

# Annorlunda men angelägen

## Religionsdialogens roll i strävan efter fred, förståelse och försoning

RUTH ILLMAN

*FD Ruth Illman (f. 1976) verkar som forskare vid Freds- och konfliktforskningsinstitutet TAPRI vid Tammerfors universitet och som timlärare i religionsvetenskap vid Åbo Akademi. Hon disputerade år 2004 på avhandlingen Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete (Åbo Akademis förlag). Till hennes forskningsintressen hör framförallt religionsdialogen, interkulturell hermeneutik och symbolforskning. Hennes inriktning är företrädesvis religionsfilosofisk, men även religionspsykologiska perspektiv intresserar. Under hösten utkom hon tillsammans med Peter Nynäs med boken Kultur, människa, möte. Ett humanistiskt perspektiv (Studentlitteratur).*

När påven Johannes Paulus II gick bort i april 2005 dryftades och värderades hans livsgärning och ämnesutövning livligt i medier världen över. En aspekt som fick mycket uppmärksamhet i de finländska medierna, och detta framförallt i positiv bemärkelse, var påvens engagemang för fred och försoning i världen. Även hans positiva inställning till och aktiva arbete för religionsdialogen, d.v.s. strävan efter respektfullt och jämbördigt samförstånd olika religioner emellan, rönste uppskattning och de höga representanter för världens olika trossamfund som deltog i påvens begravning uppmärksammades tydligt. Det noterades även att Johannes Paulus efterträdare på den Heliga stolen, Benedikt XVI, vid sin installation specifikt framhöll religionsdialogens roll för världsfreden. Detta tyder på att arbetet för att närma människor av olika tro med varandra idag ofta ses i en positiv dager bland allmänheten och röner intresse och sympati.

Föremålet för denna artikel är ett annat uttryck för denna anda, nämligen en aktuell ekumenisk fredsappell som undertecknats av ledarna för flera kristna samfund i Finland. Mitt intresse rör inte främst det ekumeniska samarbetet, utan just religionsdialogen som utgör fredsappellens tematik. Syftet med denna artikel är att, utgående från fredsappellen, analysera hur de kristna kyrkorna i Finland ser på religionsdialogen och undersöka hur religion meningsfullt kan bidra till att skapa fred, försoning och förståelse istället för konflikt och hat, vilket ofta

är fallet i världen idag. Mitt antagande är att religionsdialogen genom en koppling till teoretiska ramverk hämtade från religions- och moralfilosofin kan belysas på ett sätt som skapar förnyad och fördjupad kunskap.

### Fredsappellen

Evenemanget *Ekumenisk jul i Åbo* är en väl-etablerad tradition i Finland — bekant för allmänheten framför allt genom den ekumeniska gudstjänst som under de senaste åren televiserats på julafton i finländsk TV. I samband med detta evenemang undertecknades den 16 december 2004 även en gemensam, ekumenisk fredsappell. Undertecknarna representerar majoriteten av kristenheten i landet: ärkebiskop Jukka Paarma för den Evangelisk-lutherska kyrkan, ärkebiskop Leo för den Ortodoxa kyrkan och biskop Józef Wróbel för den Katolska kyrkan samt Metodistkyrkans distriktschef Timo Virtanen som representant för landets frikyrkor. Genom att underteckna appellen inför julhelgen — Fridsfurstens födelsefest — ville man betona fredsbudskapet som de kristna kyrkorna vill stå för i en tid präglad av globala konflikter, oro och misstänksamhet.

Appellen är relativt kort formulerad men omfattar flera intressanta uttalanden och ställningstaganden. Appellen inleds med konstaterandet att religionens roll idag blivit allt mer

aktuell, men företrädesvis i en negativ bemärkelse så att religion ofta förknippas med krig och konflikt. Detta gäller speciellt förhållandet mellan kristendomen och islam som överskuggas av kriget i Irak och kampen mot terrorism. Som representanter för sina respektive samfund vill de nämnda kyrkoledarna istället lyfta fram den viktiga roll som religionen kan spela för fred och försoning i vår värld idag.

Appellen påminner vidare om att Bibeln uppmanar oss att älska Gud av hela vårt hjärta och vår nästa som oss själva. Den gyllene regeln, tankegången som återfinns i alla stora världsreligioner att vi skall bemöta andra människor så som vi själva vill bli bemötta, nämns också specifikt. I appellen betonas därefter starkt vikten av aktivt fredsarbete: fred, förlåtelse och försoning skapas genom att människor engagerar sig och genom att konkreta åtgärder vidtas som t.ex. efterskänkning av skulder för de fattigaste länderna och genom att orättvisor motarbetas. «Förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss, har ju Jesus uppmanat» (Matt. 6:9).

Slutligen konstateras att en bestående fred förutsätter att vi gör upp med historiska bördor så att förlåtelse och försoning kan ersätta hat och misstro. Den som har fått erfara förlåtelse är fri, konstaterar man, och blir en hoppets symbol som sprider ljus i mörkret. Tanken på ljuset som sprids i världen betecknas som en uppmuntran att leva vidare i det framtidshopp som Jesus Kristus givit.

Som framgår av denna presentation berör appellen på många punkter *religionsdialogen*, relationen mellan olika religioner. Hur kan en sådan syn på religionens roll i dagens värld förstås? Att finna svar på denna fråga är angeläget idag då många förödande konflikter i världen ges något slags religiösa förtecken. På vilket sätt kan religionen brukas för fred och försoning istället för konflikter och demonisering? Hur kan en människas religiösa övertygelse bana väg för förståelse och respekt för andra människor med andra övertygelser istället för att skapa murar dem emellan? För att på teoretisk väg belysa dessa frågor knyter jag i det följande an de centrala uttalandena i appellen till vissa etiska och religionsfilosofiska resonemang, främst Martin Bubers dialogfilosofi, Hans-Georg Gadamers

hermeneutik och några aktuella moralfilosofiska synpunkter. Alla belyser de, enligt min mening, den gemenskapsbejakande tankegång och den religiösa självförståelse som fredsappellen är ett uttryck för.

