Badiou

¹²⁶ Badiou 2003, 60.

¹²⁷ Med "idealism" menar jag i detta sammanhang kortfattat en historieskrivning där man höjer sig över situationsbundna och konkreta verkliga händelser för att låta de stora idéerna bära historien. Se till exempel Jayne Svenungssons *Den gudomliga historien* för en mer detaljerad kritik av viss marxistisk filosofis flykt från det historiska, kroppsliga och materiella. Svenungsson 2014, 209.

¹²⁸ Badiou 2003, 99.

kan också förklara det ointresse han uppvisar för materialitet, för verkliga kroppar i historiska situationer. Badiou drar loss nåden såväl som lagen från deras respektive både historiska och politiska förutsättningar, från de faktiska omständigheter som från början fyllde händelsen med innehåll. Det vill säga från berättelsen om Jesu Kristi liv och gärningar såväl som från den realpolitiska verklighet där händelser föregås av ett pragmatiskt förhandlande om alla de sakfrågor som sammantaget utgör politikens verklighet. Jag menar att Badiou's flykt från det materiella i såväl historisk som politisk bemärkelse leder till en idealism som är direkt förbunden med den ohistoriska förståelse av lagen som skymtar i hans Paulusläsning. Denna ohistoriska läsning får samtidigt till följd att Badiou, intressant nog, riskerar att trilla ned i samma antinomianism¹²⁹ som en viss typ av protestantisk nådeteologi ibland kan anklagas för. Begreppet antinomianism (från *anti* – mot och *nomos* – lag) myntades av Martin Luther för att kritisera extrema tolkningar av reformatorisk frälsningslära. Dessa tolkningar ville göra gällande att människan genom Kristus inte bara är befriad från den judiska lagens ceremoniella uttryck, utan också kan leva utan hänsyn till den naturliga lag som reflekteras av de bud som Gud gav till Mose.¹³⁰ Den lutherska föreställningen att människan genom insikten om sin oförmåga att leva efter lagen drivs mot evangeliet och nåden (lagens andra bruk), kan i en antinomianistisk uttolkning därför bruka nåden som intäkt för att avvisa lagens krav på rättfärdighet i de mellanmänniskliga relationer som utgör en människas liv. Och frågan är om det inte är just detta som händer när Badiou riktar sitt intresse enbart mot nådens universella struktur: Att han genar förbi ansvaret gentemot enskilda människor i partikulära situationer.

När Dietrich Bonhoeffer protesterade mot den lutherdom som predikar nåden på lagens bekostnad och kritiserade den för att därigenom saluföra "billig nåd", var det precis genandet förbi ansvaret inför medmänniskan som han vände sig emot. Billig nåd, menar Bonhoeffer, är nåd som rättfärdiggör synden, den nåd som får oss att tro att vi på grund av nådens karaktär som ovillkorad gåva inte behöver bry oss om det lidande och den synd som vi konkret med våra kroppar oundvikligen är invecklade i. Billig nåd är

129 Kristen antinomianism utgår från läran om att tro på Kristus befriar kristna från skyldigheten att iaktta den moraliska lagen som anges i gamla Testamentet. I protestantisk tradition har det funnits en tendens att radikalt kontrastera nåden mot alla former av lag. Ett exempel är hur den lutherska tankefiguren "lagens andra bruk" har gett upphov till en föreställning om lagen som helt omöjlig att leva upp till och som gör att vi störtas mot nåden. Det är detta drag som ekar hos Badiou.

130 Graebner 1899, 18.

”nåd utan efterföljelse”, eller annorlunda uttryckt – nåd *utan lag*.¹³¹ Och det är just detta att lagen inte ska förstås som ett tomt regelsystem utan som det språk som gör det möjligt att i varje situation fatta beslut som är kalibrerade just mot den partikulära situationen och de människor som är inblandade i den, som Badiou missar i sin läsning av lagen. Resultatet blir ett lagbegrepp som är både svartvitt och rudimentärt.

Jag återkommer senare till diskussionen om lagens förhållande till nåden, men innan jag gör det vill jag också dra ut några konsekvenser som lösgörandet från det partikulära också får för innehållet i det begrepp som Badiou använder analogt med nåd, nämligen för *sanningen*. Vad som står på spel för Badiou är att hitta en gemensam grund för sanningen, någonting som inte låser fast människor i mängder av olika ”sanningar” som sinsemellan är inkommensurabla och därför står i vägen för gemensamma visioner och gemensamt handlande. Diskussionen om sanning och rationalitet är nära förbunden med den här uppsatsens syfte. Frågan är bara om Badious sanningsbegrepp är hjälpsamt när det gäller att hitta en etisk grund för universellt och partikulärt. I uppsatsens inledning kritiserade jag utgångspunkterna för de universalistiska moralfilosofier¹³² som åtminstone i Sverige ofta anas bakom det offentliga samtalet eller debatten om etik. I samma kapitel påvisade jag också den syn på sanning och rationalitet som framkommer i bland annat Seyla Benhabibs kommunikativa universalism som ett teoretiskt grundantagande. Genom att kontrastera Badious sanningsbegrepp mot den uppfattning om sanning som presenteras av Derrida i *Lagens Kraft* och vid det transkriberade rundabordssamtal som ägde rum i Villanova 1997 och utgavs i boken *Deconstruction in a Nutshell*, skulle jag ytterligare vilja fördjupa och nyansera samtalet om sanning. Detta öppnar också för en kort men förhoppningsvis klargörande diskussion om förhållandet mellan nåd och lag.

3.8 Nåd, sanning och skillnad

Badiou vänder sig emot den relativisering av sanningen som han menar är ett resultat av de hermeneutiska traditioner som betonat språk, kultur och skillnad. Han vill istället forma ett universellt sanningsbegrepp vars universalism är oberoende av de skillnader som visserligen alltid existerar men som enligt honom inte har något essentiellt värde. För Derridas syn på sanningen är däremot skillnaden avgörande. I boken *Lagens kraft*

