

Identitet och främlingskap

En kristologisk kritik av flyktingpolitiken

ELENA NAMLI

Elena Namli är docent i etik, verksam vid Centrum för rysslandsstudier vid Uppsala universitet. Hon har senast publicerat Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism (Artos 2009) som behandlar Fjodor Dostojevskij, Lev Sjestov och Michail Bachtin. I ett projekt betitlat "Human Rights as Ethics, Politics and Law" studerar hon f. n. den traditionella människorättsdiskursen i ljuset av de utmaningar som kommer från islam och postkolonial kritik.

Han gick tillbaka in i residenset och frågade Jesus: "Varifrån är du?" Men Jesus gav honom inget svar. Pilatus sade då: "Vägrar du att tala med mig? Vet du inte att jag har makt att frige dig och makt att korsfästa dig?" (Joh. 19:9)

Pilatus möte med Jesus är en bit av vår historia. Inte så mycket för vad det faktiskt var, utan för all den reflektion som berättelserna fortfarande väcker till liv. I olika tider och på olika platser återskapas mötet av tänkare och konstnärer. Michail Bulgakovs roman *Mästaren och Margarita* är min personliga favorit bland historierna om maktens man Pilatus och hans konfrontation med juden Jeshua. I romanen blir deras möte avgörande för Pilatus svårvunna insikt om att sanningen äger ett annat slags makt än den politiska makt han någonsin kan erövra och behålla. Allt börjar med att Jeshua inte kan förklara sin identitet, förklara den på ett sätt som den romerske prokuratoren kan acceptera:

- Namn?
- Mitt? Svarade fången hastigt och uttryckte med hela sin gestalt en vilja att vara till lags och inte framkalla fler vredesutbrott. Prokuratoren sade dämpat:
- Mitt eget känner jag till. Försök inte göra dig dummare än du är. Ditt namn alltså.
- Jesjua, skyndade sig fången att svara.
- Tillnamn?
- Ha-Notsri.
- Var kommer du från?

- Från staden Gamala, svarade fången och visade med en nick att någonstans norrut långt borta till höger om honom låg staden Gamala.
- Vad har du för nationalitet?
- Jag vet inte precis, svarade fången livligt. Jag har inget minne av mina föräldrar. Jag har fått höra att min far var syrier ...
- Var har du din bostad?
- Jag har ingen bostad, svarade fången förläget, jag far från stad till stad.
- Eller kort sagt, du är en lösdrivare, sade prokuratoren [...].¹

Jeshua i Bulgakovs berättelse kan inte redogöra för sitt ursprung samtidigt som han är häpnadsväckande tydlig när han skall förklara sitt missförstådda budskap för Pilatus. Jeshua, som i början av dialogen inte kan säga vilka hans föräldrar var, kommer att filosofera med Pilatus på olika språk av vilka arameiska, grekiska och latin explicit nämns i berättelsen. I sin egenskap av romanförfattare har Bulgakov flera möjligheter att ytterligare framhäva identitetsproblematiken då det är en fiktiv författare i hans egen roman som i sin tur skriver en roman om juden Jeshua bakom evangelisternas Jesus. Jeshuas identitet fördunklas till det yttersta medan sanningsanspråket i hans budskap kvarstår. Bulgakovs berättelse om Pilatus och Jeshua slutar med att politikern Pilatus låter korsfästa lösdrivaren Jeshua. Mänskian Pilatus får leva tyngd av skulden för att

¹ Michail Bulgakov, *Mästaren och Margarita*. Översättning av Lars Erik Blomqvist (Stockholm: Norstedts, 1998), 24-25.

han låtit döda den sanningsälskande filosofen och läkaren:

Var barmhärtig, käre filosof! Vill ni verkligen med er intelligens tro att Judéens prokurator skulle spolierna sin karriär för en man som begått brott mot Caesar?

- Jo, jo ..., stönade Pilatus och snyftade i sömnen. Han skulle visst kunna riskera att spolierna sin karriär. I morse skulle han inte ha gjort det, men nu på natten, när han hade vägt allting för och emot, då var han beredd. Han skulle gå med på allt bara för att rädda denne fullkomligt oskyldige och dåraktige drömmare och helbrägdagörare från att avrättas.²

I evangelisternas spår verkar Bulgakov problematisera sambandet mellan trovärdigheten i en människas ord och säkerheten om hennes identitet. Vad är meningen bakom problematiseringen?

Fortfarande idag är identiteten en av de mest självklara markörerna för det säkra och pålitliga. Den nutida politiken i EU och Sverige genomsyras av identitetsdiskussionerna, och frågan ”Varifrån är du?” hör till dem vi ständigt ställer till varandra i den politiska och rättsliga diskursen. Att inte kunna styrka sin identitet leder till allvarliga men legitima bekymmer, som inte minst flyktingar som söker sig till Europa kan vittna om. Att ha en identitet som uppfattas som främmande gör livet svårt för många europeiska minoriteter, samtidigt som majoritetens krav på att även i fortsättningen få stipulera normen verkar stärkas snarare än tonas ner i globaliseringens tid. Råkar man ha en ”avvikande identitet” får man räkna med att behöva förklara sig riktigt ordentligt för att bli accepterad. I de mest gravrande fallen spelar det främlingen gör eller säger överhuvudtaget ingen roll, då majoriteten visar sig sakna den tillit som krävs för en fungerande mänsklig kommunikation.