## Dialogens verklighet

Vad är dialog? För att inledningsvis ringa in den tematik som ligger till grund för den ekumeniska fredsappellen — religionsdialogen — tar jag hjälp av den judiska filosofen *Martin Bubers* dialogfilosofi. I Bubers filosofi är *dialogen* utgångspunkten för allt mänskligt liv. Vi är alltid ett Jag i relation antingen till ett Det eller till ett Du.<sup>1</sup> Du-relationen är en ömsesidig, omedelbar närvaro två autonoma subjekt emellan. Den skiljer sig från den materialiserande och begagnande attityd som karakteriserar förhållningssättet Jag-Det. Att bemöta andra som Det är att sätta dem inom mått och ram, att skapa gränser och förklara. Mötet med ett Du är däremot en gränsöverskridande relation där det distanserade betraktandet och kategoriserandet ger vika för en helhetsnärvaro där den andre blir angelägen i sin egen rätt. Här kan *mötet* äga rum.<sup>2</sup> Bägge förhållningssätten behövs enligt Buber, de kompletterar snarare än konkurrerar med varandra. Ibland behövs den omedelbara attityden, ibland avståndet och det sakliga beskrivandet.<sup>3</sup> Min tolkning av Buber ger för handen att Det-förhållningssättet kan ses som ett sätt att markera gränser, medan Du-relationen spränger de egna tolkningsgränserna och öppnar upp nya perspektiv. Jag-Du är alltså ett slags gränsöverskridande.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Martin Buber, *Jag och Du* (Ludvika: Dualis, [1923] 1994), 7, 8.

<sup>2</sup> Buber, *Jag och Du*, 10, 14, 41, 45, 81, 103. Martin Buber, *Dialogens väsen* (Ludvika: Dualis, [1932] 1993), 33, 38f.

<sup>3</sup> Martin Buber, *Distans och relation* (Ludvika: Dualis, [1951] 1997), 39. Buber, *Jag och Du*, 24, 44, 62, 68. Buber, *Dialogens väsen*, 40.

<sup>4</sup> Ruth Illman, *Gränser och gränsöverskridanden. Skildrade erfarenheter av kulturella möten i internationellt projektarbete* (Åbo: Åbo Akademi's förlag, 2004), 50.

Den dialogiska utgångspunkten medför att livet, enligt Buber, alltid är ett liv med en motpart: människan kan i sig själv inte utgöra en relation.<sup>5</sup> Du och Det finns bägge som motpoler i allt mänskligt liv. Alla människor längtar efter förbundenhet och relation, efter mötet med ett Du, men det meningsfulla livet behöver fyllas av en dynamisk rörelse mellan Det-världen och Du-världen.<sup>6</sup> Förbundenhet och särskiljande, likhet och olikhet, går alltså hand i hand i Bubers resonemang. Man kan därför framhålla, såsom Christina Runquist har gjort, att Det-förhållningssättet kan uppfattas som integrerat i Du-relationen. Den distanserade betraktaren i Det-världen behöver inte lägga bort något av sin tolkning för att stiga in i mötet med ett Du, snarare gäller det att byta fokus. Ett Jags möte med ett Du är en helhetsrelation där även Det-världens gränser inryms, men Duet låter andra aspekter träda i förgrunden.<sup>7</sup> Därför förbyts gränserna inte, som jag ser det, i *gränslöshet* i dessa möten, utan just i *gränsoverskridanden*. Gränserna mellan Du och Det är inte fastslagna på förhand, utan dras ständigt upp på nytt, och varje dag har sitt eget mått av möjligheter.<sup>8</sup> «I det verkliga livet kan vägarna korsas varandra utifrån mycket olika själsliga hållningar.»<sup>9</sup>

Dialogen förknippar Buber dock med Du-relationen. Han definierar dialogen som «ett sätt hos människor att förhålla sig till varandra, som kommer till synes i deras umgänge». Dialogen skall inte enbart förstås i språkliga termer: för ett «äkta samtal» krävs inte ett enda ljud.<sup>10</sup> I dialogen lyssnar jag inte till «ekot» av min egen röst, utan till ett gensvar; dialogens centrala nämnare

<sup>5</sup> Buber, *Jag och Du*, 39, 94. Buber, *Distans och relation*, 8, 18.

<sup>6</sup> Martin Buber, *Människan och hennes bildkonst* (Ludvika: Dualis, [1955] 1991), 59f. Buber, *Jag och Du*, 32, 37f. Buber, *Dialogens väsen*, 82, 111. Buber, *Distans och relation*, 19.

<sup>7</sup> Christina Runquist, *Dynamisk dialog. En analytisk och konstruktiv studie av den religiösa kommunikationens problem på grundval av Martin Bubers dialogfilosofi* (Skellefteå: Norma, 1998), 195.

<sup>8</sup> Buber, *Jag och Du*, 66. Buber, *Distans och relation*, 9.

<sup>9</sup> Buber, *Jag och Du*, 124.

<sup>10</sup> Martin Buber, *Om uppfostran* (Ludvika: Dualis, [1953] 1993), 28, 58f. Buber, *Dialogens väsen*, 14, 17.

är nämligen *ömsesidighet*. Dialogen kräver att jag sträcker mig mot det avlägsna, att jag verkligen är närvarande och ser. Då kan Duet öppna sig för mig. Man måste vara beredd, närvarande och verkligen se.<sup>11</sup> Det finns, skriver Buber, dialoger som inte *ser ut* som dialoger men ändå är det. Och det finns det som ser ut som dialog men egentligen är något annat. Det finns den *tekniska dialogen* som endast drivs av nödtvånget att uppnå förståelse i sak, och den *till dialog förklädda monologen* där människor verkar tala med varandra, men egentligen bara umgås med sig själva och bekräftar den egna förträffligheten eller misären. Detta sker t.ex. i ett «ansiktslöst» samtal där man inte säger vad man egentligen tycker och tänker, utan gömmer sig bakom platitider och oärligheter. Detta är ett monologiskt liv som saknar en «annan» och därmed saknar överraskningar.<sup>12</sup>

När kan vi då tala om en *äkta dialog*? Då vi verkligen har vänt oss till varandra, menar varandra som vi är, är sant närvarande och strävar efter ömsesidighet, då rör det sig om äkta dialog.<sup>13</sup> Ett dialogiskt liv är inte «ett liv i vilket man har mycket med andra människor att göra, utan ett i vilket man verkligen har att göra med de människor med vilka man har att göra».<sup>14</sup> För att en dialog skall födas krävs två *olika* parter: utan olikheter finns bara monolog. I dialogen kan vi, trots olika åsikter och tillhörigheter, nå en förbundenhet och bli delaktiga: ingendera parten behöver ge upp sin egen ståndpunkt men är villig att stå för vem hon är.<sup>15</sup>

Man kan alltså säga att dialogen ställer rätt höga krav på sina deltagare: det är inte något man kan gå in för halvhjärtat, med dolda motiv eller utan villighet att ifrågasätta egna förutfattade meningar. För att dialogen skall kunna föra fram till fred och försoning, som den stude-

<sup>11</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 11, 13, 16, 28.

