

Den kristna etikens dubbla utmaning

Kristen specificitet och sökandet efter ett gemensamt liv i Carl-Henric Grenholms trinitariska etik

SAMUEL ÅSBERG

Samuel Åsberg är teologie master i teologisk etik med religionsfilosofi vid Åbo Akademi och verksam som lärare vid Akademi för ledarskap och teologi.

samuel.asberg@altutbildning.se

Den kristna etikens polarisering

Den politiska teologin har länge lidit av en polariserad debatt om den kristna etikens grund och källor. Något schablonartat kan denna delas upp i två positioneringar.¹ På ena sidan står en etik grundad i skapelse eller förnuft, vanligen formulerad i termer av naturlig lag. På andra sidan möter en kyrklig etik som grundar sig i uppenbarelse. Medan den första positionen betonar etikens universella grund, där var och en har möjlighet att uppnå moralisk insikt oberoende av religiös övertygelse eller erfarenhet, framhävs etikens beroende av social kontext och praktiker i den andra. Från vardera håll har dessa positioner kritiserats för att antingen inte ta den kristna trons innehåll och specificitet på tillräckligt allvar, eller för att bli sekteristisk och inåtvänd. I relation till samhället antas den första positionen möjliggöra ett politiskt deltagande och involvering, samtidigt som den i avsaknad av kritisk udd tenderar att legitimera eller alltför mycket harmonisera med rådande ordning. På motsvarande sätt antas den andra positionen kunna bidra med ett utifrånperspektiv på grund av sin kritiska distans till samhället, samtidigt som den inte ger en tillräcklig grund för samarbete. Om den första positionen tenderar att bli ”sammhällsbevarande” riskerar den andra att fastna i

1. För en översikt och kategorisering, se exempelvis Samuel Wells, Ben Quash & Rebekah Eklund, *Introducing Christian Ethics*, 2:a uppl., Hoboken, NJ 2017, 127–158, 200–232. Min beskrivning är naturligtvis förenklad och tjänar här främst ett heuristiskt syfte.

”samhällskritik”. Båda positionerna uppvisar en mängd variationer som lägger tonvikten vid olika aspekter, liksom det finns ett antal försök till mellanpositioner.² Även om dessa två ytterligheter inte fullt ut korrelerar med kyrkliga eller teologiska traditioner går det att skönja en sociologisk faktor: medan de traditioner som stått nära makten oftast har betonat en universell etik i form av naturlig lag och en harmonisk relation till samhället, har de grupper som befunnit sig i samhällets marginaler tenderat att betona den kristna etikens specificitet och bevarat en kritisk distans till samhället.

I dag finns det en större medvetenhet om det ofruktbara i att fortsätta en sådan dikespositionering.³ Tillvaron är mer komplex än att det finns ett antingen–eller. Inte minst kompliceras bilden av ett alltmer komplext kulturklimat. Uppbrottet ur moderniteten och vändningen mot det postsekulära komplicerar sökandet efter det universella. Religionens fortsatta närvaro i offentligheten och den politiska debatten (i kontrast till dess tidigare förutspådda tillbakagång) kastar nytt ljus över de religiösa övertygelsernas roll i den moraliska diskursen. I en pluralistisk kontext där det sekulära inte längre utgör en självklar gemensam eller neutral yta ökar behovet av att klargöra grundläggande skillnader i moraliska övertygelser.⁴ Samtidigt talas det om ett alltmer polariserat samhällsklimat. I avsaknad av centrum och gemensamma ytor riskerar vi en fragmentering av samhällskroppen. Parallellt med denna utveckling, och delvis i respons på den, går det att skönja en ny våg av nationalism och högerpopulism som utmanar demokratiska värden som öppenhet och mångfald. Här finns ett behov av att hitta ytor för möten och samarbete mellan grupper, som både kan värna mångfald och säkra en fortsatt fredlig samvaro. Utmaningen är att hitta vägar som både kan härbärgera mångfalden av grundläggande övertygelser och ge resurser för ett gemensamt liv. För den kristna etikens utformning innebär denna utmaning att

2. För en diskussion och försök till mellanposition, se Oliver O'Donovan, *Resurrection and Moral Order: An Outline for Evangelical Ethics*, 2:a uppl., Grand Rapids, MI 1994, xv–xviii, 15–21.

3. Detta syns exempelvis i ansatsen att ge en tydligare kristen grund för naturrätt och naturlig lag av teologer som Jean Porter och Nicholas Wolterstorff, eller (från motsatt håll) i hur Stanley Hauerwas uppmärksammat behovet av skapelseteologi. Jean Porter, *Nature as Reason: A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, MI 2004; Nicholas Wolterstorff, *The Mighty and the Almighty: An Essay in Political Theology*, Cambridge 2014, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139225779>; Stanley Hauerwas, "In Defence of 'Our Respectable Culture': Trying to Make Sense of John Howard Yoder's Sexual Abuse", *ABC Religion & Ethics*, 18 October 2017, <https://www.abc.net.au/religion/in-defence-of-our-respectable-culture-trying-to-make-sense-of-jo/10095302>, besökt 2021-04-21.

4. Konstruktionen av det sekulära som en neutral yta följer på antagandet av det sekulära som "naturligt". Se exempelvis Craig Calhoun, "Secularism, Citizenship, and the Public Sphere", i Craig Calhoun, Mark Juergensmeyer & Jonathan VanAntwerpen (red.), *Rethinking Secularism*, Oxford 2011, 75–91.

den behöver göra rättvisa åt den kristna trons innehåll samtidigt som den ger redskap för byggandet av ett gemensamt liv.⁵

Ett sätt att möta denna dubbla utmaning är att grunda den kristna etiken i treenigheten. Medan en skapelseorienterad etik traditionellt tagit sin utgångspunkt i trosbekännelsens första artikel, så har en kyrklig eller uppenbarelsegrundad etik tenderat att lägga tonvikten vid de två senare. Att grunda etiken trinitariskt kan utgöra en ansats att komma bortom tidigare polarisering genom att ställa insikter från båda sidor i ett kreativt spänningsförhållande i stället för att ta ut varandra. Detta spänningsfält kan sedan utgöra en yta för förhandling mellan den kristna etikens specificitet och det gemensamma livets fordran.