131 Bonhoeffer 1937, 30-32.

132 Exempelvis utilitarism och deontologi.

och i ett inspelat och transkriberat samtal med Derrida som ägde rum vid Villanovauniversitetet 1997, försöker Derrida förklara att det som under hela hans författarskap motiverat honom inte är (som vissa av hans kritiker har hävdad) att genom semantiskt avancerade diskussioner montera ned och relativisera begrepp som sanning och rättvisa. Snarare har hans strävan varit att visa hur vedertagna uppfattningar om sanningen alltid behöver revideras i kraft av en *sannare* sanning, hur den föreliggande rätten och rättvisan också alltid bär på orättvisor och därför ständigt måste ifrågasättas i kraft av en kommande, *mer rättvis* rättvisa. Etiken som ligger till grund för denna strävan hos Derrida bottenar i en djup och grundläggande respekt för skillnad som till syvende och sist handlar om relationen till den andra människan som *radikalt singular*, som absolut och oreducerbart *annan*. "Jag kan vända mig till den andra, adressera den andra bara i den mån jag inte kan ersätta henne".¹³³ Skillnaden mellan två partikulära människor är villkoret för att relation överhuvudtaget ska vara möjlig. Men denna radikala skillnad, denna singularitet, står hos Derrida inte i motsats till det universella. Själva handlingen att tala till någon, att vända sig till den andra är ett uttryck för någonting som kan kallas tillit och som i sig är universell:

This "trust me, I am speaking to you" is of the order of faith, a faith that cannot be reduced to a theoretical statement, to a determinative judgment; it is the opening of the address to the other." That is why this faith is absolutely universal. This attention to the singularity is not opposed to universality.¹³⁴

Derrida definierar själva grunden för filosofin som ett bejakande av den andras ankomst:

Jag måste bekräfta eller vända mig till den andre, för att ens kunna ställa en fråga. Frågans fält inrymmer hela filosofin, men det finns något som föregår detta, föregår det inte i en kronologisk eller logisk mening, något som förutsätts av frågandet och som är ett Ja!¹³⁵

133 Derrida 1997, 14.

134 Derrida 1997, 22.

135 Derrida 2005, 139.

Och han fortsätter: "För att kunna ställa en fråga till den andre, så måste man först och främst säga Ja! till denna situation, till den andres rop, till ropet på den andre".¹³⁶ Liksom Badiou talar Derrida om sanningen som en händelse, som en gåva och en nåd som bryter in med kraft att omvandla det innevarande. Men Derridas uppfattning om händelsen skiljer sig från Badious, eftersom det i händelsens (eller som Derrida oftare benämner den, "rättvisans") själva struktur finns inbyggt ett värnande om den andre, om skillnad. Detta skulle kunna uttryckas som att lag och nåd *möts* i Derridas syn på sanningen (genom hans rättvisebegrepp). Lagen eller rätten (*le droit* på franska) är tillfällig, den är historiskt och kulturellt betingad och förändras över tid. Men rättvisa är inte lag. "Justice is what gives us the impuls, the drive, or the movement to improve the law, that is, to deconstruct the law."¹³⁷ Utan ett rop på rättvisa skulle ingen motivation att förbättra rätten (lagen) finnas. Utan lag finns ingen rättvisa, men rättvisan kan inte reduceras till lagen, till ett givet system, till legalistiska strukturer. Rättvisa, säger Derrida, är *relationen till den andra*, och skillnad och avstånd är relationens förutsättning.¹³⁸ Att den andra alltid förblir absolut transcendent, absolut annan, innebär att vi aldrig kan känna den andra från insidan. I motsats till Badiou ser Derrida inte skillnad som ett hinder för universalitet utan som dess *premiss* (skillnaden, värnandet om den andra som annan är villkoret för relationen till den andra överhuvudtaget). Så medan Badious sanningshändelse, som dragit sig loss från alla religiösa, historiska och kulturella identiteter och all skillnad kommer från *intet*, anländer Derridas händelse alltid och endast i kraft av den *andras ankomst*.

Badiou hittar strukturen för sitt universella sanningsbegrepp i Paulus specifikt kristna nådeteologi. Men eftersom Badiou inte är intresserad av *innehållet* i paulinsk nådeteologi – berättelsen om Jesu Kristi liv, död, uppståndelse och återkomst – utan endast av nådebegreppets *struktur*, avvisar han detta specifika trosinnehåll till förmån för en universell sanningshändelse som överskrider alla skillnader och skapar subjektet. Men hur ska denna aprioriska sanning som skrivits fri från all kontext och allt språk kännas igen som just *sanning*? I sin iver att forma ett universellt sanningsbegrepp som inte kan bemäktigas av någon partikulär identitet grundlägger Badiou visserligen en universalism, men en universalism som verkar tom på innehåll. Utifrån en epistemologi

136 Derrida 2005, 139.

137 Derrida 1997, 16.

138 Derrida 1997, 17.

där förnuft och sanning ses som storheter som framförhandlats (och framförhandlas) genom en dialog mellan partikulära subjekt i historien, är det svårt att godta Badiou's idealistiska sanningsbegrepp som ett tillfredsställande alternativ. Den händelsens sanning som Badiou argumenterar för blir lika frånkopplad från det kroppsliga, historiska och situationsbundna som de moralfilosofiska kontraktsteorier som ifrågasattes i uppsatsens inledning.

3.9 Nåden som hoppet och löftet om det kommande

I Badiou's Paulustolkning ställs nåden mot lagen, men detta är inte det enda sättet att filosofiskt betrakta relationen mellan nåd och lag. Även Derrida behandlar frågan om lagens och nådens (händelsens) struktur, och bidrar i en diskussion om "messiansim" och "messianicitet" med ett alternativt perspektiv på det strukturella förhållandet mellan lag och nåd. I denna diskussion representerar messianism de partikulära religionernas hopp om det kommande, deras eskatologier (för att tala med en kristen terminologi) medan messianicitet står för den universella struktur som inte kan knytas till en partikulär religion.¹³⁹ Denna struktur består i den tillit, det hopp och den tro det enligt Derrida innebär att överhuvudtaget rikta sig till en annan människa. Att tala till någon är att lova någonting, det är att *lova att berätta sanningen*. Även om jag ljuger, menar Derrida, är villkoret för min lögn att jag lovar dig att berätta sanningen. Löftet är med andra ord inte en talhandling bland många andra, utan varje talhandling är i sig själv ett löfte. Så snart en människa riktar sig till den andra, så snart hon är öppen inför framtiden, så snart hon väntar och hoppas på någonting som ska komma, är detta en öppning för en erfarenhet av någonting helt nytt. Rättvisa och fred har att göra med detta kommande av den andra, med löftet. Rättvisan (som är universell) kan inte existera utan rätten som kommer till uttryck i våra partikulära demokratiska inrättningar och i institutionaliserad lag, eftersom det är denna rätt som gör rättvisan synlig. Samtidigt kan rätten aldrig slutgiltigt eller uttömmande inrymma eller formulera rättvisan som alltid är *mer rätt*, rättvisare än den innevarande rätten. Rätten, eller lagen, måste därför så att säga alltid dekonstrueras i kraft av hoppet om en ännu rättvisare rätt. Den löftets universella struktur som består i förväntan inför framtiden och det

¹³⁹ Begreppet eskatologi är inte rakt av tillämpbart på Derrida som ju kommer ur en judisk kontext, men inte desto mindre ligger Jones eskatologi i flera avseenden nära Derridas messianism; också hos Jones knyts det universella till hoppet om det ännu inte realiserade och också hos Jones blir detta hopp till en politisk resurs i det innevarande.

faktum att denna förväntan har att göra med rättvisa, är vad Derrida kallar för den messianska strukturen.¹⁴⁰ Så fort det universella, löftet (eller *det kommande*) knyts till ett partikulärt trosinnehåll, reduceras messianiciteten emellertid till messianism; löftets universella struktur begränsas till en specifik traditions föreställningar. En sådan förskjutning innebär att en trosgemenskap rättfärdigas som utvald gentemot en annan och får därför allvarliga politiska konsekvenser.