<sup>12</sup> Martin Buber, *Människans väg* (Ludvika: Dualis, [1960] 1993), 52. Martin Buber, *Logos* (Ludvika: Dualis, [1962] 1995), 13, 17, 57. Buber, *Dialogens väsen*, 59, 80f.

<sup>13</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 28, 34, 59.

<sup>14</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 62.

<sup>15</sup> Martin Buber, *Det mellanmännsliga* (Ludvika: Dualis, [1954] 2000), 43f. Buber, *Dialogens väsen*, 23, 62, 88f.

rade fredsappellen förordar, krävs att de parter som träder in i dialogen förmår uppfatta relationen som en Jag-Du-relation, att de förmår bevara sin egen övertygelse samtidigt som de är öppna och ödmjuka inför den andres annanhet. Gyllene regeln framhålls i appellen som rättensnöre för dialogen: allt vad du vill att andra skall göra för dig, det skall du också göra för dem. För att denna regel skall kunna tjäna den praktiska förståelsen och umgänget människor emellan krävs dock, för att sammanfatta det som ovan framförts, att regeln inte uppfattas som ett krav på att alla människor skall vara lika och ha samma behov. Snarare bör den gyllene regeln uppfattas som ett uttryck för att vi alla är lika mänskliga och lika värdefulla, att vi delar mänskliga förutsättningar och existentiell situation. Detta innebär, som jag tolkar det, inte att alla är lika eller att olikheter egentligen bara finns «på ytan», utan avser att alla människor är lika angelägna i sin egen rätt.

## Olikhet som möjlighet

Spelet mellan likheter och olikheter är en central och intressant fråga för religionsdialogen, och jag vill därför utveckla denna tematik ytterligare. Dialogen kräver inte, och strävar inte ens efter, likriktning eftersom såväl likhet som olikhet hör till dess grundförutsättningar. I mötet med ett Du låter Jag den andra förbli i sin annanhet. För att poängtera olikhetens betydelse i dialogen fäster Buber vikt vid det *mellanmänskliga*: den dimension i tillvaron som föds endast i det levande samspelet mellan Jag och Du. Det mellanmänskliga handlar om förbundenhet, delaktighet och ömsesidig närvaro; om möten med andra där man vänder sig till den andre just som *annan*, utan viljan att påtvinga denna något; om möten som tillåts inverka på den egna hållningen. Det är i detta utrymme *mellan* människor som dialogen kan äga rum.<sup>16</sup> Den människa man mött som ett Du kan man föra dialog med.<sup>17</sup> Dialogens yttre former är ofta anspråks-

lösa, det handlar om den «oansenliga men betydelsefulla vrå i tillvaron» där vi ofta möter ett Du — t.ex. en blick i gatans vimmel.<sup>18</sup>

Som jag tolkar detta finns det enligt Buber möjligheter människor emellan för förståelse och samhörighet som grundar sig på annat än likriktning eller konsensus: olikhet är inget hinder för gemenskap, respekt och relation. Vi behöver inte dela *en* åsikt eller *en* religion för att upprätta dialog.<sup>19</sup> Vår gemenskap består i vår högst mänskliga belägenhet, den grundar sig på «själva situationen av villrådighet och förbudan».<sup>20</sup> Det finns en annanhet som inte är främlingskap, utan som låter oss komma nära och bejaka mångfalden som något värdefullt.<sup>21</sup> Genom detta sätt att möta den andre — som förbunden med det egna Jaget men på samma gång självständig och unik — blir motparten, enligt min tolkning, en *autonomt annan*: en som det inte står i min makt att bestämma över, en som kan överraska och vara annorlunda men ändå angelägen.<sup>22</sup>

Att se olikheten som en möjlighet och den andre som en autonomt annan är religionsdialogens grundläggande styrka och utmaning. I fredsappellen lyfts just en sådan förbundenhet fram som inte kräver likhet eller fordrar att någondera parten ger upp sin egen åskådning för att förståelse skall kunna skapas. Snarare talar man om en relation som liknar det Buber kallar dialog. Olikhet som möjlighet, och rentav förutsättning, är en central tematik också i Hans-Georg Gadamers hermeneutik. Hans tankar kan ytterligare belysa appellens syn på fred, försoning och förbundenhet över religionsgränserna.

Hermeneutikens centrala frågeställningar handlar om hur vi kan förstå en annan människa. Att förstå någonting inbegriper att se dess *mening*. Men eftersom det meningsfulla ter sig olika för olika människor måste vi alltid fråga: meningsfullt *för vem*, och *i vilket samman-*

<sup>18</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 19.

<sup>19</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 70ff, 84, 102. Buber, *Distans och relation*, 38. Buber, *Det mellanmänskliga*, 49, 65. Buber, *Människans väg*, 25.

<sup>20</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 27.

<sup>21</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 65.

<sup>22</sup> Illman, *Gränser och gränsöverskridanden*, 184.

<sup>16</sup> Buber, *Om uppfostran*, 61. Buber, *Det mellanmänskliga*, 17, 25f, 60. Buber, *Människans väg*, 49.