Även med hänsyn tagen till den uppenbara om än kortsiktiga säkerhetsgaranti som man åstadkommer vid de polisiära identitetskontrollerna finns det enligt min mening ett behov av en fortsatt granskning av den europeiska politiska kulturens syn på identitetens mening och betydelse. I denna artikel ämnar jag närma mig den i ett

etiskt perspektiv för att vidare reflektera över frågan om kristologins eventuella bidrag till en diskurs som söker problematisera sambandet mellan fastställd identitet och trovärdighet.

Att möta en främling: två sätt att söka identitet

Den politiska diskursens syn på identitet framhäver en bestämd dimension av varje mänsklig kommunikation. För att förhålla sig till någons budskap vill man känna till avsändarens identitet. Flera politiska filosofer använder sig av denna erfarenhet i sina teorier. I vår egen tid kan Jürgen Habermas analyser av den kommunikativa etiken nämnas. Med rätta argumenterar Habermas för att subjektet bakom ett budskap måste framträda för att kommunikationen skall kunna fortgå. Anonyma budskap indikerar flykten från ansvar och i den globala situationen kan detta leda till svåra störningar, inklusive olika former av terrorism.³ Därför uppskattades den nya politiska retoriken av många när president Obama inledde sitt tal i Kairo den 4 juni 2009 genom att tydligt markera vilka parterna i den förväntade politiska dialogen är och genom att ingående beskriva sin egen härkomst.⁴

Identiteten eller snarare möjligheten att fastställa den är alltså en viktig markör för en säker politisk och annan kommunikation. Det är emellertid lika viktigt att reflektera över de inte alls ovanliga situationer där en sådan säkerhet inte föreligger. Framför allt tänker jag på två former av frånvaro av säkerhet. Den ena är sådana situationer där någon inte kan styrka sin identitet, och den andra är när mottagaren av berättelsen om identiteten inte är kapabel att ta till sig den. Båda formerna av osäkerhet har dock i många fall att göra med maktlösheten hos den vars identitet det är frågan om. En flykting har ofta svårt att styrka sin identitet eftersom hon är rädd att hennes genuina berättelse inte uppfyller alla de krav som flyktingpolitiken ställer. Det är intressant att notera att betydelsen av den egna berättelsen er-

² Bulgakov, 299.

³ Jürgen Habermas, ”Fundamentalism and Terror”, i *Philosophy in a Time of Terror* (Giovanna Borradori; Chicago: Chicago UP, 2003), 34-36.

⁴ *The New York Times* June 4, 2009

känns i programmatiska folkrättsliga dokument, för att sedan tonas ner i ländernas politik och till slut helt och hållet ge plats åt polisiära kontrollmetoder. Vad gäller den andra formen av svårighet att säkerställa en människas identitet kan situationen för de europeiska muslimerna vara representativ. I stort sett över hela Europa stärks trenden att bemöta alla olika muslimer som en enhetlig grupp vars kulturella egenskaper anses vara kända och hota de europeiska värderingarna. Bland dessa europeiska värderingar brukar i första hand demokrati och jämställdhet sväva i fara. Med få undantag är det näst intill hopplöst för en muslim att förmedla nyanserna i den egna identiteten, den färdiga bilden av muslimerna är hela tiden i vägen.

Den som försvarar vårt sätt att avkräva människor på säkra bevis för deras identitet åberopar risken av att olika former av brott kan begås bakom dolda identiteter, vilket gör identitetskontrollerna nödvändiga och i och med det legitima. Jag har inget att invända mot detta om man med identitetskontroll menar en verksamhet, som syftar till att konstatera huruvida den fysiska kropp som i en identitetshandling benämns som A är samma som den fysiska kropp som tidigare bundits till en handling som är utfärdad till A. Frågan kompliceras dock i takt med att man fyller identitetsbegreppet med mer innebörd än ett rent konstaterande av vilken kropp vi har att göra med. I den mån som identiteten är ett svar på frågan "Vem är du?" blir de säkerhetspolitiska sätten att handskas med identitet problematiska. Filosofiskt sett ligger svårigheten i ett antagande som utan någon explicit prövning har byggts in i den moderna europeiska politiska kulturen och som går ut på att människor äger tillräckligt fasta identiteter för att kunna förmedla dem till (alla) andra. Descartes föreställning om ett subjekt som har tillgång till sitt eget självmedvetande och i och med det till det egna jaget tycks ligga till grund för denna identitetsfilosofi. Som bekant ansåg den franske filosofen att självmedvetandet ensamt utgör den plattform som vi behöver för att skaffa oss säker kunskap om världen. Med sin starka betoning av just *själv*medvetandets betydelse övergav Descartes den äldre kultur som betraktade identitet som något nödvändigt relationellt.