Så långt verkar det som att universellt och partikulärt, lag och nåd hålls isär även av Derrida och frågan är om inte också detta blir väl idealistiskt. Är det inte i själva verket så att den universella strukturen för löftet, för messianiciteten, blir begriplig just för att den växt fram ur partikulära traditioners messianismer? Att messianismerna, de specifika berättelserna kopplade till människors konkreta erfarenheter är det som ger messianiciteten innehåll? Derrida verkar själv vara inne på ett sådant spår. Han medger att han står och väger mellan å ena sidan tanken att messianicitetens struktur är universell och att det utifrån denna grund "utan grund" har skett partikulära messianska uppenbarelser i judendomen, kristendomen etc. och å andra sidan tanken att uppenbarelsernas partikulära händelser (den judiska, kristna, islamska, osv.) har varit absoluta oreducerbara händelser utifrån vilka en messiansk struktur kunnat *avtäckas*. Detta innebär att vi inte skulle veta vad messianicitet vore utan messianismer, utan de partikulära berättelser om händelser som uppstått i tid och rum.¹⁴¹ Att Derrida valt namnet messianicitet vittnar om hans tveksamhet inför att klippa banden till det partikulära, till messianismen. Denna senare tolkning är intressant för mitt resonemang eftersom Derrida här pekar på att öppenheten för händelsen, för nåden, alltid har en specifik *plats*, ett språk och en kontext. Eller uttryckt på ett annat sätt – att (namnet för) det universella alltid kommer från det partikulära.

140 Derrida 1997, 23.

141 Derrida 1997, 24.

3.10 Sammanfattning

Badiou's bok om Paulus utgör ett mycket intressant exempel på hur nåden har plockats upp och använts samhällsanalytiskt, som en resurs för ett politiskt argument. Och Badiou's samhällsanalys har bäring – den betoning på skillnad och partikularitet som under nittioalet och början på tjugohundratalet känts så relevant, har resulterat i en uppdelning i identiteter som på nytt aktualiserat betydelsen hos det *universella* i det filosofiska och teologiska arvet. Jag har valt att använda mig av Badiou's text i den här uppsatsen dels för att han däri ser sådana stora etiska och politiska potentialer i nåden och dels för att han på ett intressant sätt pekar på nåden som det som ger oss möjlighet att komma loss ifrån de fastlåsningsprojekt som hindrar och står i vägen för ett gemensamt samtal om hur vi ska leva tillsammans. Inte desto mindre riskerar Badiou's projekt att utmynna i den typ av blind universalism som riskerar att göra våld på det partikulära. Detta beror dels på att Badiou, som influerats av Paulus och protestantisk nådeteologi, faller in i en förenklad och stereotyp syn på förhållandet mellan nåd och lag, dels på ett idealistiskt drag hos Badiou som lösgör nåden, sanningens händelse, från alla partikulära konkreta situationer. Här finns alltså problem som gör att hans nådebegrepp inte självklart hjälper oss att hitta en etisk hållning som förmår navigera mellan universellt och partikulärt: Sanningen riskerar att bli innehållslös och att drivas fram på enskilda människors bekostnad. Med hjälp av Derrida fördjupas diskussionen då dennes perspektiv bidrar med en syn på det universella som dels grundat i *den andra människans ankomst* och dels i *hoppet och längtan efter det kommande*, ännu inte helt förverkligade.

Kapitel 4 Nåden ur lagen

4.1 Inledning

Som kapitel tre visat bidrar Badiou och Derrida med relevanta och fördjupande filosofiska perspektiv på uppsatsens fråga. Den diskussion om universellt och partikulärt som dessa två sinsemellan så olika manliga filosofer kan erbjuda befinner sig dock på ett abstrakt och principiellt plan som i mångt och mycket saknar förankring i det kroppsliga och vardagsnära. Denna brist på *konkretion* gör att deras filosofier om nåden får svårt att utgöra en grund för en situationsetik. Här kan Jones och Mercedes teologier bidra med konkretion från två olika håll. Dels från ett *feministiskt*, som hindrar teologin om nåden från att gena förbi det kroppsliga och konkreta, och dels från ett *teologiskt*, som grundar diskussionen om nåden i tron på en levande Gud. Jones och Mercedes väcker med andra ord frågan vad det är att *leva* inkarnatoriskt. När jag nu i ljuset av diskussionen om Badiou och Derridas syn på lag och nåd återintroducerar Jones och Mercedes vill jag återknyta till uppsatsens fråga: Vad är det som gör att en nådeteologi kanske kan tjäna som teologisk grund för en etik som innehåller universella anspråk men samtidigt är kalibrerad mot det kroppsliga och situationsbundna? I följande avsnitt ger jag förslag på svar genom att undersöka hur nåden tolkad genom dessa två teologer kommer till uttryck genom *berättelsen* och *kroppen*. Genom att föra en diskussion kring dessa teman och väga dem mot ytterligare ett perspektiv, *tiden*, hoppas jag kunna visa hur det hos det nådebegrepp som kan utvinnas med hjälp av Jones och Mercedes kan finnas en utgångspunkt för en etik där sanning och rättvisa inte töms på innehåll samtidigt som skillnad och olikhet värnas.

