



Frälsning

Synodalavhandling 2022

Red. Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala,
Kari Kopperi, Marko Marttila, Terhi Törmä

Frälsning

Synodalavhandling 2022

Red. Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala,
Kari Kopperi, Marko Marttila, Terhi Törmä

Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland
Kyrkan och verksamheten 121

Kyrkostyrelsen/Biskopsmötet

Helsingfors 2022

Frälsning – Synodalavhandling 2022

© Kyrkostyrelsen/Biskopsmötet

Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland, Kyrkan och verksamheten 121
Övriga publikationer

Ärendenummer: DKIR/940/00.02.01/2020

Redaktion: Niko Huttunen, Anna-Kaisa Inkala, Kari Kopperi,
Marko Marttila, Terhi Törmä

Layout: Grano Oy

Översättning: Scandix översättningar Ab

Illustratör: Siru Tirronen

ISBN 978-951-789-739-6 (hft.)

ISBN 978-951-789-738-9 (PDF, tillgänglig)

ISSN 2341-9393 (tryckt)

ISSN 2341-9407 (webbpublikation)

Helsingfors 2022

Innehåll

Förord	5
Kari Kopperi, redaktionens ordförande	
1. Frälsning formulerad i ord	
Att skapa trofast gemenskap: Exodustraditionen öppnar nya perspektiv på frälsningen i Gamla testamentet	13
Hanna Vanonen	
Frälsning i Nya testamentet	32
Niko Huttunen	
Rättfärdiggörelse – rättvisa och acceptans	52
Risto Saarinen	
Frälsning i ekumenisk teologi	69
Veli-Matti Kärkkäinen	
2. Den levda frälsningen	
Vardag, levd religion och frälsning under reformationen	95
Sini Mikkola	
Frälsning i vår tid – en fråga om mening	112
Elina Hellqvist	
Dopet i frälsningens tjänst	126
Kaisa Aitlahti	
Himlen måste vi föreställa oss	146
Isto Peltomäki	

3. Världens frälsning

Guds rike – ett fönster mot den globala teologin **163**

Mari-Anna Auvinen

Frälsning, välfärd och ojämlikhet **186**

Kati Jansa

Frälsning i den ekologiska krisens tid **207**

Pauliina Kainulainen

Frälsning och längtan efter en kosmisk rättvisa **227**

Olli-Pekka Vainio

4. Bön

Frälsningen och börens konst **251**

Anna-Kaisa Inkala

Författarna och redaktionen **269**



Förord

Kari Kopperi, redaktionens ordförande

Förberedelserna inför synodalmötena 2022 inleddes vid biskopsmötet hösten 2020. I inledningsskedet dryftades tidpunkten samtidigt som budgeten bereddes och andra aspekter på förberedelserna inför mötena beaktades. En mycket väsentlig fråga var temat för synodalmötena i stiftet. Vad bör diskuteras vid synodalmötet när målet enligt kyrkoordningen (KO 18: 9) är att "behandla teologiska frågor samt frågor som gäller skötseln av församlingarna och annan verksamhet och förvaltning inom kyrkan".

Efter mycket övervägande valdes temat **Frälsning**. Temat är å ena sidan ett harmlöst enkelt och traditionellt teologiskt ämne, men å andra sidan ligger ofta olika uppfattningar om frälsning bakom dagens teologiska diskussioner. När vi talar om frälsning, talar vi då om något bortom här och nu eller handlar frälsningen om denna värld och kyrkans verksamhet i den? Vad avser vi med kyrkans uppdrag, som omfattar allt och alla? När man talar om frälsning i kyrkan, i prästernas predikningar och kyrkliga förrättningar, vad talar man då om och är det förståeligt för en helt vanlig församlingsmedlem? Frågan om frälsning utmanar oss att fundera över också svåra teologiska frågor som är av betydelse i vardagen för såväl prästerna som andra anställda inom kyrkan.

När synodalmöten beretts har det ofta skrivits en separat synodalavhandling. En gång i tiden kunde varje stift skriva en egen synodalavhandling, men under de senaste årtiondena har avhandlingen varit gemensam för alla stift. För synodalmötena 2016 skrevs artikelsamlingen *Nåd för nya världar*. Också denna gång stannade vi för en liknande lösning. Målet är i första hand att ge material och stödja den teologiska diskussionen om

synodalmötets tema. Boken publiceras på finska och svenska och tjänar på så sätt alla stift.

En viktig uppgift för mötena är att stödja och stärka deltagarnas lutherska prästidentitet. Detta är också ett viktigt mål för synodalavhandlingen. Avsikten är ändå inte att ge en färdig definition av den lutherska frälsningsuppfattningen, utan att beskriva centrala teologiska synpunkter på frälsningen och ge ett underlag för diskussion. Målet är också en dialog om de grundläggande teologiska frågorna och det konkreta arbetet i kyrkan. Temat behandlas på ett mångsidigt sätt ur olika synvinklar. Förutom det analytiska resonemanget är strävan också en känsla av liv, och därför ser man i texterna oslipade element och enskilda författares personliga upplevelser.

Arbetet med avhandlingen inleddes med att precisera frågorna och söka efter författare. Förutom biskopsmötets kansli deltog också biskoparna i sökandet. Denna gång bad vi också via Facebook om förslag på aktuella och tilltalande synpunkter, liksom även förslag på eventuella författare. Vi fick många intressanta förslag till biskopskansliet som vi kunde välja bland. En del idéer togs med i avhandlingen, men många i och för sig intressanta artikelteman måste gallras ut. Förhoppningsvis hittar de sin plats i någon annan publikation.