I den mån det är möjligt att kontrastera den cartesianska synen på jaget (ett själv) mot den mer traditionella synen, där relationen till den andre är avgörande för en människas identitet, bör man skilja mellan två nivåer inom denna kontrast. Den ena är av mer deskriptiv karaktär och leder oss in i en komplex filosofisk och psykologisk diskussion om innebörden av självmedvetandet och dess roll inom kunskapsprocessen, inklusive kunskapen om den andres jag. Den andra nivån är av normativ karaktär och handlar om de moraliska antaganden som inkluderas i respektive sätt att se på jaget i dess relation till den andre. Det är denna normativitet som är av intresse här. Inom ramen för vår individualistiska kultur tas det för givet att individens omedelbara och oförmedlade tillgång till det egna jaget är befriande. Oavsett hur man svarar på frågan om en sådan tillgång är möjlig eller i vilken mån den är möjlig menar man att den på det normativa planet är önskvärd. Den relationella modellen betraktas som mer problematisk då individen inom ramen för denna modell inte har någon fri tillgång till sitt jag utan antas få det i sina relationer med andra. Den fråga jag nu vill ställa, är vad som händer med denna bedömning om vi granskar den individualistiska respektive den relationella modellens normativa antaganden i en situation där fokus inte riktas mot ett fritt jag som vill äga sin identitet utan mot den som i en maktposition möter en främling.

I en situation där någon är beroende av att den andre uppfattar en som pålitlig, kan den starka partens ansvar beskrivas på två skilda sätt. Det ena går ut på att erbjuda främlingen möjligheter att styrka sin identitet, och det andra är att se denna identitet som i första hand mottagarens eget ansvar. Den rättsliga och politiska kulturen i Väst är präglad av det första sättet som står i en tydlig kontrast mot en gammal religiös och moralisk norm som säger att Gud testat oss i möten med främlingar. Inom ramen för den idag gällande västerländska modellen skall den som söker skydd själv försöka dämpa sitt främlingskap genom att så tydligt som möjligt redovisa för sin identitet. Den traditionella normen markerar istället ett samband mellan moralen och beredskapen att ta emot en främling som just en främling, alltså med all den osäkerhet och utsatthet som behovet av att söka skydd inbegriper.

Det är av vikt att påpeka att den traditionella normen explicit riktar sig till den som tar emot, alltså redan befinner sig i överläge. Den säger ingenting om att den som för tillfället söker skydd är svag ”i sig själv”. Det är snarare tvärtom då både Torah, den kristna Bibeln och Koranen beskriver en sådan utsatt främling som antingen Gud själv eller Guds redskap. Den moraliska utmaningen är riktad till husets herre, och går ut på att förmå sig att möta den som i den aktuella situationen befinner sig i ens makt så som man skulle möta Gud själv. Men är inte de gamla berättelserna om människor som välkomnar en främling i sitt hem för att genast upptäcka att Gud välsignar dem med sin närvaro bara sagor som måhända är vackra, men som omöjliga fortfarande kan inspirera till politisk handling? Jag vill argumentera för att det i vår globala värld är både möjligt och nödvändigt att återupprätta den gamla norm som säger att främlingens identitet i högsta grad är mottagarens ansvar.

Den villkorslösa gästfriheten och monoteismen

I en intervju som ägde rum strax efter den 11 september reflekterade Jacques Derrida över de inslag i vår moderna kultur, som i ljuset av de dramatiska händelserna krävde en fördjupad kulturell självkritik. Den franske filosofen aktualiserade särskilt den problematiska europeiska synen på främlingen. Derrida menade att denna syn bland annat avspeglas i toleranskulturens inbyggda ambivalens:

Indeed, and so a limited tolerance is clearly preferable to an absolute intolerance. But tolerance remains a scrutinized hospitality, always under surveillance, parsimonious and protective of its sovereignty. [...] We offer hospitality only on the condition that the other follow our rules, our ways of life, even language, our culture, our political system, and so on.⁵

I samband med kritiken av toleransbegreppet introducerar Derrida en annan, både gammal och

”omöjlig” norm, nämligen den villkorslösa gästfriheten. Han fortsätter:

No state can write it into its law. But without at least the thought of this pure and unconditional hospitality, of hospitality *itself*, we would have no concept of hospitality in general and would not even be able to determine any rules for conditional hospitality [...] Unconditional hospitality, which is neither juridical nor political, is nonetheless the condition of the political and the juridical.⁶

I den villkorslösa gästfriheten ser Derrida en nödvändig korrektion till toleranskulturen. Medan toleransen, så som Derrida ser den, markerar den starkes vilja att tillåta främlingens närvaro, markerar den villkorslösa gästfriheten ett slags abdikering från själva maktpositionen (*ce qui arrive arrive*). Derrida menar sig hitta rötterna till toleransens ambivalens i de historiska och i och med det reversibla maktrelationerna mellan religionerna, då kristna tolererar judar, katoliker tolererar protestanter, muslimer tolererar kristna och judar etc. Det jag vill framhålla är att samma religiösa traditioner även inkluderar den norm som Derrida är på jakt efter, nämligen normen av den villkorslösa gästfriheten, kravet att ta emot främlingen med all den osäkerhet som varje främlingskap bär inom sig.

Den judiska traditionen inkluderar normen av villkorslös gästfrihet. Formerna och tolkningarna är många. Låt mig ta ett exempel som ligger relativt nära i tiden. Hermann Cohen, som är en av nittonhundratalets mest etablerade judiska filosofer och teologer, argumenterar i sin bok *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums* för att monoteismen har en alldeles speciell betydelse för moralen. Cohen börjar med att klargöra vad han avser med monoteism. Det är enligt honom viktigt att poängtera att den genuint judiska monoteismen inte handlar om erkännandet av tesen att Gud är en (alltså inte två, tre etc). Det centrala är istället erkännandet av att Gud är unik: ”It is God’s uniqueness, rather than his oneness, that we posit as the essential content

⁵ Jacques Derrida, ”Autoimmunity: Real and Symbolic Suicides”, i *Philosophy in a Time of Terror*, 128.