4.2 Nåden som berättelse

När Badiou använder sig av Paulus nådebegrepp för att konstruera sin filosofiska trop om det universella går det att tolka som att han vill hitta en grund för en etik som inte tömmer sanningsbegreppet på innehåll genom att stänga in det och begränsa det till identitära gemenskaper. Hans hållning tydliggör och påminner om att etiken – även om den ska värna olikhet och skillnad – måste grundas i någon form av universalism som gör den till en giltig utgångspunkt och kan mana till gemensam handling för en vidare gemenskap än den som består av en exklusiv och utvald grupp. Här ger Badiou ett viktigt bidrag till uppsatsens diskussion väl värd att hålla i minnet. Men eftersom Badiou

samtidigt skriver sin sanningshändelse fri både från historisk kontext och innehåll blir det – som tidigare påtalat – svårt att förstå vad sanningen enligt Badiou är. Ett sanningsbegrepp som slitit sig loss från all kontext och all historia får svårt att bidra till en *situationsbunden* etik där frågan om rätt och fel kalibreras, omformuleras och framförhandlas i konkreta gemenskaper av verkliga människor. Inte heller kan Badiou nåd tillvarata några skillnader eftersom han skrivit sin universalism fri från all upptagenhet och bundenhet vid det partikulära. I Jones och Mercedes teologier ges nådebegreppet innehåll genom de *berättelser* som visar vad nåden är. När Jones skriver att kristen dogmatik ”mejslar fram lärosatser som blir till linser genom vilka vi betraktar världen”¹⁴² är detta ett uttryck för hur kristna *förstår livet* i samspel med och genom den kristna berättelsen. Nåden förstås genom de berättelser som gör och har gjort nåden synlig i verkliga människors liv. När människans liv sätts i relation till berättelsen om nåden som den möter henne i lärosatserna helgelse och rättfärdiggörelse, kan hon förstå sig som omvandlad och befriad till att leva ett liv präglad av och inbegripet i dessa berättelser om nåd. Annorlunda uttryckt – till ett liv enligt Guds *lag*. När Jones använder begreppet *adornment* som en bild för helgelsen tydliggörs just detta. Genom att tolka och förstå sitt liv som indraget i den kristna berättelsen om nåd ikläds människan en identitet som djupast sett är formad av Guds fritt utgivna nåd, som är kärlek. Vad denna kärlek är förstår kristna just genom evangeliets berättelse och berättelser om hur Guds nåd fortlöpande är verksam i vanliga, historiskt situerade och bristfälliga människors liv. *Vad det universella är uttrycks genom en teologi som kommunicerar hur detta universella är kalibrerat mot den enskilda människan.* Jones rekonstruktion av bilden av treenigheten för att möta upp sin väns erfarenhet av reproduktiv förlust, är just ett sådant exempel. En etik som ska värna obestämbarhet och skillnad är beroende av *inlevelse*, och berättelser om hur andra människor har det grundlägger empati och inlevelseförmåga. Den nåd som träder fram och blir synlig i berättelsen om den andra människan där hon befinner sig, är därför alltid knuten till det partikulära och situationsbundna. Jones berättar om sin vän Wendy och mejslar fram konturerna för hur nåden kommer nära just henne som konkret och utsatt kropp, i den situation hon befinner sig och grundar nåden i kristen tradition och teologi samtidigt som den varsamt anpassas mot Wendys specifika situation. Nåden (eller ”sanningens händelse”

142 se sid 14.

för att parafrasera Badiou) blir varken till en lösryckt opersonlig princip *eller* relativistisk och utan grund, eftersom den framträder i den berättelse (och de berättelser) som visar vad kärlek är. Och här, i de konkreta berättelserna om människor som upplever sina kroppar som utsatta måste också samtalet om etiken ta sin utgångspunkt. En etik som enbart rör sig på ett principiellt plan gör det möjligt att – i etikens namn – gena förbi de faktiska människor som varje tillämpning trots allt handlar om.

Ett nådebegrepp som är förankrat i och informerat av en teologi som får sitt innehåll genom berättelser om hur nåden möter, påverkar och blir en del av människors liv kan till skillnad från ett nådebegrepp som informeras av en teologisk figur också peka ut en kurs för en praktik. Berättelsen om livet som relaterat till en Gud som vill att människan ska leva ett liv i kärleksfulla och upprättade relationer, som har ett frälsningsmål med människan, fyller därför etiken med en *riktning*. Hos Mercedes synliggörs detta genom berättelserna om Kristus som är den sanna människan som genom sina kärleksfulla och helande handlingar som *doula* visar människan vad nåden är och hur ett liv i nåd gestaltas. Det är berättelsen om nåden som fyller den med innehåll, genom berättelsen om nåden kan människan kan förstå uppgiften och meningen med sitt liv som medarbetare, *doula*, till Gud.

Nåden och kroppen

Om Badiou's universalism dragits loss från all tradition, kontext och historia och därför utmynnar i en idealism som dels är tom på innehåll och dels riskerar att drivas igenom på enskilda människors bekostnad, fördjupas diskussionen om lag och nåd hos Derrida då han hävdar det universella som grundat i den andra människans ankomst. Här finns en lyhördhet inför den andra och inför skillnad som bättre svarar mot uppsatsens fråga. Men trots att Derrida härleder det universella till ropet från den andra, förankrar han inte diskussionen om lag och nåd i det verkligt konkreta, utan rör sig snarare på ett filosofiskt abstrakt och juridiskt institutionellt plan. Frågan är därför om inte också Derridas lagbegrepp blir icke-konkret och idealistiskt – utan *kropp*.¹⁴³ En etik som ska balansera universellt och partikulärt så att sanning och rättvisa inte töms på innehåll samtidigt som skillnader och värnas, borde vara hjälpt av Derridas trop om rättvisan –

143 där kropp som teologisk metafor både syftar på konkreta mänskliga kroppar och på kyrkan, dvs. gemenskaper av kroppar.

den överskrider rätten och pekar an mot en större rättvisa i kraft av den andras människans ankomst. Men då måste denna andra vara en människa av kött och blod, en *reell* snarare än en *principiell* annan. Medan lagen hos Derrida är kopplad till institutioner och *idén* om den andra, bidrar Jones och Mercedes med en helt annan typ av konkretion, och de gör det genom att borra sig ner i det kroppsliga och situationsbundna; i det historiska. Här är mötet med nåden mötet med en inkarnerad Gud som blivit mänsklig kropp. I och genom Jesus Kristus som är sann Gud och sann människa, visar Gud att Gud är närvarande i allt som kännetecknar mänskligt liv. Nådens inkarnation är en sårad, utsatt och lidande mänsklig kropp, och det är här universalismen i Jones och Mercedes nådeteologier landar: I den allmänmänskliga erfarenheten av att vara sårbar och utsatt. Genom inkarnationen kan människan förstå att nåden omfattar henne just som den konkreta, bristfälliga och sårbara kropp som hon är. Nådens händelse kan därför aldrig vara en nåd som bryter in på lagens bekostnad. Mercedes talar istället uttryckligen om Kristus som *inkarnerad lag*. Nåden är nåd just för att den *inte* är en idealistisk princip som drar loss människan från hennes kroppsliga förutsättningar. Den möter henne istället precis där dessa förutsättningar gjort henne oförmögen att leva ett liv i gensvar på denna kärlek. Mötet med Kristus som på korset lider och blir tillintetgjord men fortfarande är förhårligad, sann människa och sann Gud, gör att människan mitt i sin kroppsliga utsatthet och sina tillkortakommanden kan förstå sig som älskad och upprättad. Nåden är kroppsligt situerad eftersom det är mötet med den korsfäste Kristus som *människa* som uppenbarar nåden och inkarnationen. Att Gud blivit människa för att på korset dela människans samtliga villkor är med andra ord nådens förutsättning. När Jones beskriver helgelse som *adornment*, beskriver hon hur människan blir iklädd en berättelse där hon är indragen i Guds nåd. Omvänt gäller att nåden inte kan ta form i världen utan den konkreta kropp som ikläds nåden och som spelar upp den. Nådens yttersta konkretion är med andra ord för Jones och Mercedes den mänskliga kroppen och de gemenskaper av mänskliga kroppar som tillsammans utgör kyrkan – Kristi kropp inkarnerad i världen.