Synodalavhandlingen har beretts vid biskopsmötets kansli. Till stöd för *Kari Kopperis* och *Anna-Kaisa Inkalas* arbete kallades stiftsdekanerna *Terhi Törmä* och *Marko Marttila* till redaktionen, liksom även *Maarit Hytönen* från Kyrkans forskningscentral. Kort efter redaktionens första möte fick vi sorgebudet att Maarit Hytönen överraskande gått bort. Det fick oss alla att stanna upp. Under arbetets gång ville vi minnas henne och även komma ihåg hennes anhöriga i bön. Efter Maarits bortgång kallades *Niko Huttunen* från dåvarande Kyrkans forskningscentral (nuv. Kyrkans forskning och utbildning) till ny medlem i redaktionen.

Temat frälsning granskas mångfasetterat, som genom ett kalejdoskop. I texterna möts vardagen och dess grundläggande frågor, det konkreta arbetet och teoretiska teologiska frågor, ekumeniskt arbete, filosofisk reflektion samt aktuell samhällsrelaterad diskussion.

Texterna har delats in i fyra avsnitt. I den första helheten – Frälsning formulerad i ord – granskas temat ur Bibelns och kyrkans läroperspektiv. *Hanna Vanonen* öppnar Gamla testamentets perspektiv i diskussionen om frälsning: Vilka frågor, utmaningar eller insikter ger exodustraditionen i

Gamla testamentet? Ett viktigt element enligt Vanonen är budskapet om att Gud och människor förbinder sig till varandra. *Niko Huttunen* utreder begreppen som hänvisar till frälsning i Nya testamentet. Kännetecknande för kristendomen är att frälsning i Nya testamentet hänvisar till en person, Jesus från Nasaret.

Risto Saarinen utreder rättfärdiggörelseläran i den lutherska kyrkotraditionen. Enligt honom ligger kärnan i läran i att Gud accepterar oss i rättfärdiggörelsen. I artikeln analyseras rättfärdiggörelsebegreppet och dess olika dimensioner ingående. Det väsentliga enligt Saarinen är frågan om rättvisa både i människans relation till Gud och till sin nästa. *Veli-Matti Kärkkäinen* breddar granskningen av frälsningsläran till den internationella teologiska debatten. Han utgår från den traditionella frågan om frälsningsordningen (*ordo salutis*) och dess tolkning i den ekumeniska debatten under de senaste årtiondena. Enligt Kärkkäinen är frälsningen gemensam och odelbar. Den är Guds den treeniges gåva till mänskligheten och berör hela skapelsen. Enligt Kärkkäinen ligger lutherdomens utmaning i betoningen av människans fall och bristen på fri vilja. På den här punkten kan man söka inspiration inom den ekumeniska teologin.

Den andra helheten – Den levda frälsningen – inleds med *Sini Mikkolas* artikel där hon beskriver hur människornas uppfattning om frälsning i 1500-talets Tyskland sammanföll med deras vardagliga liv och levda religiositet. Exempelen ligger inte särskilt långt från vår tid. Enligt Mikkola förefaller det alltså som att de grundläggande existentiella frågorna åtminstone kring död, delaktighet och utanförskap eller meningslöshet när allt kommer omkring förenar människor genom tiderna. Enligt *Elina Hellqvist* kan man i den moderna världen inte hitta en gemensamt formulerad syn på frälsning. Den väsentliga frågan i dag är livets meningsfullhet. Kyrkan bör kunna ge svar på utmaningarna i livet och sökandet efter meningsfullhet. Därför är mänskliga rättigheter, miljöfrågor och samhällliga orättvisor viktiga frågor för kyrkorna.

Kaisa Aitlahti funderar över förhållandet mellan dopet och frälsningen. Vad avses med att bli ett Guds barn och få del av frälsningen eller att stå utanför den? Vad förenas vi med i dopet eller vad separeras vi ifrån? Aitlahti dryftar utmaningarna med en exklusiv dopsyn och möjligheterna för en dopsyn som är icke-exkluderande och betonar skapelseteologin. *Isto Peltomäki* granskar himlen och frälsningen som en pastoral fråga. Han funderar över vad det innebär att föreställningarna om himlen försvinner

eller åtminstone minskar radikalt. Detta för fram frågan om hur synsätten återspeglas och bör återspeglas i prästernas pastorala arbete.

I den tredje helheten – Världens frälsning – granskar *Mari-Anna Auvinen* gudsbilden och människosynen särskilt bland tswanafolket i södra Afrika. Hon funderar också över den globala teologins koppling till tanken på Guds rike inom den ekumeniska missiologin och den utmaning den utgör för vår egen kyrkas förnyelse. Enligt Auvinen uppmanar den ekumeniska missiologin genom medvetenhet till bättring. Vi kan förnya oss i nådens flöde och be om förmågan att rikta blicken bort från oss själva – och också från vår kyrka – och utåt. Vårt budskap diskriminerar inte. Korsets kärlek kallar ännu på en lidande värld. *Kati Jansa* frågar om den starka förändrigande traditionen har fråntagit dagens kristna kontaktytan till Bibelns värld, där frågor som gäller det praktiska livet är väsentliga. Enligt Jansa har kyrkans uppgift varit, och kommer också i framtiden att vara att eliminera fattigdom, social ojämlikhet, rädsla och våld. Kyrkan som av Kristus befriats till frihet stöder i bästa fall varje människas aktörskap, delaktighet och upplevelse av meningsfullhet.