⁶ Derrida, 129.

of monotheism".⁷ Cohen menar vidare att just tack vare uppfattningen om att Gud är unik, alltså radikalt annorlunda och olik människan, uppstår normen om respekten för och ansvaret för främlingen. Cohen hävdar att tron på Gud såsom unik förvandlar främlingen till medmänniska. Han skriver: "Out of the unique God, the creator of man, originated also the stranger as fellow-man."⁸ Cohen argumenterar ingående för en koppling mellan monoteismen och den norm som binder just bemötandet av främlingen med rättvisans innersta väsen:

"Ye shall have one manner of law, as well for the stranger as for the homeborn; for I am the Eternal your God" (Lev. 24:22) This reasoning is quite instructive: it deduces the law pertaining to the stranger from monotheism. And it is particularly instructive that monotheism is expressed here through an appeal to "your God". Because the Eternal is your God, you must make one law for the stranger as well as for yourselves.⁹

Medan den kristna traditionen understryker betydelsen av likheten mellan Gud och människan renodlar den judiska traditionen skillnaden dem emellan och denna skillnad har långgående moraliska konsekvenser när människan och samhället möter en främling. Cohen menar sig följa Maimonides när innebörden av Guds ultimata annanhet skall klargöras. Cohen håller isär negationen av något befintligt och negationen av frånvaro när Guds egenskaper anges. Han skriver:

Maimonides becomes a classic of rationalism in the monotheistic tradition most decisively, perhaps, through his interpretation of the crucial problem of negative attributes. He elucidates the traditional problem of negative attributes through the *connection of negation and privation*. It is not the positive attributes that are negated but those of privation. God is not inert.¹⁰

Att Gud är aktiv (*negation of privation*) samtidigt som han är helig, vilket betyder avskild, utgör enligt Cohen moralens religiösa dimension. Cohen hänvisar till Lev. 19:2 (Ni skall vara heliga, ty jag, Herren, er Gud, är helig) och menar att avståndet, skillnaden mellan Gud och människan anger moralitetens form; det som *är* hos Gud kan bara vara *skall* hos människan.¹¹ Vad är det då som är detta *är* hos Gud? I sin berömda tolkning av relationen mellan Gud och människa som en korrelation hävdar Cohen att Gud *är* rättvis och kärleksfull mot människan vilket gör just rättvisa och kärlek mot främlingen till en moralisk och religiös norm.

Av särskilt intresse här är att Cohen menar att jaget (idea of myself as an individual) kommer först med en relation till den andre som ersätter en relation till (abstrakt) mänsklighet. Det är alltså inte så att *självinsikten* är moralens grund utan tvärtom, moraliteten är enda möjligheten till självinsikt. Det moraliska ansvaret för den andre, ett ansvar uppfattat som mitt, vilket fångas i erfarenheten av skulden, föder ett jag.¹² I ett sådant perspektiv framstår kravet på att en främling skall bevisa sin identitet som problematiskt medan normen av den villkorslösa gästfriheten uppfattas som en förutsättning för erfarenheten av moral och identitet. Både moralen och identiteten är kopplade till upplevelsen av den egna skulden. Även om Cohen själv associerar erfarenheten av skulden som moralens religiösa dimension till den berömda sokratiske demonen, blir skillnaden mellan det grekiska och det judiska arvet explicit. Medan det första pekar ut självinsikten som avgörande för moralen innebär det andra att den moraliska relationen till främlingen leder till *självinsikt*.

Emmanuel Levinas följer Cohen i sin utläggning av den judiska etiken och skriver:

Self-consciousness inevitably surprises itself at the heart of a moral consciousness. The latter cannot be added to the former, but it provides its basic mode. To be oneself [*pour soi*] is already to know the fault I have committed with regard to the Other. But the fact that I do not quiz myself on the Other's rights paradoxically indicates that the Other is not a *new edition of myself*; in its Other-

⁷ Hermann Cohen, *Religion of Reason out of the Sources of Judaism*. Engelsk översättning av Simon Kaplan (Atlanta: Scholars Press, 1995), 35.

⁸ Cohen, 124.

⁹ Cohen, 125.

¹⁰ Cohen, 63.

¹¹ Cohen, 96.

¹² Cohen, 186-187.

ness it is situated in a dimension of height, in the ideal, the Divine, and through my relation to the Other, I am in touch with God.¹³

Liksom Cohen hänvisar även Levinas till Maimonides när Guds annanhet förstås genom en säregen tolkning av Guds negativa egenskaper (negation av frånvaro) och liksom Cohen menar Levinas att det är förlåtelse som i första hand kännetecknar Guds relation till människan och därför utgör en grundläggande norm för religiös moral.¹⁴ Som bekant kom Levinas att ytterligare renodla och radikaliserar Cohens tes om relationen till främlingen som både moralens och identitetens bärande inslag. I varje situation där moraliskt ställningstagande äger rum reses den fråga som till sin fenomenologiska form är frågan om vad jag bör göra för den andre. Den moraliska dimensionen är inte en följd av jagets existens utan snarare dess ursprung. Enligt min läsning av Levinas är det här som en av hans banbrytande insatser inom moralfilosofin ligger. Levinas vänder nämligen på relationen mellan identitet och ansvar, och medan andra europeiska filosofer frågar efter ett befintligt subjekt innan ansvar kan aktualiseras menar Levinas att ett jag uppstår genom an-svarstagande.