Att relatera kristen etik till treenigheten är förstas ingen nyhet utan har länge utgjort en källa för olika former av politisk teologi. Trinitarisk tematik spelar exempelvis en central roll för teologer som Jürgen Moltmann och Leonardo Boff.⁶ I båda dessa fall har den sociala treenigheten emellertid främst utgjort en resurs för samhällskritik och inte uppvisat den spänning mellan det gemensamma och det specifika som här efterfrågas.⁷ Ett mer samtida exempel är Sarah Coakleys påbörjade systematiska teologi, där hon hävdar att ett trinitarisk angreppssätt öppnar upp läsningar i den samtida debatten om sexualitet och genus.⁸ Coakleys teologi uppvisar en medvetenhet om komplexiteten i sökandet efter både det gemensamma och det distinkta i den kristna tron, även om hon ännu inte explicit relaterat det till en trinitarisk etisk modell. Ett annat exempel, som kommer att undersökas närmare här, är Carl-Henric Grenholms ansats att formulera en samtida luthersk etik. Grenholm riktar kritik mot sin lutherska tradition för att den alltför mycket tenderat att legitimera samhällsordningen och saknat resurser för samhällskritik. Detta menar Grenholm följer på den lutherska etikens ensidiga grund i skapelsen. För att komma till rätta med denna problematik, och för att ge den lutherska etiken en tydligare kritisk udd, söker Grenholm bredda etikens källor från enbart skapelse till att även inkludera kristologi och eskatologi. Denna breddning benämner Grenholm som en trinitarisk ansats. Grenholm är mån om att både ta vara på den kristna trons

5. För en längre diskussion, se Luke Bretherton, *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy*, Grand Rapids, MI 2019.

6. Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God*, New York 1981; Leonardo Boff, *Trinity and Society*, New York 1988.

7. Se här även Kathryn Tanners viktiga kritik av trinitarisk politisk teologi. Varken de företrädare som Tanner nämner eller hennes kritik av dem applicerar dock treenigheten som ett sätt att bemöta det spänningsfält som jag beskriver här. Kathryn Tanner, *Christ the Key*, Cambridge 2010, <https://doi.org/10.1017/CBO9780511803499>.

8. Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay "On the Trinity"*, Cambridge 2013, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139048958>.

innehåll och hitta en gemensam grund för samarbete över konfessionsgränserna. Grenholms ansats utgör därför en god startpunkt för att diskutera den trinitariska etikens möjligheter att förhandla mellan det egna och det gemensamma.

Nedan redogör jag kortfattat för Grenholms diskussion av tidigare luthersk politisk etik innan jag närmare undersöker hans konstruktiva ansats att formulera en kristologisk och eskatologisk breddning av den. Denna konstruktiva ansats utgör sedan ämnet för min diskussion, i vilken jag identifierar ett antal spänningar i Grenholms resonemang. Dessa spänningar utgör slutligen en språngbräda för en argumentation om vilka krav som följer på den trinitariska etikens förmåga att bemöta den dubbla utmaning som beskrivits ovan.

Grenholm och den lutherska etikens uddlöshet

Grenholm har länge varit en central röst inom luthersk etik i Sverige och har lika länge diskuterat den kristna etikens relation till andra etiska traditioner. Grenholm står tydligt i en luthersk tradition samtidigt som han försöker anpassa dess innehåll till ett förändrat politiskt och kulturellt landskap. Boken *Tro, moral och uddlös politik* är Grenholms konstruktiva ansats att formulera en luthersk etik för en senmodern och pluralistisk kontext, som på flera sätt gör upp med centrala delar av traditionell luthersk sociaetik.⁹ Grenholms ingång är att den lutherska tudelningen mellan tro och moral, vilken springer ur åtskillnaden mellan lag och evangelium, tenderar att legitimera rådande samhällsordning och berövar den lutherska etiken en samhällskritisk potential. Resultatet är en uddlös politisk etik. Grenholms svar på denna problematik är att formulera en luthersk sociaetik som inte enbart förankras i skapelsen och förnuftet, utan även i kristologin och eskatologin, vilket utmanar den lutherska åtskillnaden mellan tro och moral. Genom att anlägga ett kristologiskt och eskatologiskt perspektiv förlänas den lutherska etiken en kritisk udd som den tidigare saknat.

Boken är den tredje titeln i ett forskningsprojekt som behandlar luthersk teologi och etik i ett efterkristet samhälle. Formatet följer forskningsprojektets tre syften: (1) att belysa ett antal centrala teologiska synpunkter hos Martin Luther (1483–1546), för att sedan (2) undersöka hur dessa behandlats i senare luthersk tradition, för att slutligen (3) kritiskt diskutera dessa och utifrån denna diskussion formulera en rimlig utformning av luthersk

9. Carl-Henric Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik: Om luthersk etik*, Stockholm 2014. Själva metoden och kriterierna för sin etik har Grenholm lagt grunden för i tidigare verk. Se särskilt Carl-Henric Grenholm, *Bortom humanismen: En studie i kristen etik*, Stockholm 2003. Jag kommer vid tillfällen att hänvisa även till denna, men fokus för denna text är den konstruktiva ansatsen i *Tro, moral och uddlös politik*.

teologi för en nutida kontext. Grenholm börjar så hos Luther själv och målar upp ett antal centrala aspekter av Luthers etik. Utifrån läran om rättfärdiggörelse av nåd allena följer tudelningen mellan lag och evangelium. Evangelium är en frälsande kraft som är oberoende av mänsklig handling. Tro och moral är därför två skilda ting. Detta får konsekvenser för Luthers socialetik, vilket främst kommer till uttryck i läran om de två regementena.