Pauliina Kainulainens perspektiv är skapelseteologiskt. Enligt henne måste vi tala om ekologisk synd parallellt med budskapet om frälsning. Vad betyder frälsning i den ekologiska krisens tid och vilket språk ska vi använda för att budskapet om en frälsande Gud ska kunna förstås? Vilken sorts teologi lämpar sig bäst för vardagen och för församlingsmedlemmar i olika åldrar eller för andliga sökare som är rädda för framtiden? Kainulainens åsikt är att källan till de starkaste förändringskrafterna är kontakten till en treenig Gud, kärleken till naturen och insikten om en grundläggande samhörighet med skapelsen. När den ekologiska krisens verklighet tynger blir frälsningens betydelse för livet här verklig, men det utesluter inte hoppet om att frälsningen en gång ska fullbordas. *Olli-Pekka Vainio* analyserar sekulära synpunkter som delar samma mytiska urberättelse om syndafall och frälsning och tanken på ett kommande paradisiskt tillstånd. En annan synvinkel ger olika kristna tolkningar som accepterar den kristna grundberättelsen, men som kräver rättvisa på ett sätt som har skapat spänningar genom teologins historia. Båda synvinklarna öppnar nya dimensioner för många aktuella samhällsliga och kyrkliga debatter.

Verket avslutas med *Anna-Kaisa Inkalas* artikel om bön. Hon granskar förhållandet mellan frälsning och bön. Vad är bön? Vilka frågor funderar

den som ber på och vilka praktiska dimensioner hänför sig till bön? Enligt Inkala blir det tydligt för oss när vi ber att allt vi har kommer från Gud.

Verket är en sammanställning av sakkunnigas inlägg som syftar till att skapa diskussion vid synodalmötena. Naturligtvis önskar vi också en mer omfattande diskussion om frälsning utanför synodalmötena. Vi välkomnar alla som är intresserade av ämnet med i diskussionen.

Vi har diskuterat synodalavhandlingens teman tillsammans med författarna, men vi har inte eftersträvat en enhällig helhet. Det finns skillnader i de åsikter som framförs och därför kan det råda oenighet om perspektiven, iakttagelserna och slutsatserna i artiklarna. Om texterna väcker tankar och kommentarer har vi lyckats. Som stöd för diskussionen har vi i tillsammans med författaren i slutet av varje artikel sammanställt frågor för diskussion både vid synodalmötet och i vidare bemärkelse.

När manuset färdigställs under våren 2022 följer vi kriget i Ukraina, som vi inte kunde beakta vid beredningen av synodalavhandlingen. Kriget och dess dimensioner ger ytterligare ett viktigt perspektiv på frälsningen.

Denna synodalavhandling utkommer samtidigt på finska och på svenska. Artiklarna har skrivits på finska och översatts till svenska. Texterna är dock inte helt identiska, eftersom det inte alltid finns en direkt motsvarighet på svenska till exempel när det gäller litteraturcitat eller hänvisningar till olika bibelöversättningar. I sådana situationer har vi emellertid strävat efter att bevara det väsentliga innehållet så oförändrat som möjligt.

Jag önskar dig intressanta lästunder med synodalavhandlingen Frälsning.

1. Frälsning formulerad i ord





Att skapa trofast gemenskap: Exodus-traditionen öppnar nya perspektiv på frälsningen i Gamla testamentet

Hanna Vanonen

När man bläddrar igenom standardverk om Gamla testamentets teologi märker man snart att ordet "frälsning" inte förekommer särskilt ofta i innehållsförteckningarna. Begrepp som skapelse, löfte, förbund, utväljande eller profetia återkommer mycket oftare. Genom dessa begrepp försöker man strukturera teologin i den hebreiska Bibeln utifrån dess egna utgångspunkter. Även om man kan tänka sig att frälsning är ett begrepp som lyfts fram tydligare i Nya testamentet och den kristna traditionen söker man inte förgäves efter sådana föreställningar i Gamla testamentet. Detta gäller särskilt när frälsning uppfattas som en gudagiven förändring från ett dåligt tillstånd till något bättre (t.ex. Suihkonen 2009). Då står det klart att frälsning är ett centralt tema i Gamla testamentet, något som visserligen kan beskrivas med många olika begrepp, uttryck eller berättelser.

Den kanske mest kända gammaltestamentliga berättelsen som kan anses beskriva frälsning är exodus. Kortfattat handlar berättelsen om Israels barns befrielse från slaveriet i Egypten genom sin Guds, JHWH:s, hjälp (2 Mos. 1:1–15:21). Men man kan också ta med den efterföljande

berättelsen efter befrielsen, den långa ökenvandringen till det utlovade landet (2 Mos. 15:22–). Exodus är en central berättelse, en av Pentateukens, de fem Moseböckernas, nyckelberättelser som ramar in den viktiga laggivningen. Berättelsen har ofta använts och tolkats både i Gamla och Nya testamentet och i såväl judisk som kristen tradition. Inom judendomen upprepas exodusberättelsen regelbundet i samband med påskfirandet, då fadern berättar om påskens ursprung för familjen. Så lever berättelsen om befrielsen ur slaveriet i Egypten vidare också som en ritual. På motsvarande sätt återfinns i Nya testamentet en berättelse som upprepas regelbundet. Det är berättelsen om nattvardens instiftelse som också är en berättelse om Jesu frälsningsverk. Allt detta knyts också till händelserna kring den judiska påsken (jfr Matt. 26:19, Mark. 14:12, Luk. 11:14).