Cohens och Levinas respektive syn är fortfarande idag utmanande då mänsklig identitet inte anses vara given, den tänks som sprungen ur och kopplad till an-svar inför den andre och förlåtelse av den andre. Förlåtelsen, som är en korrelation av Guds förlåtelse av människan, har en klar maktdimension här och kan därför tolkas som den starkes plikt att erkänna den som befinner sig i ens makt. I varje möte med en främling som söker skydd aktualiseras ens egen identitet medan främlingens identitet moraliskt sett förblir en icke-fråga. Inom ramen för denna moralfenomenologi blir möte med en främling en ren form för moralisk prövning då osäkerheten om den egna identiteten förväntas kunna övervinnas genom det radikala risktagandet som gästfriheten mot en främling är.

¹³ Emmanuel Levinas, *Difficult Freedom. Essays on Judaism*. Translated by Seán Hand (Baltimore: The Johns Hopkins UP, 1990), 17.

¹⁴ Ibid.

Bryter den kristna traditionen med normen om den villkorlösa gästfriheten? På ett sätt gör den det. All den möda de kristna teologerna har lagt och fortfarande idag lägger på att försöka fastställa Kristi identitet, föra i bevis att Han är Guds son, vittnar om brottet med de religiösa traditioner som explicit problematiserar människans längtan efter säkerhet i ett möte med främlingen (Gud). I det avseendet har Derrida rätt när han argumenterar för att kristendomen utgör en källa till den negativa europeiska synen på främlingen.¹⁵ Det kristna arvet förstärker och legitimerar den politiska pragmatism som genomsyrar europeisk asyl- och flyktingpolitik.¹⁶ Emellertid vill jag hävda att samma kristendom som tenderar att legitimera den politiska pragmatismen har effektiva redskap för att ta avstånd från den. Paradoxalt nog finns även dessa redskap inom den för den kristna traditionen identitetsbärande kristologin.

Vem är den uppståndne?

Vad har den kristna traditionen för egna resurser för att artikulera den relationella synen på främlingens identitet? Enligt mitt sätt att se kan kristologin fungera som en normativ plattform för den på samma gång omöjliga och livsviktiga villkorlösa gästfriheten. Detta sker tack vare en särskild egenskap i det kristologiska mönstret, nämligen den radikala osäkerheten om Kristi identitet. På tvärs mot den institutionaliserade kristendomens otaliga försök att erbjuda säkra dogmatiska svar på frågan om vem Kristus var (är), går uppfattningen om att det är upp till varje troende att på nytt känna igen sin Gud i lösdrivaren på korset.

Kristologins radikala osäkerhet är framträdande i evangelisternas berättelser, dock är den inte alltid tillgänglig för oss. Då kyrkan i århundraden har försökt att tona ner denna osäkerhet och byta

¹⁵ Man skulle kunna se den kristna antisemitismen som en form av brytning med den relationella normen: ”Den som inte ser på Jesu identitet som vi ser på den sviker Gud”.

¹⁶ På samma sätt som vi använder begreppet ”sekulära muslimer” borde vi kunna tala om ”sekulära kristna” för att markera den kontinuitet som finns mellan europeisk sekulär kultur och Europas kristna historia.

ut berättelsen om lösdrivaren Jeshua mot berättelserna om antingen en kejsarlik Guds son eller ett sött litet barn, kan vi idag behöva nya stödberättelser för att överhuvudtaget uppmärksamma denna initialt så tydliga tanke. I Fjodor Dostojevskijs sista roman *Bröderna Karamazov* finns det en scen som på ett genialt sätt tolkar kristologin som just en berättelse om den radikala osäkerheten. Scenen utspelas vid en döende pojkes säng. Pojken heter Iljusja och det egendommiga med Dostojevskijs skildring av hans död är att Iljusja inte verkar vara rädd för sin egen förestående död. Det som däremot plågar honom är en skuld som han betraktar som närmast oförlåtlig. Det är nämligen så att Iljusja har gjort en hund mycket illa och inför sin död finner han inte någon tröst när han tänker på denna hund som han fruktar har dött. Dostojevskij låter hunden ”återuppstå” och befria pojken från skulden:

Hej hopp, Perezvon, sitt vackert! skrek Kolja och for upp från sin plats och hunden ställde sig på bakbenen och sträckte upp sig alldeles rak framför Iljusjas säng. Och nu hände det någonting oväntat: Iljusja hajade till och böjde sig plötsligt fram med en kraftansträngning, vände sig mot Perezvon och tittade alldeles som förhäxad på honom.