Grenholm identifierar tre centrala drag i denna lära: (1) socialetiken är förankrad i skapelsen; uppenbarelsen i Kristus ger inget nytt innehåll till etiken, (2) den bygger på en etisk dualism, inte enbart i bemärkelsen att det är skillnad på lag och evangelium, utan även i att den skiljer mellan individualetik och socialetik, och slutligen (3) präglas den av en hierarkisk och patriarkal samhällssyn. Detta tredje och sista karaktärsdrag är kanske inte det mest uppenbara, men detta följer enligt Grenholm på socialetikens grund i skapelsen, vilket tenderar att ge etiken en konservativ snarare än progressiv karaktär. Då evangelium inte har något att säga i frågor om socialetik tenderar luthersk etik att verka legitimerande för rådande ordningar.¹⁰

Grenholm gör sedan ett kort nedslag i Lutherrenässansen och dess politiska etik under första halvan av 1900-talet via Friedrich Gogarten (1887–1967), Paul Althaus (1888–1966) och Emanuel Hirsch (1888–1972). Deras starka betoning på staten som del i en skapelsegiven ordning bekräftar bilden av luthersk etik som legitimerande av samhällsordningen.¹¹ Inte minst blir detta synligt i Althaus och Hirschs explicita stöd till den tyska national-socialismen.

En längre utläggning ger Grenholm sedan av tre lutherska teologer under 1900-talets andra hälft: Helmut Thielicke (1908–1986), Gustaf Wingren (1910–2000) och Gilbert Meilaender. Även om dessa på flera områden skiljer sig både sinsemellan och i relation till tidigare nämnda teologer så kvarstår ett antal gemensamma överlappningar. Samtliga bevarar de en skapelseförankrad socialetik där evangeliet inte har något att tillföra, vilket vidhåller en etisk dualism och tenderar att legitimera en hierarkisk samhällsordning. Wingren särskiljer sig i att han har en dynamisk förståelse av skapelsen som tar avstånd från en strikt ordningsteologi, vilket möjliggör för en kritisk distans till rådande ordningar. För Wingren bidrar socialetiken med viktig samhällskritik och han förespråkar själv demokratiska principer, förvaltande av skapelsen och internationell solidaritet. Grenholm invänder emellertid mot att Wingren inte blir konkret nog i sin kritik och att hans etik inte förmår formulera en alternativ vision för samhället. Denna brist på konkret

10. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 69–70.

11. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 103.

innehåll relaterar Grenholm till socialetikens ensidiga förankring i skapelsen och förnuftet hos Wingren, där evangeliet inte har något att tillföra.¹²

En luthersk trinitarisk etik – kristologi och eskatologi

Med avstamp i den kritik han riktar mot tidigare luthersk etik ägnar Grenholm sedan sista delen av sin bok åt den konstruktiva ansatsen att formulera en nutida luthersk etik med ”udd”. Detta gör han genom att bredda etikens grund i skapelsen till att även inkludera kristologi och eskatologi. Denna breddning benämner Grenholm som en trinitarisk etik, i den bemärkelsen att den relaterar till trosbekännelsens samtliga tre artiklar.¹³ Grenholm söker med andra ord inte *ersätta* en skapelseorienterad etik med en kristologisk och eskatologisk förankring. Uppgårelsen med en ensidig betoning på skapelse går i stället via att *kombinera* skapelse med kristologi och eskatologi. Grenholm antar här vad han kallar för en ”kombinations-teori”, i motsats till en ”identitetsteori” (ensidig betoning på skapelse) eller en ”kontrastteori” (kristologi och eskatologi *i stället* för skapelse). Etikens fortsatta förankring i skapelsen möjliggör dialog i ett pluralistiskt samhälle genom att den erkänner en universell förmåga till etisk reflektion och insikt, samtidigt som betoningen på kristologi och eskatologi ger ett specifikt kristet bidrag till socialetiken, vilket möjliggör en kritisk distans till rådande samhällsförhållanden.¹⁴

Grenholms uppdelning av identitets-, kontrast- och kombinationsteori finner sin motsvarighet i Duncan Forresters tredelade typologi för politisk etik, där alternativen står mellan en *legitimerande*, *sektevistisk* eller *profetisk* modell.¹⁵ Medan luthersk etik traditionellt sett hamnat i en legitimerande modell, där den politiska teologin identifierar sig med rådande samhällsordning, drar sig den sekteristiska modellen undan från samhällelig och politisk involvering och söker upprätta alternativa gemenskaper i dess ställe. Som exempel på denna sekteristiska position nämner Grenholm Stanley Hauerwas och John Milbanks ecklesiologiska etik.¹⁶ Grenholms kombinationsteori passar i stället in i den profetiska modellens mellanposition, där evangeliet blir själva drivkraften för samhällsförändring. Detta passar väl

12. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 158–159, 165–172.

13. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 27, 252.

14. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 28. Se även Grenholm, *Bortom humanismen*, 23–24.

15. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 253–257. Jämför Duncan B. Forrester, *Theology and Politics*, Oxford 1988.

16. Stanley Hauerwas, *A Community of Character: Toward a Constructive Christian Social Ethics*, Notre Dame, IN 1981; John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, Oxford 1990.

in på Grenholms trinitariska etik, vilken förutsätter involvering i samhället samtidigt som den hämtar inspiration från evangeliets innehåll.

Etikens skapelseorientering innebär att den är universell och tillgänglig för alla. Men vad bidrar kristologin och eskatologin med, mer konkret? Grenholm sammanfattar enligt följande:

Det kärleksideal som hör samman med uppenbarelsen i Kristus ger en ansats för att ifrågasätta rådande politiska förhållanden. Bilden av det framtida gudsriket ger en vision av en fullkomlig gemenskap, som ger en ansats att rikta kritik mot ett samhälle där det råder sociala hierarkier och ekonomiskt förtryck.¹⁷

Jesus, som sann Gud och sann människa, visar på ett sant mänskligt liv. Jesus är samtidigt uttrycket för Guds kärlek till människan och en modell för mellanmänsklig kärlek. Kristologins främsta bidrag till kristen socialetik är således dess kärleksideal. Den kärlek som Kristus visar på har tre framträdande drag: (1) den är universell och riktar sig till alla, (2) den är omotiverad och oberoende av personlig merit och (3) den är självtgivande och beredd att ge upp sitt eget för den andres skull. Ur dessa härleder Grenholm även ett jämlikhetsideal, i den bemärkelsen att Guds kärlek är densamma för alla: ”Därmed implicerar det kristna kärleksidealet en princip om alla människors lika värde, ett ideal om att visa alla människor respekt och hänsyn i lika hög grad.”¹⁸