I den här artikeln använder jag exodustraditionen som utgångspunkt när jag diskuterar vilka perspektiv Gamla testamentet kan bidra med till vår diskussion om frälsningen. Vilka frågor, utmaningar eller idéer kan berättelsen ge upphov till? Texterna jag använder är främst 2 Mos. 1–15 och Jesaja 43. Dessutom behandlar jag kort exodusberättelsens tolkningar hos Amos och Hesekiel. Genom att behandla endast ett begränsat antal texter vill jag uppmuntra läsarna att vid sidan av min artikel reflektera över vilka tankar dessa bibeltexter väcker om frälsningstematiken. Däremot går vi inte närmare in på någon exakt definition av frälsningen. Syftet med artikeln är att väcka tankar och inte att ge en strikt metodologisk presentation. Jag stöder mig bland annat på Francis Landys sammanställning, enligt vilken "Bibeln är en bok om frågor, inte om svar" (Landy 2021). Inför exodustraditionen är det naturligare att reflektera över vilka frågor och synvinklar den kan ge upphov till än över vilka svar och tydliga definitioner den kan ge oss.

En allsmäktig Gud som befriar sitt folk – frälsning i exodusberättelsen (2 Mos. 1:1-15:21)

Människan – frälst eller frälsare?

Kärnan i exodusberättelsen är att Gud frälser. Han har makt att ingripa i de mest hopplösa situationer. Hans suveränitet övergår alla jordiska makthavares möjligheter. Folket kan alltså i full tillit överlämna sig till Gud och bli frälsta. Samma grundtanke finner vi också i många andra bibliska berättelser. Exodus är dock med tanke på sin historiska betydelse ett särskilt kraftfullt exempel när det gäller att klä frälsningsbudskapet i berättelseform.

Budskapet om en allsmäktig Gud som räddar är trösterikt men också rätt svårt. Hur kan någon som lever mitt i en kris överlämna sig helt åt Gud och hans frälsning om man varken vet vad som ska hända eller själv kan påverka skeendet? Då är det inte konstigt att inte (heller) exodusberättelsens människa nöjer sig med att vara ett passivt frälsningsobjekt. Det här kommer särskilt till uttryck hos Mose. Mose förkroppsligar det gudomliga handlandet samtidigt som han är en människa man kan identifiera sig med. Han är samtidigt en av de frälsta, föremål för Guds handlande, och en frälsare som verkställer frälsningen. Berättaren kan knappast identifiera sig med Mose som undergörare och herre över naturkrafterna. Miraklerna vittnar framför allt om Gud. Däremot kan man identifiera sig med Mose som en mänsklig gestalt. Någon som å ena sidan vågar överskrida sina gränser och övervinna sin rädsla och å andra sidan hela tiden möter nya problem och motgångar. Likaså kan man identifiera sig med honom som en människa som efter ett långt värv når sitt mål, men kanske inte på det sätt han tänkte eller hoppades. Mose framstår också som Guds medarbetare vars roll i frälsningen är helt avgörande. Även om Gud är allsmäktig agerar han inte ensam i frälsningen. I den nytestamentliga tolkningen visar sig Mose som en av trons hjältar (Hebr. 11:23-29), ett exempel för den nya tidens troende.

Mose är den synligaste mänskliga frälsargestalten i exodusberättelsen och troligen också den mest kända för (nutida) läsare, men inte alls den enda. Därför vill jag ur marginalerna särskilt lyfta fram några andra gestalter

genom vilka vi kan reflektera över människans roll i mottagandet av och delaktigheten i frälsningen. Även om de gestalter i Bibeln som deltar i frälsningen oftast i likhet med Mose är män möter vi också en hel del kvinnor som är aktiva i exodusberättelsens frälsningsuppdrag. Barnmorskorna Sifra och Pua räddar livet på många israelitiska gossebarn genom att vägra följa faraos order (2 Mos. 1:15–21). Faraos dotter i sin tur räddar Mose ur Nilen (2 Mos. 2:5–6). Moses mor spelar en viktig roll i räddningsoperationen när hon lägger sin son i en korg av vass (2 Mos. 2:1–24) och senare också blir gossens amma (2 Mos. 2:7–9). När Mose senare som vuxen hamnar i livsfara är det hans hustru Sippora som räddar honom (2 Mos. 4:24–26). Dessa kvinnor innehar mindre roller i den stora helhetsberättelsen men kan just därför erbjuda intressanta infallsvinklar, särskilt för dem som inte känner igen sig i berättelsen.

Sifra, Pua, Moses mor och faraos dotter gör alla i hemlighet enkla vardagliga saker för att rädda liv. Deras handlingar innehåller inga övernaturliga inslag (i motsats till vad Mose och Aron gör). Däremot är kvinnornas handlingar en form av civilt motstånd. Kvinnorna vill och vågar handla annorlunda än vad auktoriteterna befäller. Under ökenvandringen betonas folkets trohet och lojalitet mot Gud. I Egypten däremot utmärks de frälsande handlingarna ofta av enskilda individers motstånd (vilket också uttrycks som trohet mot Gud). Genom modiga kvinnor framskrider frälsningsberättelsen mot sin höjdpunkt. Sipporas roll däremot betonar ritualens frälsande kraft, något som redan tidigare nämnts när folket strök blod på dörrposter på sina hus (2 Mos. 12:22–23). Sippora räddar sin man från en märklig gudomlig attack genom en rituell handling som samtidigt knyter an till exodusberättelsens patriarktradition (jfr 1 Mos. 17:10–14). Händelsen kan delvis tolkas så att den behandlar människans roll i frälsningen och lyfter upp frågan om huruvida en människa kan påverka Guds handlingar. Också frälsningens fysiska del lyfts fram genom omskärelsen. Det viktigaste i Sipporas frälsande handling är inte den rationella dimensionen. Det viktiga är hur frälsningen blir konkret genom människans kropp och en rituell handling.