Till skillnad från filosoferna Badiou och Derrida som använder sig av kristendomens nåd och judendomens messianicitet som filosofiska strukturer för sitt tänkande men är ointresserade av innehållet som vidhäftar begreppen i respektive partikulär religiös kontext, grundas Mercedes och Jones teologi *i tron* på en inkarnerad Gud. Den här brytningen mellan teologerna och filosoferna är intressant: Vad gör ett tänkande som

utgår från, och botten i, tron på en Gud som blivit människa, dött och uppstått och ska komma åter, med hela diskussionen om det universella och partikulära, det abstrakta och konkreta, ja för själva diskussionen om etiken? En konsekvens av en sådan teologisk utgångspunkt är just detta att frågan om etiken inte är en helt och hållet immanent angelägenhet utan ständigt vetter mot det transcendenta. Hos Jones och Mercedes finns en aspekt av nåden som går bortom och utanför mötet med den andra *människan*, nämligen mötet med Gud. Kristus på korset är inte bara sann människa utan också *sann Gud*. Att mötet med den andra som platsen där nåden uppenbaras i Jones och Mercedes kristna nådeteologi utvidgats till mötet med Gud bortom människan, innebär att även den som står utanför alla mänskliga relationer också är föremål för nåd och kärlek. Men tron på en inkarnerad Gud får också *antropologiska* konsekvenser som är av vikt för en situationsbunden etik. Gud har skapat världen till sin avbild och återfinns i hela skapelsen som därför är ovärderlig och helig. Detta innebär att varje enskild människa enligt ett sådant wingrenskt skapelseteologiskt perspektiv är en omistlig och okränkbar gudaavbild. Tolkad på det sättet omöjliggör tron på en inkarnerad Gud en etik som spelas ut på enskilda människors bekostnad.

4.3 Nåden och tiden

Genom att introducera det judiskt messianska temat i diskussionen om rätt och rättvisa, nåd och lag, för Derrida in *tiden* som ytterligare en resurs i samtalet. Som jag tidigare nämnt finns hos Derrida i nådens struktur inbyggt ett värnande om den andra. Där lagen är tillfällig, historiskt betingad och föränderlig, är rättvisan det rop från den andra som hela tiden driver oss att formulera en rättvisare rätt, en mer *nåderik* lag. Utan rätt finns ingen rättvisa, utan lag finns ingen nåd, men nåden kan inte reduceras till lagen eftersom rättvisan aldrig blir helt förverkligad i *den här tiden*. Derrida pekar på hur rätten som uppenbaras av våra tillfälliga samhällskontrakt och juridiska institutioner informerar rättvisan som ändå aldrig är helt realiserad utan drivs framåt av hopp och av längtan som utmynnar i ett oavslutat sökande efter en rättvisare rättvisa, en sannare sanning. Derridas poäng är att det universella härbärgeras av löftet och hoppet om det kommande. Frågan är bara vilka etiska potentialer en sådan tankefigur i realiteten rymmer. Riskerar inte uppehållandet vid väntan på det kommande i själva verket att leda till brist på initiativ? En sådan kritik har riktats mot Derrida från den grupp av

politiska tänkare där Badiou ingår – att en trop om det kommande som aldrig kommer har resignerat inför den rådande ordningen och därför saknar all förändringspotential. Kritiken visar på en styrka i Badious nådebegrepp. Här finns ett slags imperativ – en betoning på en universalism befriad från de identitära gemenskaper som utmynnar i separata elitistiska projekt för att istället få till stånd samverkan som kan leda till förändring, inte i det kommande utan här och nu. Men då Badiou lånar *strukturen* för Paulus teologi om nåden men lämnar dess *innehåll* därhän vill jag fylla tomrummet i Badious nådebegrepp med den universalism som impliceras av Jones och Mercedes nådeteologier och som får sitt innehåll i och genom de konkreta berättelser och den konkreta kropp som inkarnerar nåden i mänskliga liv och relationer. Genom mötet med dessa berättelser och denna kropp som visar vad nåden kan vara, ges mandat och möjlighet att handla – en riktning pekats ut för ett handlande som leder till förändring samtidigt som öppningen mot det kommande – mot det oväntade och den andra – består. Detta beror på att det i de nådeteologier som Jones och Mercedes uttrycker finns ett spänningsförhållande mellan de eskatologier som impliceras av läran om rättfärdiggörelse och läran om helgelse. I rättfärdiggörelseläran betonas hur nåden oväntat och plötsligt bryter in i människans liv och omvandlar hennes subjekt så att hon förstår att berättelserna om nåden också har med hennes liv att göra. Rättfärdiggörelsen befriar människan till att tro att helgelsen gäller också henne, trots hennes misslyckanden och hennes synd. Mercedes fokuserar samma oväntade gåvoaspekt av kärleken när hon beskriver hur människan oförtjänt och utan egen förskyllan plötsligt får möta den korsfäste Kristus. Här framträder en eskatologi som redan är realiserad. Människan är redan räddad, hon har fått en del i Kristus och är mitt i sin kroppslighet och partikularitet och mänsklighet redan förhärligad genom honom. Om detta perspektiv på nåden som en realiserad händelse som brutit in och gjorts verksam i den kristna människans liv betonas på lagens bekostnad, löper nåden risk att bli så lösryckt från de omständigheter som faktiskt utgör vår verklighet, att det blir svårt att förstå vad den egentligen innebär. Uttryckt annorlunda, bristen på konkretion gör det svårt att förstå vad nåden betyder i faktiska situationer för historiska och kroppsligt situerade subjekt. Det är i detta dike Badious nådebegrepp hamnar när han i likhet med viss protestantisk tradition ställer lagen mot nåden (på ett sätt som avslöjar honom som mer "kristen" än han kanske själv tror sig vara). Helgelse läran synliggör en annan tidsaspekt där eskatologin framträder som ännu inte realiserad. Här överskrider inte nådens