Det kristna kärleksidealet är inte begränsat till privatmoralen, utan har en konkret innebörd även för den politiska etiken. Applicerad på den politiska etiken ger den stöd åt en politik som (1) strävar efter det gemensamma goda, snarare än att söka sitt eget bästa, (2) är solidarisk med de marginaliserade och socialt utstötta och utifrån ett jämlikhetsideal motverkar olika former av förtryck samt verkar för att jämna ut ekonomiska klyftor och (3) stödjer en generös och öppen flyktingpolitik. När han blir som mest konkret antar Grenholms formuleringar stundvis formen av något som kan liknas vid ett partiprogram: ”Det innebär också att stödja ett fungerande välfärdssystem med generösa ekonomiska bidrag till människor som drabbas av sjukdom och arbetslöshet.”¹⁹

Medan kristologin i huvudsak ger ett positivt innehåll åt socialietiken så bidrar eskatologin främst med ett kritiskt perspektiv.²⁰ Även eskatologin

17. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 257.

18. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 258–259.

19. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 261–262.

20. Även kristologin har en kritisk sida för Grenholm, men jag menar att den på ett tydligare sätt även försöker ge ett konkret innehåll åt socialietiken, medan eskatologin främst

placeras i Grenholms schema inom en tredelad typologi där de två ytterligheterna utgörs av en *utopisk* eskatologi, som förutsätter att det ideala samhället är uppnåeligt här och nu, och en *realistisk* eskatologi, som skjuter gudsriket på framtiden till den grad att det inte har någon relevans för politiken. I motsats till dessa båda förespråkar Grenholm i stället en *kritisk* eskatologi som ständigt speglar det nuvarande samhället mot det kommande gudsriket – en tillvaro av ideal mänsklig samexistens där fred och rättvisa råder.²¹ Visionen om ett kommande rike relativiserar varje nuvarande ordning och uppmanar till förändring. Samtidigt förväntas inte gudsriket uppnås inom historien. Vissheten om en kommande befrielse, tillsammans med möjligheten till förändring i tiden, ger hopp åt dem som lider under förtryck och orättvisor.²²

För Grenholm ger kristologin och eskatologin den lutherska etiken en udd som han anser att den annars saknar. Men hur förhåller sig denna breddning av etikens källor till tidigare luthersk politisk etik? Här finns ett antal avbrott som är viktiga att uppmärksamma. Grenholms konstruktiva ansats kan summeras i att den gör upp med en etisk dualism i två bemärkelser: den etik som gäller för individen bör gälla även i socialietiken, och evangeliet har relevans även i det politiska. I denna uppgörelse luckras även uppdelningen mellan de två regementena upp. Detta får konsekvensen att Grenholm inte accepterar politikens utgångspunkt som sekulär. Det är inte möjligt att göra en strikt uppdelning mellan tro och moral eller mellan privat och offentligt. Religion har en politisk dimension. En kristen socialetik låter den kristna tron prägla etikens innehåll. Att hävda den kristna etikens plats i det offentliga handlar emellertid inte om att betona dess partikularitet. Grenholm är fortfarande mån om vad han kallar för etikens ”universaliserbarhet”. Det är dess universalitet som legitimerar den kristna etikens närvaro i det offentliga.²³

Grenholms etik i trinitarisk belysning

Så långt har jag redogjort för Grenholms ansats att formulera en luthersk etik för en efterkristen och pluralistisk kontext. Jag har endast översiktligt redogjort för hans diskussion av tidigare luthersk teologi och ämnar inte heller utvärdera hans behandling av den. Det jag intresserar mig för

utgör en sorts transcendent princip ”bortom” rådande ordning och därför inte blir lika konkret i sitt innehåll. Jämför Carl-Henric Grenholm, ”Politisk etik i luthersk teologi”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 93 (2017), 53–66.

21. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 275–276.

22. För en längre diskussion av kritisk eskatologi, se Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling*, Göteborg 2014.

23. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 285.

i min diskussion nedan är Grenholms konstruktiva ansats. Först inleder jag med att identifiera vad jag anser är ett antal spänningar i Grenholms projekt, främst relaterat till relationen mellan den kristna trons specificitet och etikens universalitet. Utifrån dessa spänningar diskuterar jag närmare Grenholms kristologi och eskatologi och relaterar sedan dessa till den övergripande frågeställningen om vilka krav som följer av en trinitarisk etik.

Kristen etik och universalitet

En inledande och mer övergripande invändning rör Grenholms kritik av den lutherska etiken som legitimerande av samhällsordningen. Återkommande i Grenholms läsning av de olika företrädarna för luthersk etik som behandlas genom boken är att de legitimerar rådande samhällsordning och att de saknar resurser för samhällskritik. Den etik de förespråkar framstår i stora drag som en omedveten spegling av sin samtid.²⁴ Frågan är om inte samma sak kan sägas om Grenholms eget projekt, med skillnaden att den antar en mer ”progressiv” form. Idéer om jämlikhet och allas lika värde är centrala värden inom den politiska liberalism som på många sätt format det moderna samhället och är allmänt vedertagna i kulturen. Likaså ligger det progressiva och samhällskritiska i tiden.²⁵ Det är svårt att inte se en spegling av samtiden i den etik som Grenholm själv målar upp, även om det är en annan samtid än för tidigare luthersk etik. Det är med andra ord inget nytt som Grenholm tillför. Baserat på Grenholms ansats att låta evangeliet ge ett kritiskt bidrag till politiken uppstår frågan på vilket sätt hans etik bygger på specifikt kristna insikter. Är den inte snarare en reflektion av värderingar som redan är centrala i kulturen (om än iklädd kristen språkdräkt) och därför i någon mening legitimerande av samhällsordningen?