I ljuset av de många detaljerna i exodusberättelsen står det klart att även om det viktigaste i frälsningen är tilliten till Gud räcker det inte att människan är passiv och följer skeendet från sidan. För att vi ska hålla ut under svåra omständigheter är det viktigt att vi också kan handla själva. Kvinnor som gör motstånd mot auktoriteter och handlar genom ritualer

är ett av många exempel på olika mänskliga frälsningshandlingar. Sist och slutligen är det på basis av exodusberättelsen inte relevant att tänka att frälsningen (endast) är abstrakt, att den är given från ovan och ska tas emot rationellt. Människans delaktighet, aktivitet och kroppslighet är teman som anknäver till frälsningen likväl som Guds överjordiska kraft.

Rädda identiteten!

Ett annat centralt budskap i exodusberättelsen är att stärka folkets identitet. Exodus berättar varifrån Israels barn härstammar och vad som ingår i förbundet. Det här märks särskilt tydligt när man ser berättelsen ur ett vidare perspektiv där också ökenvandringen blir en del av berättelsen. Under ökenvandringen bekräftar Gud sin närvaro hos folket och gör dem lyhörda för honom. Bakom exodusberättelsen döljer sig flera traditioner från olika tidsperioder. I den nuvarande versionen avspeglar sig särskilt förstörelsen av det första templet och krisen efter tvångsförflyttningen till Babylonien. Dessa händelser har haft en betydande inverkan på den nuvarande judendomens tillkomst och utformandet av den hebreiska Bibeln. Tempelns förstörelse tvingade judarna att stärka sin identitet för att kunna överleva under helt andra förhållanden och gav upphov till den judiska religionen som vi känner den idag. Frälsningsberättelsen i exodus är en del av detta identitetsbygge. Det är en kreativ historieberättelse som kan erbjuda folket självförståelse i nutiden. Frälsning kan i en mening ses som ett identitetsbygge. Som Björn Vikström formulerar det: "Identitet beskriver en positiv utveckling, frälsning, som får betydelse endast i ljuset av en föregående kris och nödsituation: från slaveri till frihet och från död till uppståndelse" (Vikström 2017).

Allt detta visar att vid sidan av de enskilda gestalterna har också folket en stor betydelse som identifikationsobjekt. Att lyfta upp folket i centrum är väldigt naturligt med tanke på när berättelsen kommit till. Individerna som idé existerade inte då på samma sätt som idag, utan folkets identitet var det som betydde något. Eftersom situationen är väldigt annorlunda idag kan det kollektiva perspektivet kännas främmande för läsaren. Den religiösa gemenskapen bör dock stanna upp inför detta perspektiv. Berättelsen betonar att gruppen bör ha självkännet och veta vad som är gemenskapens grundvillkor. Gemenskapen måste också finna vägen

till ett gemensamt mål, annars kan den inte hålla ihop som grupp. Ett gemensamt mål skyddar vid motgångar. Under ökenvandringen konkretiserades alla dessa frågor många gånger. När vi går bakom berättelsen märker vi att templets förstörelse och krisen efter tvångsförflyttningen verkligen tvingade folket att reflektera över sin identitet i en ny situation. Man använde sig på ett kreativt sätt av element ur det förgångna, vilket också avspeglas i exodusberättelsen.

Även om exodusberättelsen inte handlar om individer kan vi ändå göra en kreativ läsning och anpassa berättelsen för en tid som sätter mera fokus på individen. Identitetsbygget har mer och mer flyttats över till individen, men det har inte minskat behovet att kämpa med identitetsfrågorna. Identiteten är viktig för individens överlevnad. Om en sådan – eller sådana – inte går att bygga löper man stor risk att gå under eller känna sig värdelös. För att vi inte ska gå under behöver vi frälsning. Exodusberättelsen väcker frågor: varifrån kommer jag, vad förbinder jag mig till, hur kan jag frigöra mig från det jag inte förbinder mig till och hur kan jag använda det förflutna för att förstå mig själv idag? Frågorna är relevanta också ur ett individperspektiv.

Räddas den förtryckta genom att själv förtrycka?

I det föregående har jag förhoppningsvis kunnat visa att exodusberättelsen erbjuder många användbara teman för att diskutera frälsning också idag, ur både individens och gruppens perspektiv. Det är dock värt att observera att exodusberättelsen som tradition inte är problemfri och att den har kritiserats. Redan en enkel genomläsning visar att berättelsen innehåller särdrag kring frälsningen som dagens läsare skulle ha minst sagt svårt att acceptera. Först möter vi plågorna som Gud sänder. Det känns ohållbart att Gud försvarar sitt folks rättigheter genom att slutligen till och med döda egyptiernas förstfödda (2 Mos. 12:29). Egyptierna behöver inte skyddas på samma sätt som Israels barn. Israeliternas frälsning rent av förutsätter att egyptierna går under. Sedan blir det ombytta roller då israeliterna attackerar invånarna i Kanaan och intar landet. För många är det också svårt att acceptera att folken i Kanaan undanröjs, trots att det mest troligt endast

sker i berättelseform. Många postkoloniala teologer, urfolksteologer och feministteologer har kritiskt uppmärksammat dessa saker.