händelse tiden och rummet, utan uppenbarar sig i en icke-avslutad ständigt pågående process. Genom lagen som förstås genom berättelser om Guds partikulära handlande med sitt folk i historien och berättelsen om och mötet med den korsfäste och uppståndne Kristus uppenbaras nåden (den inkarnerade Kristus) i människans liv *över tid*. Samtidigt som nåden är uppenbarad befinner den sig – för att tala med Derrida – i det kommande; dess eskatologi är uppskjuten; realiserad och ännu inte realiserad. Att nåden ligger i det kommande innebär inte att handlande är omöjligt, det påminner istället om att det vi själva förmår och kan veta inte är fullkomligt, om att vi varken förmår bestämma eller förverkliga ”händelsens sanning en gång för alla”.

Denna ännu-inte-realiserade eskatologi återknyter också till Jones kunskapssyn, eftersom hennes epistemologiska realism är präglad av en kritisk konstruktivism som påminner om att nåden (som är universell) inte uttömmande och slutgiltigt kan formuleras i den här tiden. Lagen *förkroppsligar* nåden men *uttömmar* den ändå inte, eftersom den ständigt sträcker sig bortom det uppenbarade – mot det ännu inte realiserade. Dessa två aspekter hos det universella – att det uppenbaras genom lagen men inte helt, och delvis ligger framför oss som ännu inte realiserat – hör ihop. Detta kanske skulle kunna uttryckas som att det universella som skymtar i Jones och Mercedes nådebegrepp mer är en fråga om eskatologi, hopp och längtan än om kunskap och sanning. Samtidigt bottenar den kunskapssyn som jag antagit som en utgångspunkt just i uppfattningen om kunskap och rationalitet som ständigt framförhandlat i konkreta gemenskaper av verkliga kroppar i tiden och rummet. Den kommunikativa universalism som i kapitel ett presenteras genom Benhabib uttrycker just detta. Nådebegreppet härlett från Jones och Mercedes både fördjupar och berikar därför Benhabibs rent etiska begrepp. Det är i tiden och rummet och kroppen som de berättelser som formar meningssammanhangen genom vilka människan tolkar sitt liv blir till. Och dessa kroppsligt och historiskt situerade meningssammanhang är det som utgör lagen, konkretionen i varje enskilt liv. Enligt ett sådant nådebegrepp är lagen som uppenbarar nåden just det finmaskiga nät av faktiska konkreta relationer genom och i vilka vi lever, det språk och de berättelser som väver in våra liv i ett sammanhang och därigenom informerar vår etik. Lagen är en relationell angelägenhet.¹⁴⁴ Nåden kan aldrig frikopplas

144 Något som kanske tydligast uttrycks i Jesusordet: ”Du skall älska Herren, din Gud, med hela ditt hjärta och med hela din själ och med hela ditt förstånd. Detta är det största och första budet. [...] Du skall älska din nästa som dig själv. På dessa båda bud vilar hela lagen och profeterna.” Värt att notera är att detta perspektiv på lagen inte är unikt kristet, utan med största sannolikhet tillbaka på

ifrån lagen eftersom den träder fram i konkreta möten. Den får sitt innehåll av de partikulära berättelser som i varje sammanhang pekar på vad det universella är, men behåller samtidigt sin ödmjukhet och öppenhet, eftersom den slutgiltiga formuleringen av detta universella alltid ligger i framtiden. En sådan universalism betonar hoppet om det kommande, samtidigt som den pekar ut riktningen för hur ett handlande som öppnar sig mot denna framtid kan se ut.

Berättelserna, ja själva språket, innehåller öppningar mot det som ännu inte är formulerat, mot någonting ännu utsagt, o-tänkt, mot rättvisan som ännu inte är förverkligad, mot löftet, mot hoppet – mot nåden. Språket som talas, lagen som levs, måste därför vara sådant och sådan att det kommande och oväntade tillåts bryta in. Det har betydelse huruvida det i lagen – i språket och berättelserna som utgör vår verklighetsförståelse – finns utrymme för ropet från den andra, för det partikulära. Här framträder en eskatologisk universalism som sträcker sig mot en inte ännu realiserad framtid och som inte heller förbiser eller genar förbi det partikulära, eftersom det är i meningssammanhang som utgörs av konkreta kroppar som språket som inrymmer öppningar mot det universella har sin grund och får sin betydelse. Samtidigt blir en sådan universalism inte inlåst i det partikulära, eftersom den är präglad av en konstruktivism som gör en poäng av att inget språk (som ju alltid är situerat i tiden och rummet) fullständigt och slutgiltigt kan formulera det universella. Med nådens berättelser tolkade som berättelser om vad nåd *kan* vara, snarare än vad nåden en gång för alla *är*, framträder en universalism som hävdar en grund för sina påståenden men samtidigt är tentativ; öppen mot det främmande och oväntade.

4.4 Sammanfattning

Strukturen för nådens, eller händelsens, relation till lagen tar sig olika uttryck hos Badiou, Derrida och Jones och Mercedes. Till skillnad från Badiou's nåd som kommer ur intet – och därför motiverar en etik som riskerar att köra över det partikulära i sitt förverkligande av sanningen – motiveras Derridas händelse av den andra människans ankomst. Nåden som förankrad i den andras ankomst genljuder i det nådebegrepp som

antik judendom och på rabbinen Hillel som ska ha sagt: "Gör icke mot din nästa vad du själv hatar. Detta är hela lagen. Resten är kommentarer." Det kan inte bli mer än en randanmärkning i den här uppsatsen, men det är intressant att notera att ett judiskt perspektiv på lagen sammanfaller med det berömda Jesusord som genom kristen och i synnerhet protestantisk historia använts för att i polemik mot den judiska traditionen ställa upp nåden som lagens motsats.