- De e... de e Zjutjka! Skrek han plötsligt med en liten röst, som höll på att sprängas av lycka och smärta på samma gång. [...] Iljusja tryckte sig hårt till hunden, sträckte ut sig i sängen och gömde sitt ansikte för alla i dess raggiga päls.¹⁷

Iljusja blir lycklig när han inser att hunden har klarat sig. Hundens återuppståndelse förlöser pojken från hans skuld och från dödsångest. Det finns dock något mycket speciellt och signifikant i Dostojevskijs beskrivning av denna uppståndelse. Samtidigt som berättarrösten i romanen förmedlar att hundens återkomst skänker Iljusja tro på att han redan är hos Gud (i paradiset) blir läsaren osäker på om den hund som Iljusja känner igen som sin Zjutjka verkligen är Zjutjka. I det ryska originalet växlar berättaren mellan Iljusjas tilltal till hunden som en tik (Zjutjka) och användningen av ett maskulint hundnamn (Perezvon) och maskulint pronomen (Iljusja prizjal-

¹⁷ Fjodor Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*. Översättning av Staffan Dahl (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 1986), 593, 595.

sja k *nemu*¹⁸) vid beskrivningen av hunden vid Iljusjas säng. Enligt min tolkning av scenen handlar förvirringen om att Dostojevskij söker förmedla den radikala osäkerheten om den uppståndnes identitet. Iljusja tror på att hunden är Zjutjka, men läsaren måste själv bestämma vad hon vill tro på. Scenen utgör även en tydlig kontrast till en annan och tidigare scen i romanen då Kristus kommer tillbaka till jorden. Jag syftar på den eventuellt mest lästa delen av *Bröderna Karamazov*, avsnittet om Storinkvisitorn i romanens femte bok. Där spar inte Dostojevskijs berättare på bevisen för att Storinkvisitorns besökare verkligen är Jesus, men berättelsen avslutas med att kyrkans kardinal (inkvisitorn) ändå avvisar det budskap som den sanne Guds son kommer med. Inkvisitorn säger:

Istället för den gamla stränga lagen skulle människan med fritt hjärta i fortsättningen själv få avgöra vad som är gott och vad som är ont och bara ha Din bild som ledstjärna framför sig – men tänkte Du då inte på att människan till sist också kommer att förneka och förkasta Din bild och Din sanning, om man betungar henne med en så fruktansvärd börda som valfriheten?¹⁹

I ett annat sammanhang diskuterar jag Dostojevskijs tes om vikten av att fritt avgöra skillnaden mellan gott och ont.²⁰ Av intresse här är att berättelserna om pojken Iljusja och Storinkvisitorn, ställda mot varandra, förmedlar betydelsen av den kristologiska osäkerheten. Iljusja har inga bevis ens i frågan om vem han möter och trots det tar han emot budskapet om förlåtelse medan Storinkvisitorn kräver att Gud, som nyss bevisat sin identitet, också ger säkra och obestridliga budskap i moraliska frågor. Det ligger nära till hands att tolka berättelserna som en variation på den evangeliska kontrasteringen mellan barnets och maktens sätt att förhålla sig till Gud och Guds rike. Det genuina sättet är att ”så som barn” lita på främlingen medan maktens kontrollerande inställning gör att budskapet om Guds rike förblir otillgängligt.

¹⁸ Fjodor Dostojevskij, *Polnoje sobranije sotjinenij* (Leningrad: Nauka, 1979, vol. 14), 492.

¹⁹ Dostojevskij, *Bröderna Karamazov*, 282-283.

²⁰ Elena Namli, *Kamp med förnuftet. Rysk kritik av västerländsk rationalism* (Skellefteå: Artos, 2009).

Bland de filosofer som tydligt såg potentialen i det jag kallar för den radikala kristologiska osäkerheten är den ryske filosofen och litteraturvetaren Michail Bachtin. I början av sitt författarskap sökte Bachtin utforma en fenomenologisk etik vars huvudkategori skulle vara ansvar. Ansvar, börat (*otvetsvennost, dolzjenstvovanije*) uppstår enligt Bachtin ur formen för all slags moralisk erfarenhet som han, likt Levinas, hittar i relationaliteten mellan ett jag och den andre. Till skillnad från Levinas, som ser den andre som moralens förutsättning, menar Bachtin att det är jagets radikala ofullbordan som konstituerar börats och i och med det moralitetens fenomenologi. Bachtin skiljer mellan tre grundkategorier, nämligen ett jag-för-mig själv (*ja-dlja-sebja*), den andre-för-mig (*drugoj-dlja-menja*) och jag-för-den andre (*ja-dlja-drugogo*). Dessa kategorier är formen för skillnaden mellan två slags värderande perspektiv, det etiska och det estetiska. Bachtin skriver:

Den högsta arkitektoniska principen för handlingens verkliga värld är den konkreta, arkitektoniskt betydelsefulla motsättningen mellan ett jag och den andre. Livet känner till två värdecentra som är principiellt olika men som korrelerar med varandra – ett jag själv och den andre. Runt dessa två centra ordnas och positioneras alla konkreta moment av varat.²¹

Medan den andre-för-mig är given i min erfarenhet och därmed kan bli objekt för estetisk värdering såsom till exempel uppskattning eller förståelse, existerar ett jag-för-mig själv bara som en ständig uppgift, en oändlig varats tilldragelse (*sobytije bytija*). Ett jag är aldrig någonsin givet utan kan antingen skänkas av den andre (jag ser dig!) eller ständigt konstrueras och då i form av ansvar. Bachtin menar att det medvetande som kan producera moraliteten med nödvändighet är situerat (inkarnerat i en kropp), det förhåller sig till världen från en av de tre positionerna där just ett jag-för-mig själv positionerar medvetandet inom moraliteten:

Jag-för-mig själv är det centrum från vilket handlingen utgår liksom det aktiva bekräftandet och erkännandet av alla slags värden. Detta eftersom jag-för-mig själv är den enda punkten i vilken jag är ansvarsfullt deltagande i det enda unika varat, jag-för-mig själv är en operativ stab, ett högkvarter för mina möjligheter och mina plikter i varats tilldragelse.²²

Att ett jag-för-mig själv är ansvarets position är en av Bachtins mest intressanta teser. Det som aktualiseras av diskussionen här är dock Bachtins andra tes, nämligen den att ett jag inte kan vara ett givet objekt för det egna medvetandet. Ett jag är sin egen uppgift (*zadannost*), ett ständigt *ännu-icke-vara* medan det *är* inför den andres medvetande. I Dostojevskijs författarskap är denna insikt tydlig, enligt Bachtin. I ett fragment *K voprosam samopoznanija i samoosjenki* (Till frågan om självmedvetande och självvärdering) skriver Bachtin att ett jag alltid befinner sig vid världens gräns, det ser världen och rör världen men det kan inte se sig självt i världen. Ett jag behöver den andre för att få en bild av sig själv. Bachtin skriver:

Detta beroende av den andre i varje process av självinsikt och självverkännande är ett av Dostojevskijs centrala teman som även bestämmer särarten hos formen för gestaltning av människan hos honom. Världen är helt inför mig och den andre är helt i den. För mig är den en horisont (*krugozor*), för den andre – omgivning (*okruzjenije*).²³

Med hjälp av Dostojevskij hävdar Bachtin att ett jag bara kan *vara* som den andres gåva, aldrig som något som finns (in)för sig självt. Vidare menar Bachtin att kristologin är en tydlig kontextuell gestaltning av moralitetens och estetikens fenomenologi. Kristus känner en enda norm för sin egen del, nämligen den radikala själv-uppoffringen medan det är nåden som aktualiseras i varje möte med den andre. Mot denna bakgrund är det inte svårt att förstå hur Bachtins fascination över kristologin kan förenas med hans explicita antiklerikalism och maktkritik.

²¹ Michail Bachtin, *K filosofii postupka*, i *Sobranije sotjinenij* (Bachtin; vol. 1. Moskva, 2003), 67. Min översättning.

²² Bachtin, *K filosofii postupka*, 55. Min översättning.

²³ Michail Bachtin, "K voprosam samopoznanija i samoosjenki", i *Avtor i geroj* (Bachtin; S:t Petersburg, 2000), 242. Min översättning.

Den kristne Gud som fascinerar Bachtin är en Gud som avsäger sig allmakten för att istället lägga sitt öde i människans händer, vilket bland annat manifesteras i att det är upp till människan att erkänna eller korsfästa sin Gud.

Flera etablerade forskare²⁴ har missat denna bachtinska tolkning av kristologin då de till varje pris vill hitta en kontinuitet mellan Bachtin och den ryska ortodoxa traditionen i dess förankring i kyrkofädernas arv. Jag är övertygad om att Bachtin inte är beroende av kyrkofäderna, han är tvärtom i en klar opposition till dem, inte minst eftersom han implicit underkänner deras agenda i den mån den går ut på att utforma dogmatiken som ett slags *bevis* för att Kristus är Guds son. I den mån det kan finnas bevis för Kristi gudomlighet ligger det för Bachtin i Kristi vägran att övertyga de andra, hans vägran att befria människan från ansvaret att på egen risk skänka den andre hans gudomliga, mänskliga identitet.

Sammanfattningsvis vill jag hävda att kristologin har ett eget om än inte exklusivt redskap för att artikulera en religiös dimension av moralen som, likt den judiska och den muslimska traditionen, pekar ut just mötet med en främling som moralitetens och trons avgörande moment.

Från kristologisk dogm till flyktingteologi

Låt oss nu återvända till den aktuella europeiska politiska diskursen om asyl- och flyktingpolitik. Det är för mig klart att denna politik har sin grund i en psykologiskt sett förståelig strävan att upprätthålla den egna ekonomiska och politiska dominansen utan att behöva erkänna priset för den. När vi vägrar att ta emot människor ligger det nära till hands att säga att detta beror på vilka dessa människor är. Deras identitet är osäker, de har inte tillräckliga skäl för asyl, de utgör en säkerhetsrisk et cetera. Fokus är hela tiden på den andre, medan det vi själva gör beskrivs i tekniska termer snarare än moraliska. Istället för att åberopa FN:s dokument som är skrivna i termer av politisk moral, föredrar man renodlade rättsliga dokument som ger sken av att deras tillämp-

ning inte kräver några moraliska ställningstaganden. Avvisningar och diskriminerande handlingar framstår då inte som moraliska övergrepp, utan som tekniska beslut till följd av lagar som redan är prövade och därför inte kräver att man ännu en gång tar ställning. Legitimiteten av att kräva andra på bevis för deras identitet är, enligt mitt sätt att se det, ett effektivt redskap för att upprätthålla diskursen. En främling som söker skydd tas emot som en objektifierbar fara utan att några skuld känslor och i och med dem ett moraliskt ansvar väcks till liv.