Ett typiskt sätt att släta över de våldsamma dragen är att starkt identifiera sig med israeliterna och genom dem känna att Gud är "på vår sida". Då blir berättelsens våldsamheter på ett sätt betydelselösa. De är bara en "effekt" i en tradition vars grundläggande syfte är att visa på Guds makt och suveränitet. Ett sådant synsätt blir dock problematiskt särskilt för uttolkare som redan tvingats uppleva främlingskap eller marginalisering, antingen rent allmänt eller inom teologin. Det här kan gälla både yrksteologer och "vanliga" läsare. Ett sådant perspektiv kan lätt leda till tolkningar som förstärker redan existerande maktkonstellationer och försvårar andra perspektiv från att synas. Tanken på "oss" är visserligen en förutsättning för läsningen men också begränsande. Om vi slaviskt följer berättelsen begränsar detta märkbart vilka teman som berättelsen kan belysa. Därför lönar det sig att läsa berättelsen ur olika perspektiv. Det är också relevant att leva sig in i en (vanlig) egyptiers situation. Denna läsning avslöjar en annan grupp som behandlats illa och vars roll närmast är att vara en spelknapp i härskarnas maktspel. Feministteologer har visat att en människa i vår globala pluralistiska verklighet har flera olika identiteter och därför inte har svårt att tillägna sig olika sätt att läsa. Många av oss är på samma gång både israeliter och egyptier. Denna identitetsmångfald kan och bör utnyttjas när vi läser exodusberättelsen och andra frälsningsberättelser.

Ett annat sätt att förstå textens våldsamma drag är att se egyptiernas straff som en följd av deras förtryck och ett villkor för att rättvisa ska kunna skipas. Då är det gudomliga våldet inte direkt Guds verk utan en konsekvens av människornas ondska och våld. Berättelsens sensmoral är då att våld föder våld. I viss mån torde detta stämma med våra erfarenheter ur verkliga livet. Att besvara våld med våld skapar lätt ett mönster som är svårt att bryta. Någon absolut sanning är detta ändå inte. Det finns mycket våld och förtryck (både på individplan och i strukturer) där offren inte har någon möjlighet – eller vilja – att sätta hårt mot hårt. Denna förklaring är möjlig men i slutändan knappast övertygande. Problemet är också att förklaringen inte tar hänsyn till egyptiernas mångfald. Samtidigt som makthavarna förtrycker israeliterna tvingas det egyptiska folket lida för sina makthavares skull (jfr t.ex. 2 Mos. 7:24). Det är mera fruktbart att vända förklaringen till en fråga och via berättelsen fundera på våldets orsaker och konsekvenser. Hur och varför uppstår förtryckande strukturer?

Hur kan de rivas ned? Är det så att våld föder våld? Är våld en förutsättning för frälsning från förtryck? Vad kan vi tillåta, vad inte?

Exodusberättelsens våldsamma drag kan å ena sidan kännas främmande för en modern läsare. Å andra sidan leder den uttolkaren till viktiga och utmanande frågor om frälsning och hur vi möter förtryck. De erbjuder möjlighet att både förstärka frälsningsbudskapet och behandla svåra frågor om att frälsa och bli frälst. Sist och slutligen är det viktigt att inse att det knappast finns något tema i exodusberättelsen som är helt entydigt. Inte ens den centrala vändningen, från slaveri till frihet, verkar vara en enkel vändning från ont till gott. Lika väl som vi kan se frälsning som befrielse kan vi också se den som att hamna i flyktingskap. Israeliterna har ju det bra i Egypten tills farao börjar förtrycka dem. På ett sätt tvingar farao israeliterna ut ur landet, till att bli flyktingar och asylsökare, trots att han själv till en början uttryckligen inte ville släppa dem. Alltså är frälsning samtidigt både befrielse från förtryck och utlämnande till flyktingskap och hemlöshet. Situationen efter frälsningen är inte på något sätt idealisk. Gud har visat sin kraft och Israel återfinner sig själv – men kaoset fortsätter under hemlösheten. Vi kan inte tala om vändningen som en ren engångshandling i frälsningen. Inte (ens) detta försvagar, utan snarare förstärker, exodusberättelsens betydelse eller tillämplighet. Frälsning som ett processliknande svar på ett omgivande kaos passar mycket bättre in på många moderna situationer och teologiska referensramar än visionen om en enda slutgiltig vändning.