<sup>17</sup> Buber, *Det mellanmänskliga*, 22. Buber, *Dialogens väsen*, 23f, 36.

hang?<sup>23</sup> Denna kontextbundenhet och människans *historicitet* formar utgångspunkten för Gadamers syn på förståelsen: vi förstår vår omvärld och våra medmänniskor utgående från det inifrånperspektiv som vår position som aktivt reflekterande subjekt i vår egen tradition förser oss med.<sup>24</sup> Eftersom denna traditionsbundenhet är en aktiv komponent i all mänsklig förståelse blir *förförståelsen*, eller *fördomarna* som Gadamer benämner dem, en förutsättning i förståelseprocessen.<sup>25</sup> Det är sådana på förhand omfattade övertygelser som styr vår förståelse av oss själva och av våra handlingar. Bearbetning av dem möjliggörs i kontakten med nya människor, erfarenheter och kunskaper. För att kunna inleda dialogen behöver man en förförståelse, och i själva dialogprocessen varken förkastas eller ignoreras den, utan inkluderas, bearbetas och modifieras.<sup>26</sup> Medvetenheten om den kontext vi för med oss in i dialogen med en annan människa är därför oundgänglig, anser Gadamer:

A person who does not accept that he is dominated by prejudices will fail to see what is shown in their light. [...] To stand within a tradition does not limit the freedom of knowledge but makes it possible.<sup>27</sup>

Gadamer uppfattar förståelsen som en dialogisk process; att nå en gemensam förståelse beskrivs som en sammansmältning av horisonter (*Horizontverschmelzung*).<sup>28</sup> Förståelsen är alltså

<sup>23</sup> Charles Taylor, *Philosophical Papers 2: Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge UP, 1985), 16, 22f.

<sup>24</sup> René Gothóni, «The Notion of «Understanding» in Pilgrimage Studies», 156–175 i *Styles and Positions. Ethnographic Perspectives in Comparative Religion* (red. H. Pesonen et al; Helsingfors: Helsingfors universitet, 2002), 157, 159. Robert C. Ulin, *Understanding Cultures. Perspectives in Anthropology and Social Theory* (Austin: University of Texas Press, 1984), 96.

<sup>25</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Continuum, [1975] 2002), 269ff.

<sup>26</sup> Kurt Erik Tranøy, *The Moral Import of Science. Essays on Normative Theory, Scientific Activity and Wittgenstein* (Søreidgrend/London: Sigma Forlag, 1988), 141. Taylor, *Philosophical Papers*, 26f.

<sup>27</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 360.

intersubjektiv: den förhandlas fram i dialogen mellan två olika parter. Utan medvetenheten om en egen förståelsehorisont kan man således inte nå fram till en annan människa. Speciellt då det gäller religionsdialogen är det viktigt att notera att sammansmältningen inte betyder att horisonterna *uppgår* i varandra, eller *utplånas*. Förståelse måste inte betyda samtycke, den kräver inte att vi ger upp vår egen position. Dialektiken ger möjlighet att nå förståelse för den andre som just *annan*. Därmed kan den också tydliggöra den egna positionen genom att ge perspektiv på självet som situerat i tid och rum.<sup>29</sup>

Gadamer poängterar alltså vikten av att känna till den värdemässiga, historiskt formade position som vi själva utgår ifrån då vi träder in i dialogen, och att vi tillåter såväl oss själva som motparten att behålla det egna meningssammanhanget. Man kan här tillägga vikten av att tydliggöra och problematisera de maktkonstellationer som varje möte aktualiserar. Vem har tolkningsföreträde? Vem får ta initiativ? Vems röst är det som hörs? Detta uppfattar jag som särdeles viktigt för att de fredens och försoningens målsättningar som porträtteras i den aktuella fredsappellen skall kunna förverkligas. För religionsdialogen är det en ödesfråga hur vi ser på vårt eget vittnesbörd och relaterar det till vad andra betecknar som omistligt. Förståelse kräver inte likhet, utan snarare öppenhet, respekt, mod, empati och tillvändhet som gör att en människa med bevarad integritet förmår vara öppen för en annan människas meningsskapande sammanhang.

Religionsdialogen behöver därför genomsystras av insikt om att olikhet inte är ett hinder för förståelse, och om att vi för att lära känna en annan horisont först måste känna till vår egen. Med Bubers ord måste man ha «varit hos sig själv» först, innan man kan träda in i dialog med ett Du.<sup>30</sup> Varje väg i människans liv börjar med

<sup>28</sup> Gadamer, *Truth and Method*, 306f.

<sup>29</sup> Devi Z. Phillips, *Religion and the Hermeneutics of Contemplation* (Cambridge: Cambridge UP, 2001), 6, 16, 315. Gothóni, *The Notion of Understanding*, 159. Gadamer, *Truth and Method*, 360. Ulin, *Understanding Cultures*, 97.

<sup>30</sup> Buber, *Jag och Du*, 85. Buber, *Dialogens väsen*, 65.

självbesinning, anser Buber, vi måste känna till vår egen utgångspunkt, vad som utgör den meningsfulla grunden för vårt eget liv. Det hjälper oss också att förstå den andra och vilka värderingar hon vill vara trogen. Men fullt ut människa blir man först i relationen, då Jag träder i dialog med ett annorlunda Du. Dialogen är ingenting man kan bestämma över eller planera in i förhållandet till andra. Men man kan hysa förväntan och vara vänd i dialogens riktning: «att leva är att bli tilltalad».<sup>31</sup>

Många nutida forskare inom moralfilosofi och teologi poängterar på likartade sätt att förståelse och gemenskap inte måste byggas på likriktning, utan att olikheten kan vara en möjlighet. Om vi i mötet med en annan människa känner igen eller står som främlingar inför varandra kan inte bestämmas på förhand, utgående från t.ex. kulturella eller religiösa skiljelinjer. Liksom Buber framhäver dessa forskare att förståelsens möjlighet — likaväl som främlingskapets — finns i varje möte.<sup>32</sup> Bubers tankar om samspelet mellan distans och relation finner paralleller i Ilham Dilmans argumentering för att den *mänskliga enskildheten* inte är ett hinder, utan en förutsättning för gemenskap. Att vi alla är unika individer i vår egen rätt är enligt honom någonting att värna om i mötet: enskildhet är inte avskildhet, utan autonomi och relation i ett. Därför måste vi, så att säga, *bli och förbli oss själva* för att kunna möta andra och relatera till dem som verkligen andra, som personer vars enskildhet vi erkänner och uppskattar.<sup>33</sup>

Förståelse förutsätter dialog och dialog förutsätter annanhet, poängterar vidare Raimond Gaita. Utan en annan som verkligen tillåts vara annorlunda, som inte är under min kontroll, utan äger möjligheten att överraska, blir dialogen endast en egocentrisk monolog.<sup>34</sup> Resonemanget understryker, i likhet med Bubers, att andra

människor inte kan reduceras till verktyg för min egen vilja, att de inte kan ses bara som speglar av mig själv. Andra människor kan inte tvingas in i min verklighetstolkning, de kanske inte vill spela de roller som jag tilldelar dem. Dialogen byggs upp kring närvaro och tillvändhet snarare än likhet.