Grenholm tar avstånd från den danske teologen Svend Andersens likställande av luthersk socialetik med rawlsiansk politisk liberalism utifrån att det omöjliggör ett specifikt kristet bidrag till politiken och antar en alltför okritisk relation till nutida liberalism.²⁶ Problemet med Andersens position är enligt Grenholm att den ”inte visar hur kristen tro faktiskt har viktiga bidrag att ge i en argumentation för principen om alla människors lika värde och ett egalitært rättviseideal”. Dessa är för Grenholm ”inte bara ideal som hör samman med en liberal politisk filosofi, utan de kan också motiveras utifrån en kristen människosyn” (246). Grenholm har visserligen rätt i att

24. Se exempelvis Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 227–228.

25. Liksom jag i textens inledning noterade finns det förstås element inom kulturen som går åt motsatt håll, vilket förlänar en viss relevans åt Grenholms progressivism. Utifrån kritiken jag utvecklar nedan menar jag däremot att Grenholms etik inte har motståndskraft nog att stå emot dessa tendenser.

26. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 244–246.

det historiskt sett finns en stark koppling mellan västerlandets kristnande och dess liberala värden. Men frågan till Grenholms projekt är på vilket sätt den kristna tron kan ge bidrag in i den politiska debatten och hur en sådan argumentation skiljer sig från en rent sekulär variant, både vad gäller form och innehåll.

Spänningen som uppstår i Grenholms etik menar jag rör relationen mellan etikens universalitet och den kristna trons specificitet. Grenholm tycks vilja bejaka båda delar när han grundar den kristna etiken både i skapelsen (som är universell, allmängiltig och förnuftig) och i kristologin/eskatologin (som är specifikt kristen). Hur dessa två relaterar till varandra, och huruvida det finns ett spänningsförhållande mellan de båda, behandlar han emellertid inte närmare. Centralt i Grenholms konstruktiva ansats är att evangeliet har något att bidra med till en luthersk politisk etik och han kan tala om både kristologins och eskatologins plats i den offentliga politiska diskussionen.²⁷ Samtidigt anger Grenholm som ett kriterium för en rimlig socialetik att ”de argument som anförs för skilda ställningstaganden skall inte vara exklusiva och möjliga att förstå bara av dem som tillhör den egna traditionen”.²⁸ På vilket sätt menar då Grenholm att religiösa övertygelser kan ta plats i det offentliga? Det tycks i detta schema förutsättas en idé om den religiösa övertygelsens översättbarhet i mer allmängiltiga termer, vilket i sin tur avslöjar en föreställning om en i grunden harmonisk relation mellan den religiösa etikens innehåll och vad människor i allmänhet uppfattar som rimligt. Att det kan finnas en spänning mellan dessa, och hur den i sådana fall bör hanteras, framkommer inte.

En första fråga är förstås om det överhuvudtaget är möjligt att på detta sätt skilja religiösa övertygelser från dess övergripande tradition av trosföreställningar och praktiker. Och vidare, i den mån religiösa övertygelser är möjliga att översätta till en mer allmängiltig form, vilket måste förväntas vara ännu en *sekulär* form, varför ange religiösa övertygelser som argument till att börja med?²⁹ Grenholms resonemang tycks här leda till en återvändsgränd: om legitimiteten i ett argument baserat på religiösa övertygelser ligger i dess möjlighet att översättas i mer allmänna termer, på vilket sätt kan då ett kristologiskt och eskatologiskt perspektiv bidra med något nytt (”samhällskritik”) som inte redan är möjligt att formulera utan hänvisning till dessa? I den mån de har något nytt att komma med, såsom Jesu herravälde över makterna eller den sanna politiska ordningens riktning mot Gud i

27. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 285.

28. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33.

29. Jämför här dialogen mellan Jürgen Habermas och Charles Taylor i Eduardo Mendietta & Jonathan VanAntwerpen (eds.), *The Power of Religion in the Public Sphere*, New York 2011, 15–69.

tillbedjan, kommer de inte heller vara möjliga att formulera i sekulära eller universellt godtagbara termer.

Denna spänning återkommer även i Grenholms andra kriterier. *Erfarenhetskriteriet* talar om att bedöma en etisk modell utifrån våra erfarenheter, såsom moraliska upplevelser av att något är rätt eller gott. Men hur avgör vi om en erfarenhet är god? Utifrån vilka kriterier? Och baseras inte våra upplevelser på en redan befintlig moralisk formering i individen? Ännu tydligare blir det i *integrationskriteriet* där teologin och etiken behöver stämma överens med nuvarande vetenskapligt paradig.³⁰ Här förutsätts en självklar överordning av ”vetenskapen” kontra teologin, som om det förstnämnda vore ett neutralt projekt utan grundläggande moraliska antaganden. Teologin bör naturligtvis stå i kritisk dialog med övriga kunskapsområden och vara beredd att korrigeras utifrån insikter hämtade från andra fält. Men relationen mellan dessa är inte på förhand bestämd. Här är exempelvis Sarah Coakleys beskrivning av relationen mellan teologin och övriga vetenskaper som ”kontrapunktuell”, där teologin både kan lyssna och kritisera andra perspektiv utifrån sina egna resurser, mer passande för en pluralistisk kontext där ett sekulärt tolkningsföretråde inte längre förutsätts.³¹

Integrationskriteriet ligger även nära erfarenhetskriteriet i att en godtagbar etisk modell behöver stämma överens med våra moraliska övertygelser. Grenholm kan skriva: ”Om en person omfattar en kristen livsåskådning, så skall hennes trosåskådning utformas så att den inte strider mot hennes moraliska övertygelser.”³² Redan här är tro och moral åtskilda, vilket är precis det som Grenholm avser att kritisera. Formuleringen tycks anta att moraliska övertygelser föregår religiösa, nästan som om de uppstått i ett vakuum där individen ”väljer” både sin etik och sedan, som eventuellt tillägg, sina religiösa övertygelser. För den som är uppvuxen inom en frikyrklig eller muslimsk miljö med stark religiös fostran är det knappast möjligt att skilja mellan sina moraliska övertygelser och det sammanhang de kommer från. Detsamma går förstås att säga om en sekulär miljö. Grenholm kan även tala om att kristen etik ska ”upplevas som adekvat i dagens kulturella kontext”.³³ En första fråga är förstås vilken kontext som åsyftas. Befinner sig inte kulturen i dag i mångt och mycket i förhandling, där teologin är med och ger sin specifika röst och bidrag? Beskrivningen av vår kontext som pluralistisk förutsätter att det inte finns ett självklart gemensamt centrum, vilket komplicerar bilden av vad som kan uppfattas som ”adekvat”. Men här finns även en spänning i relation till Grenholms eget projekt. Grenholm

30. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 31–33.