En förnyad relation mellan Gud och folket – frälsning hos Deuterojesaja och i andra profettexter

Frälsningens process

Exodustraditionen och dess budskap om en frälsande Gud lever stark redan i den hebreiska Bibeln. Man kan betrakta den såväl kritiskt som uppskattande och dra nytta av den på många olika sätt. Mera om kritiken senare. Allmänt sett är det så att man i Gamla testamentet och i andra texter från

tiden för det andra templet hänvisar konstruktivt till exodustraditionen. Man kan skapa något nytt utifrån den, nämligen ett hoppfullt teologiskt tänkande. Exempel på detta kan vi finna bland annat hos Deuterotesaja (Jes. 40–55). Här går jag närmare igenom Jesaja 43, som inleds med syndabekännelsens kända avlösningssord, bekanta från gudstjänsthandboken: "Nu säger Herren, han som har skapat dig, Jakob, han som har format dig, Israel: – Var inte rädd, jag har friköpt dig, jag har gett dig ditt namn, du är min" (Jes. 43:1). I det här textavsnittet är det från exodusberättelsen kända vattnet en central symbol: "När du går genom vatten är jag med dig, vattenmassorna skall inte dränka dig", utlovas i vers 2 med en hänvisning till exodusberättelsen. Senare i verserna 16–17 minns man exodus ännu tydligare: "[...] han som gjorde en väg genom havet, en stig genom mäktiga vatten, han som lät hästar och vagnar och starka kämpar rycka ut: där ligger de och reser sig inte mer, utsläckta, som en slocknad veke." I slutet av kapitlet kommer vi till framtidsskildringar där vattnet återigen spelar en central roll och där vi kan höra ekot från den utvidgade exodustraditionen, vattenundret i öknen (4 Mos. 1: 20–1): "Vilda djur, schakal och struts, skall prisa mig, för att jag frambringar vatten i öknen, floder i ödemarken, så att mitt folk, det utvalda, får dricka" (Jes. 43:20). Vattnet fungerar i hela kapitlet som en symbol för både befrielsen och den nya skapelsen – precis som (i den utvidgade) exodusberättelsen. Samma vattensymbolik märks idag i till exempel dopformuläret där dopuppmaningen omges av en bön som hänvisar till exodustraditionen (och där ett stycke från Jesaja 43 är ett textalternativ).

Inte heller Jesaja 43 hänvisar till exodustraditionen enbart som ett idealiserat minne. Efter en explicit hänvisning till exodusberättelsen i verserna 16–17 följer omedelbart en uppmaning: "Men glöm det som förut var, tänk inte på det förgångna" (Jes. 43:18). Spänningen mellan att minnas och att glömma präglar särskilt slutet av kapitlet. Å ena sidan ska man minnas Guds verk i det förgångna (som tecken på Guds storhet), å andra sidan ska de glömmas för nu gör Gud något nytt. Detta är lika förunderligt som exodus i det förgångna men samtidigt något helt nytt. I Deuterotesajas verklighet är vi redan på väg mot detta nya och samtidigt som i ett mellantillstånd, någonstans i gränslandet mellan minne, glömska och vad man kan föreställa sig om det nya. Exodustraditionen lever starkt i texten men samtidigt är vi tydligt på väg framåt, inte mot det förgångna utan mot det nya. Frälsning är något som händer i både nutid och framtid.

Sist och slutligen är spänning ett bra ord för att beskriva Deuterocesajas uppfattning av frälsningen. Som i många andra postexiliska texter är det folkets relation till Gud som är i centrum. Frälsning betyder att relationen kan förnyas, en process där båda parterna spelar en aktiv roll. Guds roll är att befria och förlåta, medan folkets roll är att ångra sig och vända om till Gud. Ånger är inte en förutsättning för frälsningen, det är snarare tvärtom. När frälsningen är en verklighet motiverar det folket till ånger och till att acceptera ett nytt förtroendefullt förhållande. Ånger (följer på frälsningen och) är alltså människans aktiva handling för att skapa en relation. Guds och folkets relation kan inte beskrivas som en förenklad, formelaktig orsak-verkan-relation. Om man försöker göra det blir beskrivningen mycket bristfällig. I stället handlar det om en mångsidig interaktion. Folket vänder sig bort och återvänder igen till Gud. Gud fjärrar sig från sitt folk och kommer nära igen. Mellan ånger och frälsning, mellan människans handlande och Guds handlande finns en spänning som är ett tecken på liv och en rörelse. Frälsning är en process som fortsätter.

Sluten eller en öppen frälsning?

Deuterocesajas kapitel 43, verserna 3–4 ger en rätt begränsad bild av den skara som blir frälst: "Jag är Herren, din Gud, Israels Helige är den som räddar dig. Jag lämnar Egypten som lösen för dig, jag ger Kusch och Seba i utbyte. Du är dyrbar för mig, jag ärar och älskar dig. Därför ger jag människor i utbyte mot dig, andra folk som betalning för ditt liv." Mot denna bakgrund verkar det som om frälsningen berör endast Guds eget folk, Israel. Andra folks situation hamnar helt i skymundan. Folken kan till och med lämnas i utbyte för Israel.

Det här är dock inte den bärande tanken hos Deuterocesaja. I kapitlen 44–55 presenteras en mer inkluderande syn på de frälstas skara. I kapitel 44 räknas det upp alternativa sätt att uttrycka förbundet med Gud (44:5) och i kapitel 45 uppmanas "folk från hela jorden" att vända om till Gud och bli hjälpta (44:22). Sist och slutligen verkar det också finnas en spänning mellan uppfattningen om frälsningens exklusivitet och inklusivitet. Som Joel Kaminsky konstaterar verkar övriga folk i Deuterocesaja komma i andra hand i relation till Israel, men på samma gång kommer de också att ha nytta av Guds frälsande gärningar (Kaminsky 2007). En förenklad uppdelning i