kan utvinnas ur Jones och Mercedes. Men medan Derrida undandrar sin händelse alla specifika religioner och trossystem, alla messianismer, så är händelsen som den kommer till uttryck hos Jones och Mercedes förankrad i sin specifika religiösa kontext. Det är detta som ger den dess innehåll och konkretion.¹⁴⁵ Det universella som är etikens grund förmedlas hos Jones och Mercedes *genom lagen*, men inte lagen förstådd som legalistiska påbud knutna till en exklusiv gemenskap, utan som alla de ramar och riktlinjer som vid varje ögonblick påbjuder oss att tillvarata mötet med den andra – ramar och riktlinjer som förändras och anpassas över tid. Berättelsen om nåden inkarnerad som Kristus och om livet som relaterat till en Gud som vill att människan ska leva ett liv i kärleksfulla relationer och har ett frälsningsmål med människan, fyller etiken med en riktning. I en sådan nådeteologi är den kroppsliga erfarenheten av lidande universell – på korset är Gud genom nåd närvarande i varje enskild lidande och sårbar kropp. Den universalism som kan dras ut från Jones och Mercedes teologier om nåden har också eskatologiska drag, och den har det på två olika plan: ett ontologiskt och ett epistemologiskt. Ontologiskt för att nådens händelse på en och samma gång är *förverkligad* här och nu genom rättfärdiggörelse, och *kommande* genom helgelsen som sträcker sig mot framtiden med löftet om ett liv fullkomnat av nåd. Epistemologiskt för att detta universella (identiteten i Kristus) inte är och inte kan definieras på ett slutgiltigt sätt i vår ändliga och bristfälliga värld, utan alltid återstår att utifrån varje kultur kropp och kontext formulera.

145 Även om Derrida också själv frågar sig om den messianska strukturen inte i någon mån alltid beroende av den messianism som uppenbarar den.

Kapitel 5 Avslutning

5.1 Slutsatser och avslutande reflektion

I inledningen sammanfattade jag tre diskussioner som motiverat uppsatsens syfte och frågeställning. Diskussionen om nåden som trumfar lagen, en moralfilosofisk diskussion om åtkomsten av en neutral utgångspunkt för etiska bedömningar och den samhällsdebatt som vid ett tillfälle kom att utmynna i ett politiskt beslut där den princip om allas rätt till jämlik behandling vann företräde över en minoritetsgrupps särintressen. Min ansats var att utifrån en analys av filosofiska och teologiska diskurser om nåden artikulera en nådeteologi, och utifrån denna teckna en grund för en etik där universella anspråk och lyhördhet inför det partikulära balanseras, så att begrepp som rättvisa och sanning inte töms på innehåll, samtidigt som skillnad och obestämbarhet värnas. I uppsatsens inledningskapitel skrev jag också att jag metodologiskt skulle röra mig på två nivåer. På den första nivån avsåg jag att undersöka hur de valda texterna balanserar universellt och partikulärt, för att utifrån dessa diskussioner skriva fram en teologi om nåden som skulle kunna ligga till grund för en situationsetik. På den andra nivån sökte jag att hitta resurser för att tala om universellt och partikulärt på ett sätt som har bärighet även utanför den protestantiska diskurs utifrån vilken denna nådeteologi huvudsakligen formulerats.

Jag menar att det nådebegrepp som mejslats fram ur dialogen med mina samtalspartners i den här uppsatsen har goda möjligheter att bidra med en teologisk grund för en kommunikativ situationsetik. Nåden framträder som universellt given, ovillkorad gåva. Den uppenbaras i alla de berättelser som försöker sätta ord på erfarenheter av nåd, och i mötet med en inkarnerad Gud som blivit sann människa och som genom sitt liv visar på nåden som en helt och hållet relationell angelägenhet. Nåden tar form i den sanna människan som är Kristus men också i Kristi kropp inkarnerad i världen; i och genom den mänskliga sårbara kroppen och de gemenskaper av mänskliga kroppar som också utgör kyrkan och hela Guds skapelse. Tron på en Gud som genom inkarnationen är delaktig i hela sin skapelse leder till en antropologi där varje enskild människa är oersättlig och kan inte ligga till grund för en etik där abstrakta principer överordnas det kroppsliga och konkreta. En etik som tar sin utgångspunkt i den kroppsliga erfarenheten av att vara sårbar betyder att den, även om den kan guidas av principer (som exempelvis tron på varje människa som oreducerbar, eller mänskliga

rättigheter) alltid *äger rum* i mötet mellan människor. När det gäller det reella mötet med den andra finns ingen neutralitet att tillgå eftersom vi är inblandade med våra egna sårbara kroppar. Medan samtalet om etik, som uppsatsens syfte hänvisar till, i viss mån alltid sker på ett abstrakt och principiellt plan utspelar sig den etikens *praktik* som är förankrad i den teologi om nåden jag försökt dra upp linjerna för, alltid i konkreta mellanmänniska relationer. En sådan etik är kommunikativ och situationsbunden, eftersom den alltid äger rum mellan subjekt; den är nedsänkt i det kroppsliga och konkreta, och det är här samtalet om etiken måste ta sin utgångspunkt. Detta fråntar inte etiken dess möjlighet att inrymma universella anspråk, men vad sådana anspråk eller principer *innebär*, måste prövas i varje situation. Det är här som situationens sanning, för att parafrasera Badiou, avgörs. Tillämpat på diskussionen om badtider innebär det att de principer om jämlikhet och likabehandling som ligger till grund för politiskt beslutsfattande inte avvisas, men att de i varje enskild sakfråga måste kalibreras mot de faktiska erfarenheter och perspektiv som träder fram i de berättelser som berättas av de människor beslutet gäller. Ett sådant förfaringssätt är både grannliga och riskabelt och kommer aldrig att landa i ovedersägliga och entydiga resultat.

I den nådeteologi vars konturer jag skisserat är nåden inte lagens motsats utan *uppenbarad genom lagen*, genom en icke-avslutad ständigt pågående process som spelas upp av faktiska kroppar i det konkreta livet i konkreta relationer och stäcker sig över tid mot det kommande, det som ännu inte är förverkligat. En sådan eskatologisk universalism fyller etiken med innehåll och riktning samtidigt som den undviker att reducera sanningen till det redan kända. Den är därmed öppen för det obestämbara, och för skillnad. I denna nådeteologi uppenbaras det universella i alla de berättelser om mötet med inkarnerad nåd som berättats och berättas av partikulära människor i tiden och rummet. Samtidigt låter den sig inte fastställas eller definieras på ett slutgiltigt sätt i vår ändliga och bristfälliga värld utan återstår alltid att utifrån varje särskild kultur, kropp och kontext, formulera. Detta skulle kunna uttryckas som att det universella (kärleken från Gud) både *överskrider* och *sitter fast* i det partikulära. Badiou och även i viss mån Derrida drar loss nådens struktur från dess innehåll i försök att utvinna en universalism som inte fastnar i eller bemäktigas av exklusiva identitära gemenskaper. På ett klassiskt västerländskt filosofiskt (och manligt?) manér är ansatsen att grundlägga förutsättningarna för en etik på ett principiellt och generellt plan för att tillskriva den

universell giltighet. Här finns paralleller till den svenska moralfilosofins pliktetiska och konsekventalistiska utgångspunkter, även om Derridas och Badiou's resonemang är mer subtila. I min läsning av Jones och Mercedes teologiska feministiska perspektiv på nåden framträder en grund för etiken som får sin betydelse inom ett partikulärt meningssystem – det kristna, och vars teologier dessutom drar ner frågan om etiken till det konkreta, kroppsliga och situationsbundna, i en rörelse som går tvärtemot filosofernas abstraktion. *Diskussionen om nåden som den utkristalliserat sig genom uppsatsen bidrar utifrån sin specifika diskurs med en grund och en riktning för etiken samtidigt som den öppnar upp den för det partikulära genom sin betoning av det situationsbundna, kroppsliga och hoppet om det kommande.*