31. Coakley, *God, Sexuality and the Self*, 18.

32. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 32.

33. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33.

är kritisk mot den lutherska etikens tendens att legitimera rådande samhällsordning och bli en återspeglning av sin kontext. Hur kommer det sig då att kontexten samtidigt är normerande eller överordnad? Och hur förhåller sig kontextens normativa status till att etiken ska ha en kritisk potential i förhållande till kulturen? Det tycks nästan som om problemet med tidigare luthersk etik inte är *att* den legitimeade samhällsordningen, utan snarare *vilken kontext* den legitimerade. Är inte Grenholm egentligen bara kritisk mot den konservativa kultur som tidigare luthersk etik legitimerade och återspeglade, sett utifrån dagens kulturella kontext – medan hans egen etik i stora drag är positiv till den samtida postkristna och fortfarande till hög grad sekulära kulturen? Det tycks på det stora hela vara svårt att få ihop Grenholms kritiska ansats, vilken har sin utgångspunkt i kristologi och eskatologi, med hans betoning på etikens universaliserbarhet, vilket tenderar att harmoniera med sekulär kultur.

Kristologi, eskatologi och trinitarisk etik

Spänningen som beskrivits ovan kommer tydligt till uttryck i det innehåll som Grenholm tillskriver kristologin och eskatologin samt den roll dessa spelar för hans trinitariska inramning. Själva ansatsen att låta evangeliet ge innehåll åt socialetiken är i god linje med en trinitarisk utgångspunkt. Jag anser även att Grenholm har rätt i att dessa kan utgöra en resurs för samhällskritik. Problemet, menar jag, är att både kristologin och eskatologin hos Grenholm tenderar att bli abstrakta principer vars innehåll inte tillräckligt relateras till evangeliet och därför saknar den udd han eftersöker. Detta, menar jag, är i sig ett resultat av Grenholms försök att harmoniera kristologin och eskatologin med sin skapelseteologi, vilket utifrån Grenholms egna kriterier tenderar att göra skapelseteologin överordnad.

För att vara kristologiskt grundad säger Grenholms etik väldigt lite om Jesus. Jesu liv, undervisning och gärning sammanfattas i ett universellt kärleksideal som på intet sätt är unikt för den kristna berättelsen. Att Jesus själv står djupt rotad i en specifik tradition, och att han genom sin undervisning och sina handlingar står i diskussion med denna, framkommer överhuvudtaget inte. Den konkreta personen Jesus abstraheras ur sitt sammanhang och blir en symbol för en universell idé. Vilken plats korsbärande, fiendekärlek eller sanningssägande har i det universella kärleksidealet är oklart. På samma sätt utgör Grenholms eskatologi främst en sorts transcendent princip ”bortom” det partikulära, som syftar till att ge en kritisk belysning av nuvarande ordning utan att ge något egentligt innehåll till ett annat sätt att vara. Att Jesus ger ett specifikt innehåll åt det gudsrrike han proklamerar, som direkt relaterar till efterföljelse och tillbedjan snarare än att vara en

ideal tillvaro av fred och rättvisa i största allmänhet, framkommer inte i Grenholms redogörelse. Frågan är vad kristologins och eskatologins konkreta bidrag är, reducerade från deras specificitet?

Gällande denna tendens till abstraktion är det även rimligt att fundera över Grenholms val att kalla sin etik trinitarisk. För Grenholm innebär etikens trinitariska karaktär att den relaterar till trosbekännelsens tre artiklar, vilket för honom summeras i skapelse, kristologi och eskatologi. Att Grenholm aldrig talar om Fadern (annat än som "Gud") eller nämner Anden tycks inte utgöra ett problem i sammanhanget. I förgrunden är snarare de allmänna principer som dessa relaterar till. Den kristna trosbekännelsens tredelning följer på Guds treenighet i Fadern, Sonen och Anden. I förgrunden är den treenige Guden, utifrån vilken de olika artiklarna får sin mening och innebörd. I Grenholms etik går det att skönja en motsatt rörelse, där abstrakta och universella principer behändigt tillskrivs gudomens tredelning.

Den övergripande spänningen i Grenholms ansats att förena en skapelsegrundad etik med en kristologiskt och eskatologiskt orienterad sådan är just hans vidhållande vid etikens universella grund, vilket i hans projekt slutligen tycks betyda sekulär. Problemet här är inte etikens universalitet som sådan, utan snarare hur denna universalitet är konstruerad. Särskilt framträdande blir denna problematik i beskrivningen av den sekteristiska hållningen. Grenholms återkommande användning av typologier är en närmast tröttsam upprepning av H. Richard Niebuhrs (1894–1962) berömda *Christ and Culture*, där de olika alternativen är konstruerade på ett sådant sätt att de oundvikligen premierar det egna förhållnings sättet.³⁴ Det sekteristiska alternativet porträtteras som ett upprätthållande av religiös specificitet på bekostnad av samhällelig involvering. På motsvarande sätt förutsätter ett politiskt engagemang hos både Niebuhr och Grenholm ett övergivande av partikulära religiösa uttryck i form av språk och praktiker till förmån för universellt konstruerade sådana. Det religiösa livet och övertygelserna utgör en motivation men är i övrigt sekundära i relation till det politiska. Universalitet och partikularitet sätts här i motsats till varandra. Det ena är möjligt endast på bekostnad av det andra. Utifrån vad jag hittills argumenterat för resulterar det i Grenholms fall i att skapelseteologin överordnas kristologin och eskatologin och att hans kristna etik förblir vag i relation till den kristna trons innehåll.

34. H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York 1951. För en kritik av Niebuhr, se Glen Stassen, Diane Yeager & John Howard Yoder, *Authentic Transformation: A New Vision of Christ and Culture*, Nashville, TN 1995.