## Du-sägandets religiösa dimension

Då jag nu har belyst samspelet mellan likhet och olikhet som ligger till grund för den presenterade dialogsynen vill jag gå vidare och diskutera de särdrag som utmärker just religionsdialogen. Vad skiljer den religiöst grundade dialogen från annat fredsarbete i världen? Vad kan religionerna bidra med i dialogen som inte andra, världsliga organisationer kan ge? Hur kan människor med hjälp av sin religiösa tro tjäna fred och försoning, så som appellen implicerar?

Man kan naturligtvis konstatera att kärlek, fred och gemenskap är centrala begrepp i alla världens stora religioner och att det därför borde vara en självklarhet att troende människor och religiösa organisationer strävar efter att förverkliga dessa grundläggande ideal i världen. Trots allt vet vi att situationen är långt mera komplicerad än så: inom alla traditioner finns människor som inte tolkar sin tro som en uppmaning att leva i fred, utan istället tar fasta på hotbilder och gränsdragningar i den egna traditionen — eller väljer en enklare utväg och förblir passiva inför utmaningen som sådan. På så sätt skiljer sig knappast religionen som inspirationskälla från andra, rent humanistiska motiv till fredsbejämmande aktivitet.

På ett teoretiskt plan kan man dock finna argument som stöder fredsappellens tankegång om den religiösa trons specifika betydelse i skapandet av dialog och därmed fred mellan människor. Speciellt intressant är Bubers tankar kring den mellanmänskliga dialogens specifikt religiösa karaktär.<sup>35</sup> Enligt honom har vår möj-

<sup>31</sup> Buber, *Dialogens väsen*, 35.

<sup>32</sup> Lars Hertzberg, «Om att vara en nästa», 137–154 i *Moralfilosofiska essäer* (red. J. Backström & G. Torrkulla; Stockholm: Thales, 2001), 153. Peter Nynäs, *Bakom Guds rygg. En hermeneutisk ansats till interkulturell kommunikation och förståelse i industriella projekt* (Åbo: Åbo Akademis förlag, 2001), 112.

<sup>33</sup> Ilham Dilman, *Love and Human Separateness* (Oxford: Basil Blackwell, 1987), 78, 97, 105, 114.

<sup>34</sup> Raimond Gaita, *A Common Humanity. Thinking about Love & Truth & Justice* (Melbourne: Text Publishing, 1999), 34, 52, 271.

<sup>35</sup> För en mera djupgående diskussion av detta tema, se Ruth Ilman, «Martin Buber och det mångkulturella

lighet att skapa mellanmänskliga Du-relationer sitt ursprung i vårt Du-sägande till Gud. Varje mänskligt möte där vi verkligen ser den andre, respekterar och vänder oss till henne, återspeglar vårt möte med Gud, det eviga Duet.<sup>36</sup> Bubers dialogfilosofi byggs alltså upp kring tanken att relationen till ett evigt Du alltid finns i bakgrunden: den utgör inte en relation vid sidan om de andra, utan innesluter alla relationer i sig.

Som nämndes tidigare antar Buber att alla människor strävar efter Du-relationer, en strävan som inte kan tillfredsställas förrän vi varseblir det eviga Duet. Enligt Buber finns det tre olika dörrar som alla leder fram till detta eviga Du: relationen till naturen, relationen till människor och relationen till Gud. Vägen till det eviga Duet är unik för varje människa, liksom Gud själv är «olika för varje människa».<sup>37</sup> Vilket namn människan använder för detta eviga Du är därför inte viktigt för Buber: «ty den som uttalar Gud och verkligen menar Du, tilltalar, i vilken villfarelse han än är fången, sitt livs sanna Du». Vilket eller vem det eviga Duet är lämnas alltså öppet. Huvudsaken är inte att vi omfattaren åsikt, utan får en väg med ett mål, ett reellt engagemang.<sup>38</sup>

Du-sägandet, mötet och dialogen har därmed en tydlig religiös dimension i Bubers tänkande — något som är intressant med tanke på religionsdialogen. Mot bakgrunden av händelserna i världen under senare år och den bild man via massmedia får av situationen i stort, tänker vi idag ofta att religion är en grund för intolerans, att religiösa människor på grund av sin övertygelse har svårare än andra att förstå och samarbeta med representanter för andra religioner. Den religiösa människan ses då som inskränkt, styrd av starka känslor och av en föga genomtänkt övertygelse. Man drar av detta slutsatsen att religiös övertygelse handlar om låsta synsätt som inte kan annat än göra individen oförmö-

gen att överbrygga den olikhet som skilda trosvärldar innebär och blind för möjligheterna till gemenskap.

Enligt Buber är det dock tvärtom: relationen till Gud är det som överhuvudtaget gör dialogen med andra människor möjlig. Det är denna sida av den religiösa människans verklighet som appellen pekar på. Man vill understryka att religionen kan erbjuda verktyg för försoning och fred. Man vill föra fram synen att respekt och förbundenhet går att bygga på den plattform som en religiös övertygelse innebär i människors liv. Olikheter i fråga om trosbekännelse skall inte vara hinder för den aktivt religiösa människan, utan olikheten skall, såsom i Bubers resonemang, snarare ses som en rikedom och en möjlighet. Vi är alla olika men vi delar livsvillkoren som skapade varelser i Guds värld. Detta resonemang kan man tolka som ett stöd för fredsappellens tankegång om den religiöst grundade dialogverksamhetens viktiga uppgift: den står på ett speciellt sätt i Du-sägandets tjänst och kan därmed tillföra fredsarbetet en unik dimension.