Badiou skulle troligtvis anklaga en sådant teologiskt försök att grundlägga etiken för att begränsa sanningen till en exklusiv gemenskap. Men alla försök att säga någonting sant eller universellt sker på ett språk som har ett ursprung i och fått sin betydelse i och av ett partikulärt sammanhang. Detta gäller för såväl litteraturen och konstens språk som för vetenskapens och religionens – allt språk som försöker komma åt det universella eller säga något om det universella är grundat i det partikulära. Detta menar jag – och här vill jag återknyta till uppsatsens andra metodologiska nivå – innebär att ett språk eller en berättelse kan fungera livstydande utanför det meningssammanhang inom vilken det från början fått sin betydelse. Det perspektiv på lag och nåd som presenterats här och som huvudsakligen är grundat inom en kristen protestantisk diskurs är därför inte slutet och exklivistiskt, utan öppet att kritisera, tänka vidare kring och använda sig av även för den som själv inte har en betongstark tro, eller som för den delen befinner sig inom ett annat, i grunden inkommensurabelt, meningssammanhang. Ur det fördjupade samtalet om nåden framträder en eskatologisk universalism som präglas av hoppet om det kommande och härur växer möjligheten att tala om sanning och rättvisa på ett sätt som gör utrymme för obestämbarhet och skillnad, för det vi hittills inte kan veta, utan att begreppen töms på innehåll. Förutom att motivera en etik bidrar en sådan teologi om nåden också till en kunskapsteori där en sådan konstruktivism kan bli en meningsfull och kreativ utgångspunkt snarare än att markera en slutpunkt för samtalet om sanning,

Litteratur

Badiou, Alain. 2003. *Saint Paul – The Foundation of Universalism*. Stanford: Stanford.

Bernstein, Richard. 1983. *Bortom Objektivism och relativism*. Göteborg: Röda Bokförlaget.

Bonhoeffer, Dietrich. 1937. *Efterföljelse*. Örebro: Cordia.

Derrida, Jacques et. al. 1997. "The Villanova roundtable: A Conversation with Jacques Derrida." I *Deconstruction in a Nutshell: a Conversation with Jacques Derrida/ edited with a commentary by John D. Caputo*, red. John D. Caputo, 3-28. New York: Fordham University Press.

Derrida, Jacques. 2005. *Lagens kraft*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings bokförlag Symposion.

Foucault, Michael. 2011. *Vetandets Arkeologi*. Lund: Arkiv förlag.

Gerle, Elisabeth. 2015. *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*. Stockholm: Verbum.

Spivak, Gaya Chaktavorty. 1988. "Subaltern Studies: Deconstructing Historiography" I *Selected Subaltern Studies*, red. Guha, Ranajit & Gaya Chakravorty Spivak, 3-37. Oxford: Oxford University press.

Grantén, Eva-Lotta. 2003. "Urkristet etos och Kristen kärleksetik." *Svensk Teologisk Kvartalstidskrift* 79 (1): 13–15.

Graebner, Augustus Lawrence. 1899. "Antinomianism." *Lutheran Encyclopedia*. New York: Scribner.

Grau, Marion. 2014. *Refiguring Theological Hermeneutics: Hermes, Trickster, Fool*. New York: Palgrave Macmillan.

Jansdotter Samuelsson, Maria & Johanna Gustafsson Lundberg & Annika Borg. 2011. *Kön, Teologi & Etik – En introduktion*. Lund: Libris.

Jeanrond, Werner. 2011. *Kärlekens teologi*. Stockholm: Verbum.

Jones, Serene. & Paul Lakeland, red. 2005. *Constructive Theology – A Contemporary Approach to Classical Themes*, Minneapolis: Fortress Press.

- Jones, Serene. 2000. *Feminist Theory and Christian Theology: Cartographies of Grace*. Minneapolis: Fortress Press.
- Jones, Serene. 2002. "Graced Practices: Excellence and Freedom in the Christian life". Edited by Miroslav Volf and Dorothy C. Bass, *Practicing Theology – Beliefs and Practices in Christian Life*. Cambridge: Eerdmans Publishing Co.
- Jones, Serene. 2009. *Trauma and Grace – Theology in a Ruptured World*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Jones, Serene. 2009. "Theological Reflections on Reproductive Loss". i Jones, Serene. 2009. *Trauma and Grace – Theology in a Ruptured World*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Mannermaa, Tuomo. 2005. *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Minneapolis: Fortress Press.
- Mercedes, Anna. 2010. "Who Are You? Christ and the Imperative of Subjectivity". Edited by Mary J. Streufert, *Transformative Lutheran Theologies : Feminist, Womanist, and Mujerista Perspectives*. Minneapolis: Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen. 1967. *Theology of Hope; on the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. New York: Harper and Row.
- Osignerad ledare. 2016. "Alice Bah Kuhnke har rätt om badtiderna." Expressen. 3 maj. <http://www.expressen.se/ledare/alice-bah-kuhnke-har-ratt-om-badtiderna/> (Hämtad 2017-11-03)
- Rothing, Åsa. 1998. *Sex, Könn & Kristen tro*. Stockholm: Verbum.
- Ruin, Hans. 2016. "Den praktiska filosofins elände." *Dagens Nyheter*. 26 februari. <https://www.dn.se/kultur-noje/kulturdebatt/den-praktiska-filosofins-elande/> (Hämtad 2017-11-03)
- Sigurdson, Ola. 2006. *Himmelska kroppar: Inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta.
- Tännsjö, Torbjörn. 2016. "Frostegårds uppfattning om medicinsk etik är föråldrad." *Dagens Nyheter*. 22 februari. <https://www.dn.se/kultur-noje/kulturdebatt/torbjorn-tannso-frostegards-uppfattning-om-medicinsk-etik-ar-foraldrad/> (Hämtad 2017-11-03)

Žižek, Slavoj. 2001. *Ideologins sublima objekt*. Göteborg: Glänta.