Den trinitariska etikens provisoriska universalitet

Grenholms ansats att söka nya utgångspunkter för den lutherska etiken är god, men den går inte långt nog. En trinitariskt grundad etik behöver göra rättvisa åt evangeliets politiska relevans och specificitet, utan att på förhand harmoniera den med sekulär kultur. Den behöver ge utrymme åt ett spänningsförhållande mellan innehållet i den kristna tron och kulturen i stort, där Jesus och det gudsrrike han proklamerar inte alltid passar in i våra förväntningar. Här är det intressant att notera hur Grenholms kriterier säger en hel del om hur en kristen etik behöver passa in i rådande vetenskapliga och kulturella paradigmen, men inget om att den behöver göra evangeliet rättvisa.³⁵

Vad jag menar saknas i Grenholms ansats är en större betoning på ”avbrott” som ger utrymme åt att evangeliet både kallar till omvändelse och utmanar våra uppfattningar om vad som är ”naturligt”. Det är just detta spänningsförhållande som kan öppna upp nya möjligheter och ge den kritiska udden som Grenholm efterfrågar.³⁶ En sådan etik är visserligen inte för alla, i den bemärkelsen att alla inte delar den kristna tron. Där Grenholm misstar sig är att detta inte behöver utgöra en genant partikularism eller en resignation av det gemensamma samhällsprojektet. Tvärtom är det att göra rättvisa åt de grundläggande skillnader i moralisk övertygelse som en pluralistisk kontext innebär – och därmed klargöra de faktiska villkoren för sökandet efter ett gemensamt liv. Den kristna etikens förankring i evangeliet behöver i denna situation inte vara ett hinder utan kan tjäna som en impuls för en fredlig samvaro över konfessionsgränserna. Dess ”annorlundahet” kan lika väl tolkas konstruktivt som dess specifika bidrag eller ”gåva” till samhället. Att översätta kristologin och eskatologin till abstrakta principer på det sätt Grenholm gör är utifrån detta perspektiv att beröva dem den specificitet som är deras gåva. Detta är inte att förneka att det finns överlappningar med andra sätt att formulera etik, vilket från teologiskt håll är fullt möjligt att göra i relation till både skapelseteologiska och pneumatologiska perspektiv.³⁷ Betoningen på ”avbrott” är inte heller nödvändigtvis ett argument mot

35. Grenholm, *Bortom humanismen*, 36, berör visserligen detta: ”En kristen etisk modell [ska inte] strida mot innehållet i en kristen trosåskådning.” Hur den hanterar eventuella spänningar utvecklar Grenholm emellertid inte närmre. Överlag ekar Grenholms kriterier stundvis av John Milbanks beskrivning av teologins ängslighet i relation till de sekulära vetenskaperna i det moderna. Se Milbank, *Theology and Social Theory*, 1.

36. För en konstruktiv syn på denna typ av spänningsförhållande, se Chantal Mouffe, ”Deliberative Democracy or Agonistic Pluralism?”, *Social Research* 66 (1999), 745–758. Se även Bruno Latour, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford 2005.

37. För det senare, se Amos Yong, *Discerning the Spirit(s): A Pentecostal-Charismatic Contribution to Christian Theology of Religions*, Eugene, OR 2000.

naturlig lag, men utmanar naturlig lag genom att sätta in den i det spänningsförhållande som en trinitarisk etik medför (vilket i sig framtvingar en mer ”dynamisk” syn på naturlig lag).

En politisk teologi som gör rättvisa åt den kristna berättelsen om skapelse, fall och frälsning kan inte anta eller etablera ett antal överlappningar på förhand utan låter dem snarare utgöra upptäckter längs vägen. Likaså kan den inte på förhand ha en vattentät modell för hur den medlar mellan de partikulära anspråken och det gemensamma livet på det sätt de gör i Grenholms kriterier.³⁸ Tvärtom kräver den återkommande förhandlingar i kombination med ett tålmodigt inlyssnande. Förutom upptäckten av överraskande överlappningar längs vägen så styrks en sådan politik av de relationer och vänskaper som kommer ur en delad historia. Detta är att ge rättvisa åt den spänning som en trinitarisk politisk etik med nödvändighet innebär: skapelseperspektivets universalitet som ger grunden för att söka det gemensamma, evangeliets ”annorlundahet” som bevarar en kritisk distans och slutligen det eskatologiska hoppet om förvandling som ger tro åt Andens närvaro i det gemensamma sökandet. Medan Grenholms trinitariska inramning försöker harmoniera spänningar och säkra en gemensam grund i förväg antas här en mer provisorisk eller eskatologisk universalitet som erkänner de spänningar som finns i tiden, samtidigt som den förmår att hoppfullt blicka framåt.

Trinitarisk etik och social kropp

Jag har genom min diskussion ännu inte berört frågan om etikens konkreta gestaltning i en social kropp. En politik som den ovan förblir i någon mening ett riskfyllt projekt. För den här sortens provisoriska samvaro är teologiska dygder såsom hopp, sanningsökande och tillit centrala. I denna situation blir det tydligt att en politisk etik inte klarar sig med enbart värderingar. Etiken behöver vara mer handfast än så. Den sortens komplexa förhandlingar som jag beskriver ovan kräver färdigheter som endast moralisk formering kan ge. En sådan formering inbegriper praktiker och övning över tid, liksom ett socialt sammanhang som bär upp det. För att upprätthålla och levandegöra det gemensamma samhällsprojektet behövs det gemenskaper i det civila samhället som förmår hårbärgera dialog och förhandling.³⁹

38. ”Given the dynamic and provisional nature of the relationship between ecclesial and political life, no one-size-fits-all blueprint can or should be given for the relationship between Christianity and politics. Rather, reflection on how best to order one in relation to the other should begin with forms of context-sensitive practical reasoning.” Luke Bretherton, *Christ and the Common Life*, 4.

39. För en argumentation kring detta, se Luke Bretherton, *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship, and the Politics of a Common Life*, New York 2015, <https://doi.org/10.1017/CBO9781139343442>.