I ett moralfilosofiskt perspektiv kan man också argumentera för att religionen berikar dagens fredsarbete med en språkdräkt som gör oss uppmärksamma på centrala förutsättningar för dialogen. Raimond Gaita sammanför insikten om varje människas villkorlösa dyrbarhet, som är omistlig för dialogen, med det religiöst färgade begreppet helighet. Bättre än andra ord förmår det, enligt honom, ringa in vissa viktiga kvaliteter hos människor vi möter och våra svar på dessa möten; en människas bemötande av en annan människa som unik och dyrbar i sin egen rätt möjliggör vår känsla för individens okränkbarhet, eller med ett annat ord, *helighet*.<sup>39</sup> Trons språk kan belysa denna typ av tankegångar: heligheten som begrepp kan ge form och förståelse för det sätt på vilket andra människor begränsar vår själviskhet och formar våra liv så som ingenting annat i vår omgivning. Vi kan tala om individers dyrbarhet, rätt till respekt, värdighet och grundläggande rättigheter, men inga sekulära begrepp fångar denna mänskliga kvalitet så enkelt och kraftfullt som heligheten.<sup>40</sup> Detta språkbruk tror jag kan ge en känsla för vad

mötet», 452–566 i *Teologinen aikakauskirja — Teologisk tidskrift* 5 (2003).

<sup>36</sup> Buber, *Jag och Du*, 159, 98, 130ff, 148, 159, 171. Buber, *Dialogens väsen*, 48.

<sup>37</sup> Buber, *Människans väg*, 23, 25, 76f. Se även Buber, *Jag och Du*, 105, 131, 135, 141.

<sup>38</sup> Buber, *Jag och Du*, 99, 117ff, 122; Buber, *Om uppfostran*, 97.

<sup>39</sup> Raimond Gaita, *Good and Evil. An Absolute Conception* (London: MacMillan Press, 1991), 1, 35.

dialogens erkännande av varje människas dyrbarhet och vår mänskliga gemenskap kan innebära. Även här kan vi alltså finna en punkt där det religiösa dialogarbetet kunde ge ett unikt bidrag till fredsarbetet idag.

## Kärlek, ansvar och handling

Jag vill slutligen fästa vikt vid ytterligare en tematik som jag uppfattar som central för den religiösa självförståelse som kommer till uttryck i den ekumeniska fredsappellen. Det jag avser är den starka betoningen i appellen av *konkreta handlingar*: arbetet för fred, försoning och förståelse kräver inte bara ord och åskådning framhåller man, utan också aktiva insatser för att motarbeta orättvisor, t.ex. genom att lätta på skuldbördorna för fattiga länder. Man understryker också vikten av att göra upp med historiska bördor som idag hämmar strävanden efter fred och försoning. Därmed visar man en medvetenhet om de maktaspekter som alltid påverkar dialogen. Mötet sker ofta på ojämn mark, formad av historia, ekonomi, hierarkier, kön och mycket mera.

Även denna aspekt av fredsappellen kan på ett intressant sätt anknytas till det teoretiska dialogresonemanget. Som nämnt förkroppsligas gudsrelationen enligt Buber i alla möten mellan Jag och Du. Gud är förutsättningen för våra personliga relationer. Även den som aldrig upplevt sig möta Gud men mött människor och verkligen *sett* dem har därför skapat en uttrycksform för heligheten i världen. Den som vill tala med människorna når inte fram om han utesluter Gud — den som vill tala med Gud utan att tala med människorna far vilse.<sup>41</sup> Att tro är därför för Buber att bejaka andra som Du och att bejaka sig själv. Gud närmar man sig genom andra människor, i relationen till ett mänskligt Du. Vägen till det eviga Duet går genom världen och Du-relationerna, den «levda verkligheten».<sup>42</sup> Mötet

med det eviga Duet ålägger oss ett verkande i världen. För att dialogen skall äga en framtid och kunna utvecklas krävs därför aktivitet, ansvar och engagemang. De globala, ekonomiska och sociala orättvisor som står i dialogens väg idag måste bemötas på ett konkret plan, såsom appellen framhäver.

Handlingens centrala roll är tätt förknippad med det personliga ansvaret som utgör en hörnsten i det konkreta dialogarbetet för fred och försoning. Inom den moralfilosofiska domänen finns flera tänkare som poängterar att religioner och kulturer i sig inte fattar beslut eller agerar, utan att det är vi människor som gör ett val och en tolkning i varje situation i livet. Religioner som sådana möts inte: det kan bara människor göra. Därför handlar religionsdialogen alltid om *möten mellan människor*.<sup>43</sup> Därmed får dialogen etiska implikationer: överallt där människor har med varandra att göra spelar etiska förhållningssätt in. Det är alltid relationen till specifika människor, vårt samröre med den enskilda, som förmår väcka en moralisk känslighet.<sup>44</sup> Dialogen kan, med Ludwig Wittgensteins ord, sägas handla om vår vilja och förmåga att *igenkänna människan i den människa* vi står inför.<sup>45</sup> Detta igenkännande är alls ingen självklarhet, och vi ställs därför inför individens ansvar: för dialogen är det av avgörande betydelse hur vi personligen väljer att förhålla oss till dem vi möter. Dialogen är en moralisk uppgift som kommer an på envar i de mellanmänskliga relationerna, anser jag.

Att se människan i en människa innebär att likgiltighet är en omöjlighet och att ansvar, respekt och frivillighet kallas fram hos oss.<sup>46</sup> Att se

<sup>43</sup> Illman, *Gränser och gränsoverskridanden*, 52f.

<sup>44</sup> Peter Winch, «Den enskilda och moralen», 90–105 i *Moralfilosofiska essäer* (red. J. Backström & G. Torrkulla; Stockholm: Thales, 2001), 96. Tage Kurtén, *Tilllit, verklighet och värde. Begreppsliga reflektioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare* (Nora: Nya Doxa, 1995), 157. Tage Kurtén, *Bakom livshållningen* (Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter från Åbo Akademi, 1997), 79. Gaita, *Good and Evil*, 37.

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein, *Särskilda anmärkningar* (Stockholm: Thales, [1977] 1993), 9.

<sup>46</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 24. Buber, *Jag och Du*, 39, 60, 147. Buber, *Dialogens väsen*, 72. Buber,

<sup>40</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 19, 23. Gaita, *Good and Evil*, 126, 141.

<sup>41</sup> Buber, *Jag och Du*, 151, 155, 173. Buber, *Dialogens väsen*, 48. Buber, *Människans väg*, 28.