Är det då möjligt att ändra på den i europeisk politik dominerande omänskliga synen på främlingen? Ett steg att börja med vore att just erkänna att vår politik idag måhända är effektiv och pragmatisk, men likafullt omoralisk. Den tonar ner eller till och med helt tystar det egna moraliska ansvaret. I ett möte med en utsatt främling kräver den starke att den svage skall bevisa sin identitet på villkor som definieras av mottagaren. Inte minst med tanke på den globala dimensionen och vårt gemensamma ansvar för världens orättvisor, borde vi problematisera och politisera den norm som rättfärdigar att den utsatte förväntas kunna bevisa att den inte hotar den starke. En alternativ norm skulle säga att det är den starkes plikt att erbjuda den utsatte en identitet i en helt ny relation av verklig gästfrihet. En sådan moralisk och politisk norm skulle kunna förankras i olika traditioner och fungera som ett slags *overlapping consensus*. Medan man inom ramen för islam och judendom argumenterar genom att åberopa den strikta monoteismens etiska potential, skulle man inom ramen för kristen och postkristen kultur bygga på kristologiska mönster av den radikala osäkerheten.

Om kristen etik ska kunna utgöra en plattform för ett politiskt arbete för att återupprätta en humanistisk människosyn inom asyl- och flyktingpolitik måste den ta itu med det egna problematiska arvet. Som framgår av min tidigare argumentation, menar jag att ett alltför starkt fokus på dogmatisk *bevisning* av Kristi gudomliga identitet har lett till att den radikala osäkerheten, och i och med det också den troendes eget ansvar, har tonats ner. Jag efterlyser en omvärdering av det teologiska arbete som genom tiderna lagts ner på att säkerställa Kristi gudomliga natur. Kristologin i dagens Europa kan och bör

²⁴ Bland dessa är både Katerina Clark, Michael Holquist och Alexander Mihailovic.

vara ett erkännande av den troendes och den kristna kyrkans ansvar för att ta emot Gud så som Gud ”en gång” valde att visa sig för människan, nämligen som en hemlös medmänniska med ett osäkert ursprung. Detta är dock inte det samma som att tona ner Kristi gudomliga natur. Det handlar om att erinra sig den relationella norm som förenar kristna traditioner med andra förmoderna traditioner, och som hävdar att även Guds identitet säkerställs först i en (vilje)akt av tro.

En sådan den radikala osäkerhetens kristologi förmedlar ett tydligt moraliskt krav. Förmedlingen sker då vi vågar ersätta den kejsarlike (eller änglalike) gestalten av Guds son med den flykting som idag försöker ta sig till Europa, och då inte bara för att rädda sitt eget liv utan också för att ge oss ett budskap om mänskligt lidande och vårt ansvar för det. Budskapet är äkta fast det saknas garantier för bärarens identitet. Så som jag tänker mig den radikala osäkerhetens kristologi, hävdar den att budskapets innebörd inte försvagas av mottagarens rädsla inför avsändarens okända härkomst. Snarare förvandlas budskapets karaktär från att vara en deskriptiv utsaga (som kan avvisas som falsk) till en normativ utsaga som kräver ett moraliskt ställningstagande, ett ansvar.

När jag nu skriver dessa rader tänker jag på mina möten med representanter för svenska för-

samlingar som engagerar sig i flyktingfrågor, och som ofta framstår som naiva när de i närvaro av forskare och politiker söker formulera sin syn på främlingen. Som kristen teolog i dagens Europa vill jag solidarisera mig med de kristna, de muslimer, de judar och dem som jag idag inte är medveten om, som ställer sig på flyktingens sida och hävda att de inte är naiva utan utför ett livsviktigt politiskt arbete, som går ut på att visa att den politik vi idag väljer vilar på en omoralisk norm och att det finns andra normer som kräver betydligt mer men som i och med det förtjänar att kallas moraliska.

I ett längre perspektiv är det tveksamt om den nuvarande asyl- och flyktingpolitiken gagnar ens våra egna pragmatiska mål. Europa lider inte brist på erfarenheter som vittnar om att den egna framtiden äventyras av att man byter ut det egna ansvaret för den andre mot den byråkratiska avhumaniseringen av den andre. Levinas, Arendt och många andra erbjuder klarsynta filosofiska analyser av de traumatiska erfarenheter som Europa konfronterades med i mitten på 1900-talet, och vilka ledde till insikten om att respekten för alla människors lika värde och rättigheter måste garanteras på ett politiskt plan. Den utmaning vi idag står inför är inte ny, det gäller bara att våga se redan bekanta mönster och agera innan den teknokratiska synen på människan blir allt för stark.

Summary

Identity and the stranger. Christology as a critique of refugee politics

The purpose of this article is to suggest an interpretation of Christology that would be an effective tool for a theological critique of current refugee politics in Europe. The author claims that the European view on the stranger is grounded in a particular philosophy of individualistic identity which can be contrasted to the traditional understanding of identity as relational. This relational understanding is exemplified by the Jewish theology and philosophy of Hermann Cohen and Emmanuel Levinas. It suggests that identity is not a condition of moral responsibility but a derivative of it. Cohen's interpretation of the meaning of monotheism is one of the most interesting elaborations on this idea. The author of the article claims that the traditional understanding of Christology can be reevaluated by the notion of a radical uncertainty of the identity of Christ. This uncertainty is not an uncertainty about Christ's divine nature. Rather, it builds upon the objective, "Pilatian" unprovability of the same, and holds, against Pilate, that responsibility is primary to identity. Thus, according to this notion, the identity of God is an identity which calls for an act of responsibility, and for a capacity to recognize true God in a stranger seeking protection and lacking evidence for her identity.