Här framträder ytterligare ett problem i Grenholms etik. Sällan talar Grenholm om var och hur hans politiska etik tar kropp. När han väl gör det är det individen som utgör exempel – Grenholm nämner Dag Hammarskjöld (1905–1961) och Dietrich Bonhoeffer (1906–1945).⁴⁰ Trots att Grenholm i samma andetag hävdar att det kristna kärleksidealet ”i hög grad också [har] relevans för socialetiken” uteblir exemplen eller anknytningspunkten till ett konkret socialt sammanhang.⁴¹ Även denna problematik är möjlig att tillskriva Grenholms betoning på etikens universaliserbarhet. Genom att formulera en etik för alla abstraheras Grenholms etik från varje konkret sammanhang, varför hans etik främst blir ideal eller värderingar.⁴²

För att återknyta till vagheten i Grenholms kristologi och eskatologi: vad jag menar saknas i dessa är efterföljelse, en konkret utlevnad av evangeliet som inte bara gestaltas genom enskilda individer, utan bärs upp av en social kropp över tid. Den naturliga anknytningspunkten för en trinitarisk etik, som förmår möta den kristna etikens dubbla utmaning, vore här kyrkans gemensamma liv. Detta både i hennes försök att gestalta det annorlunda gudsriket och, överlappande, som en av flera aktörer i civilsamhället som verkar för det gemensamma goda. Att relatera den kristna etiken till kyrkan på detta sätt innebär inte en sekteristisk inneslutning i den egna gruppen.⁴³ I kontrast till en abstrakt etik som saknar konkret sammanhang ges här ett fokus på kyrkans specifika bidrag in i det gemensamma, där hennes utlevnad av evangeliet ytterst tolkas som en tjänst *för* världen.

Apologetiskt postscriptum

I fokus för min diskussion har varit ett antal principiella invändningar mot Grenholms konstruktion av en trinitarisk etik, baserat på kriterier härledda ur min beskrivning av den kristna etikens utmaningar i en pluralistisk och

40. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 260, 264–267. Bonhoeffer blir för Grenholm ett exempel på kristologins relevans för socialetiken. För en kritik av Bonhoeffer som tangerar tematiken i denna text, se Patrik Hagman, *Efter folkekyrkan: En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*, Skellefteå 2013.

41. Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 260.

42. På detta sätt förblir Grenholm inom de problematiska aspekter av moderniteten han själv belyser (Grenholm, *Tro, moral och uddlös politik*, 33). En etik som främst uttrycker sig genom ideal och värderingar framhäver förnuft över kropp, vanor och praktik.

43. Forskningen kring väckelsekristna och dissenterprotestantiska rörelers sociala påverkan är i dag omfattande. Empirin pekar tydligt på att grupper som utifrån Grenholms läsning skulle klassas som sekteristiska har varit en bidragande faktor till demokratisering och mänskliga rättigheter. Se exempelvis Robert Woodberry, ”The Missionary Roots of Liberal Democracy”, *American Political Science Review* 106 (2012), 244–274, <https://doi.org/10.1017/S0003055412000093>; Arne Rasmusson, ”Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle: En alternativ historia”, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 96 (2020), 173–199; Donald E. Miller & Tetsunao Yamamori, *Global Pentecostalism: The New Face of Christian Social Engagement*, Berkeley, CA 2007.

postsekulär kontext. Även om vissa antydningar förekommit genom texten har jag inte närmare utvecklat ett fullskaligt alternativ till Grenholm, varför min anklagelse om att inte bli tillräckligt konkret följaktligen kan riktas tillbaka till mig. Två korta förklaringar kan ges till denna avsaknad. För det första finns det inte utrymme här att utveckla min position. För detta skulle ytterligare en artikel krävas. Det är heller inte mitt syfte att utveckla en sådan position här, vilket leder över till nästa poäng. Jag menar nämligen, för det andra, att den kritik jag riktar mot Grenholms projekt inte bygger på en specifik politisk-teologisk position, eller är ett argument för en sådan. Tvärtom hävdar jag att de kriterier jag lyfter fram, som visserligen skapar begränsningar för hur en trinitarisk etik kan formuleras, samtidigt öppnar upp för en mängd *olika* politisk-teologiska alternativ. Dessa kan förstås utvecklas närmre.⁴⁴ Betoningen på komplexa förhandlingar menar jag medför ett motstånd mot färdiga modeller och en öppenhet för en mångfald av politisk-teologiska strategier och uttryck, framvuxna ur konkreta sammanhang och situationer. Givet en komplex kulturell och politisk verklighet är öppenheten för en sådan mångfald i dag viktig. ▲

SUMMARY

Christian social ethics has long endured a polarizing debate between a universal ethics based in creation, often framed in terms of reason or natural law, and an ecclesial ethics based in revelation. With no satisfactory conclusion to the debate in sight, and adding to it an exceedingly complex cultural situation in which to navigate, many seek to find new ways of framing the alternatives. The "twin challenge" of Christian social ethics in a pluralistic and post-secular setting is here identified as articulating a social ethics that acknowledges the tensions between the specificities of the Gospel and culture while simultaneously providing a framework and resources for building a common life across confessional borders. One way of addressing this challenge is to ground ethics in the Trinity. While creational ethics generally emphasize the first article of the creed, an ecclesial ethics tend to focus on the latter two. Grounding Christian ethics in the Trinity is an attempt at a holistic approach, tending to both particular and universal concerns. One such effort is found in Carl-Henric Grenholm's attempt at articulating a contemporary Lutheran social ethics grounded in a trinitarian framework. By way of identifying a number of tensions within Grenholm's proposal, this article offers some pointers on the requirements of a trinitarian ethics in a pluralistic and

44. Jag är här sympatisk med den pentekostala teologen Amos Yongs pluralistiska metod, modellerad efter pingstdagens "många tungor". Amos Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology*, Grand Rapids, MI 2010, 109–111.

post-secular context. It argues for a more complex construal of secularity and the need for a robust Christology and eschatology to provide a critical lens on culture. Furthermore, it highlights the importance of ongoing, complex negotiations beyond secular matrices and communities of virtuous actors capable of performing them.