<sup>42</sup> Buber, *Jag och Du*, 104f, 117, 122. Buber, *Dialogens väsen*, 27.



människan väcker också insikten att andra människor begränsar vår självskhet, formar våra liv och förändrar våra handlingar. Relationen för-  
 mår oss att lägga band på vår egen vilja så som ingenting annat i vår värld.<sup>47</sup> I religionsdialogen gäller det att inse att andra människor inte kan reduceras till verktyg för den *egna* viljan, de kan inte ses bara som speglingar av oss själva. Den andre äger en verklighet som är självständig i förhållande till mig, därför är min makt över andra människor begränsad. Detta tar sig också uttryck i mitt *beroende* av andra.<sup>48</sup> Men detta är ett positivt beroende: villighet att stå i den andres tjänst får människan att växa, snarare än kuvas, och gör också att hon själv förtydligas och blir verkligare. Villigheten att vara bunden till en annan människa och samtidigt ge henne utrymme att vara den hon är i sin egen rätt hör, enligt Ilham Dilman, den uppriktiga kärleken till.<sup>49</sup>

Att vara förbunden med, utlämnad åt och beroende av andra människor är naturligtvis en känslig situation som lätt kan missbrukas. För att på detta sätt lägga «något av oss själva i nästans hand» krävs ömsesidig tillit, ödmjukhet och varsamhet.<sup>50</sup> Denna tillit kan dock vara det som ger en styrka att «bli den man är», det som ger sammanhang och mod att handla på ett kärleksfullt sätt.<sup>51</sup> Mötet med en annan människa pålägger mig därmed ett stort ansvar. I mötet blir mig, med Bubers ord, något sagt genom den jag möter: världen *anförtros* mig. Mitt uppdrag blir då att svara: jag blir *delaktig* och genom ansvars-tagande ger jag mitt svar.<sup>52</sup> Mötet kan sägas vila på mitt ansvar: det kommer an på mig att försöka möta min motpart som ett Du. Även om denna väljer att inte komma mig till mötes är det

viktigt att aktivt engagera sig i världen genom att ta ansvar för de människor jag har att leva bland. Kärlek är enligt Buber att befatta sig med andra människor, att *se* dem, även om de kanske inte besvarar vår blick: kärlek är ett verkande i världen, ett Jags ansvar för ett Du.<sup>53</sup>

Dialogen förutsätter att vi igenkänner människan i de människor vi möter: att vi uppfattar dem som dyrbara, unika individer, att vi erkänner dem som fullvärdiga moraliska agenter, en motpart att ta på allvar och leva upp till sitt ansvar inför.<sup>54</sup> Detta kan vara viktigt att poängtera speciellt då det gäller den kristna dialogen med andra religioner, eftersom kristendomen i vårt europeiska perspektiv ofta förknippas med en historiskt och ekonomiskt formad maktposition. Då kan vi se att lika djupa, om än inte likadana, känslor, förhoppningar och tankar som vi själva bär på finns i deras liv: att de kan känna sig svikna och förfelade, sörja och glädjas som vi. På denna grund kan en gemensam etik byggas, en gemenskap som inte utgår från att vi är väsensskilda eller identiska «över religionsgränserna», utan baseras på gemenskapen i den mänskliga erfarenheten.<sup>55</sup> «Vi delar en värld av moraliska möjligheter».<sup>56</sup>

Dialogen förutsätter att varje möte bedöms för sig, och att vi varje gång *bemödar* oss om att se människan i människan. Vi kan inte se henne slentrianmässigt, eller därför att vi *borde*. Ibland kanske vi finner att vi inte kan förstå den vi möter, andra gånger leder kanske engagemanget fram till förståelse, samförstånd och gemenskap. Någon garanti för att en helt problemfri gemensam ståndpunkt alls går att uppnå finns inte; *möjligheten* att ingå i dialog med dem vi möter, däremot, finns alltid.<sup>57</sup> Men det finns inte någon färdig facit för detta: moraliska avgöranden är alltid *mänskliga avgöranden*.<sup>58</sup>

*Distans och relation*, 33. Buber, *Människan och hennes bildkonst*, 35.

<sup>47</sup> Gaita, *Good and Evil*, 175. Gaita, *A Common Humanity*, 23f, 272. Winch, *Den enskilda och moralen*, 97f, 105.

<sup>48</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 34; Gaita, *Good and Evil*, 50, 282.

<sup>49</sup> Dilman, *Love and Human Separateness*, 86, 88f.

<sup>50</sup> Kurtén, *Bakom livshållningen*, 66.

<sup>51</sup> Buber, *Distans och relation*, 30.

<sup>52</sup> Buber, *Distans och relation*, 34, 45, 50. Buber, *Om uppföstran*, 41. Buber, *Logos*, 82.

<sup>53</sup> Buber, *Jag och Du*, 22f.

<sup>54</sup> Dilman, *Love and Human Separateness*, 53. Winch, *Den enskilda och moralen*, 102, 104. Gaita, *A Common Humanity*, 281f. Gaita, *Good and Evil*, 27f.

<sup>55</sup> Gaita, *A Common Humanity*, 284. Phillips, *Religion and the Hermeneutics*, 322.

<sup>56</sup> Hertzberg, *Om att vara en nästa*, 154.

<sup>57</sup> Winch, *Den enskilda och moralen*, 103. Hertzberg, *Om att vara en nästa*, 153. Gaita, *Good and Evil*, 156.

<sup>58</sup> Gaita, *Good and Evil*, 269.

Handling och ansvar blir således viktiga komponenter i dialogprocessen. Genom dialogen kan vi, enligt Buber, uppfatta vår relation till andra människor som sympati och kärlek, istället för plikt och skuld. Dialogen motiverar kärleksfullt engagemang och givande gensvar som är något alldeles annat än plågående ansvar. Att vi har ansvar för den värld som anförtrotts oss innebär även att skulden är en realitet då vi försummar detta ansvar och kränker våra relationer. Försoningens och förlåtelsens möjligheter är ändå lika reella för Buber: genom «aktiv hängivelse åt världen» kan vi sona oförrätter och gå vidare.<sup>59</sup> Dessa tankar finner vi även uttryckta i fredsappellen som starkt betonar försoningens och rättvisans roll för att fred skall uppnås i världen. Du-relationen till Gud förpliktar oss att gå ut och möta de människor vi lever ibland, på ett konkret sätt genom kärlekens handlingar. Det kan vi göra på individplanet även om det finns många problem och missförhållanden i världen som vi som enskilda inte rår på.

## Avslutning

Religionsdialogens förutsättningar och karaktärsdrag har utgjort temat för denna artikel. Utgående från en aktuell ekumenisk fredsappell har några centrala frågor som ansluter till tematiken och dess uttrycksformer granskats och kopplats samman med teoriresonemang främst ur religionsfilosofin. Resultatet av analysen visar framförallt på vikten av att bejaka och förverkliga dialogens särart i kontakten mellan människor av olika tro. Dialogen handlar inte om likriktning, utan om ett värnande av olikheter; det handlar om förbundenhet och gemenskap som tillåter var och en att förbli sig själv i sin egen rätt. Olikheten är inte ett hinder utan en möjlighet i dialogen. För att knyta samman trådarna kan man konstatera att dialogen kräver att man själv inom sitt eget referenssystem arbetar fram en djupare förståelse för den andra och försöker förmedla denna nya förståelse, samt att man tydligare klagör för sig själv vad man väljer att

böja sig för och accepterar att människors trofasthet kan ta sig uttryck på flera olika sätt.<sup>60</sup>

Det kunde också konstateras att religionsdialogen fyller en egen och viktig funktion i det bredare arbete för fred och försoning som pågår i världen idag. För att motverka den allt starkare tendensen att religion används som medel för att så split och konflikt mellan människor runt om i världen är det viktigt att fördjupa förståelsen för den sida av religionens roll som den aktuella fredsappellen vill uppmärksamma: religionen kan gå hoppets, fredens och försoningens ärenden istället för hatets och segregationens. Förutom denna insikt kan religionerna också bidra med ett språkbruk som stärker dialogarbetet, konstaterades det. Vikt fästes också vid den starka betoningen av handling och ansvarstagande som ingår i den aktuella fredsappellen och som visare på relationen till nästan som en förmån snarare än en plikt. Denna tyngdpunkt i det religiösa dialogarbetet kunde belysas och styrkas genom en koppling till moralfilosofiska resonemang.

Denna artikel har grundat sig på teoretiska reflektioner kring ett gemensamt kristet upprop för fred och försoning — ett initiativ som är tänkt att få även praktiska följder. I en situation som vår ser jag det som ytterst viktigt att försöka förstå hur de religiösa människor som ser sin tro som ett kall att förverkliga respekt, ödmjukhet och förbundenhet över religionsgränserna ser på sina samfund och på sin egen tro. Därmed blir det i fortsättningen intressant att analysera den konkreta förståelsen av appellens syn på tron som ödmjukt uppmuntrar till dialog och kontakt, istället för att poängtera gränserna. För att komma åt denna sida av appellens budskap återstår flera betydelsefulla frågor: Hur ser de parter som undertecknat appellen på sin egen tro och på sig själva som brobyggare i världen? Huruvida är dessa kyrkoledares personliga inställning till dialog, hur ser deras samfund på frågan om religionsdialog? Och framförallt: vilken roll anser de att andra religioner spelar, är deras upprop endast en reflektion kring kristendomens möjligheter eller är man redo att tillerkänna även

<sup>59</sup> Martin Buber, *Skuld och skuldskänsla* (Ludvika: Dualis, [1958] 1989), 43, 57. Buber, *Jag och Du*, 143.

<sup>60</sup> Karl-Johan Illman & Tapani Harviainen, *Judisk historia* (Åbo: Religionsvetenskapliga skrifter från Åbo Akademi, [1992] 2002), 298.

andra religioner en jämbördig ställning i fredsbetbetet?

För att finna svar på dessa synnerligen relevanta frågor har jag inlett arbetet med att intervjua dem som har undertecknat fredsappellen. Den fortsatta analysen av religionsdialogen, dess förutsättningar, former och följder i anslutning till den aktuella fredsappellen byggs upp kring dessa djupintervjuer. Med dessa intervjuer som material och med systematisk analys och tolkning hoppas jag nå djupare i den praktiska förståelsen av religionsdialogens ställning i de kristna kyrkorna i Finland idag.

Den ekumeniska fredsappell som ovan analyserats avslutas med en reflektion kring frihet och hopp. Man framhåller att den som är förlåten är fri, och kan lysa som ett hoppets ljus i världen. Enligt Martin Buber är förmågan att uppnå förbundenhet människans egentliga frihet, relationen är en «befrielse till ansvar».<sup>61</sup> På så sätt kan

en människa uppleva sitt beroende av andra människor som begränsar henne och hennes liv, inte bara som ett tillkortakommande och en ofullständighet, utan som en ömsesidighet, ett bejakande som är henne *förunnat*. Frihet är därför inte ett obegränsat val, utan att i kärlekens ljus mera fullständigt kunna se vad man har att välja mellan, med Iris Murdochs formulering.<sup>62</sup> Om den som förmår se med kärlek är fri, kan frihet följaktligen ta sig uttryck i förbundenhet. Fredens och försoningens budskap blir därmed också frihetens. Religionsdialogen är inte bara en teoretisk utopi — den öppnar en värld av konkreta möjligheter och framtidstro.

<sup>61</sup> Buber, *Distans och relation*, 96.

<sup>62</sup> Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, [1970] 2002), 39.

### Summary

In this article, the author analyses the theme of inter-religious dialogue, i.e. the striving towards relationships based on understanding, respect and equality between religions, on the basis of an ecumenical peace appeal signed by several Finnish church leaders. The appeal states that religion can be used for promoting peace and reconciliation, and that a religious conviction can make way for understanding and respect between persons of different faiths. To analyse these statements, theoretical guidance is sought in the dialogue philosophy of Martin Buber, hermeneutic theory and some current perspectives from moral philosophy. Emphasis is put on the importance of otherness: without an other regarded with respect and humility as an equal partner, a Thou who can remain other but still be close, the dialogue turns into a monologue. Understanding does not require sameness: neither party is required to give up their own identity in order for a «fusion of horizons» to occur. Thus, differences are seen as possibilities rather than obstacles. The dialogue efforts based on religious conviction is seen as filling a function of its own in the global peace movement, e.g. by contributing with a language that facilitates a way of talking about the uniqueness of every individual. Lastly, ethical issues such as individual responsibility are discussed in connection to the strong emphasis on concrete actions put forward in the appeal. Discerning the humanity in the persons we meet is, in the words of Wittgenstein, thus seen as a cornerstone of inter-religious dialogue.