en universalistisk och en partikularistisk syn på frälsningen fungerar inte hos Deuterocesaja. I själva verket betonas Israels speciella ställning hos Deuterocesaja på sådana ställen som också kan tolkas i en mera universalistisk riktning. Ett exempel på detta är Jesaja 49:5–6 som förkunnar: "Nu har Herren talat, han som skapade mig till sin tjänare redan i moderlivet, för att jag skulle föra Jakob tillbaka och låta Israel samlas hos honom. Så skulle jag vinna ära inför Herren och min Gud vara min styrka. Han säger: Det är inte nog att du är min tjänare, som upprättar Jakobs stammar och för tillbaka Israels överlevande, jag skall göra dig till ett ljus för andra folk, för att min räddning skall nå över hela jorden." Bland det utvalda folket ska en särskilt utvald tjänare träda fram som samlar det utvalda folket igen och dessutom lyser som ett ljus för alla folk. Versernas tyngdpunkt ligger i de utvalda, i hur den speciellt utvalde förenar den större skaran av utvalda, Israels folk, och hjälper folket att förnya sin särskilda ställning. På samma gång fungerar den speciellt utvalde som förmedlare av Guds välsignelse till andra folk. Dessa blir dock kvar i sin icke-utvaldhet trots att de gynnas av att den gudomliga planen fullbordas. I Deuterocesaja leder inte en stärkt gruppidentitet till en ännu mer isolerad världsbild, tvärtom. När Israels identitet som Guds utvalda folk fördjupas föds nya tankar om vilka vidare konsekvenser Israels speciella roll kan ha också för andra.

Naturens roll i frälsningen

Trots att det är klart att frälsningen hos Deuterocesaja sker i samverkan mellan Gud och folket är det värt att lägga märke till att begrepp som frälsning, fred och rättfärdighet inte bara är mänskliga erfarenheter i texten. Såväl hos Deuterocesaja som i profetlitteraturen i övrigt gäller dessa ord allt skapat. Termerna förekommer sida vid sida med ord som beskriver väder, geografi och natur. I kapitel 43 jämförs frälsningen med att gå genom vatten och eld (v. 2) och nordens och södens deltar i att föra samman Israels folk (v. 6). Dessutom bekräftas Guds suveränitet genom hans makt över naturkrafter som havet (v. 16), öknen och floderna (v. 19).

När man läser vidare i texten märker man att det i följande kapitel (kap. 44) inte bara görs en jämförelse mellan Guds välsignelse och naturfenomen. Båda förekommer jämsides och kan inte riktigt skiljas från varandra. "Jag skall gjuta vatten över törstande mark, floder av vatten över torrt land,

och jag skall utgjuta min ande över dina barn, min välsignelse över dina ättlingar. De skall skjuta upp som grönskande popplar, som pilträd vid vattenströmmar” (44:3–4). Naturen uppträder också som en av frälsningens mottagare. Jordan, bergen och skogarna uppmanas att glädjas över Guds frälsningsverk (44:23). Deuterocesaja riktar inte frälsningens budskap bara till människor; också den övriga naturen uppmanas att lyssna. I vers 45:8 fungerar himlen och jorden som verktyg för rättvisa och frälsning. Himlen låter vatten flöda och låter rättfärdigheten strömma ner, jorden öppnar sig för att föda frälsning och rättfärdighet. Versen påminner om den första skapelseberättelsen där jorden uppmanas frambära grönska och producera fröbärande växter (1 Mos. 1:11). I skapelseberättelsen hjälper jorden Gud i sitt skaparverk. I Deuterocesaja deltar jorden i Guds återställande och förnyande frälsningsverk. Naturen är alltså inte bara mottagare av frälsningen, den har också en egen aktiv roll i frälsningsverket.

Deuterocesajas tankar om naturen kan ses som ett avståndstagande från exodusberättelsen, där naturfenomenen har en mera instrumentell uppgift. Plågorna, som i de flesta fallen är förknippade med naturfenomen och djur, presenteras i exodus som Guds redskap. I stället för att naturen skulle samarbeta med Gud uppträder den som ett instrument som Gud använder. Det här är ändå inte den enda synen på naturen i exodusberättelsen, vilket Mari Joerstad har visat (Joerstad 2019). Ett bra exempel är Moses och israeliterna sång i kapitel 15, där Gud upphöjs på alla sätt som en suverän frälsare, men också en annan aktör nämns här. ”Du sträckte ut din hand, och jorden slukade dem” (2 Mos. 15:12). Den enda aktören vid sidan av Gud är överraskande nog varken Mose eller en ängel, utan jorden. Jordens aktivitet har å ena sidan förklarats genom västsemitiska myter. I Moses och israeliternas sång vill man möjligen kommentera myten om kampen mellan stormguden och havet och visa att i motsats till en främmande gud som kämpar med havet samverkar JHWH med naturen. Å andra sidan kan man konstatera att jorden nämns som en aktör i den utvidgade exodusberättelsens nyckelscen, där israeliternas flykt slutar och resan till det nya hemmet, det utlovade landet, börjar. Jordens aktivitet kan tolkas som att jorden kommer att spela en viktig roll i Israels framtid. Värt att notera är att jorden också i ett senare skede under ökenvandringen spelar en viktig roll. I 4 Mos. 16 sväljer jorden ett hot inom folket, nämligen Kora, Datan och Abiram tillsammans med deras familjer (4 Mos. 16:31–34). I Moses och israeliternas sång är det i stället ett yttre hot som

sväljs av jorden, egyptierna. Det verkar alltså vara så att i den utvidgade exodusberättelsen har också naturfenomenen en funktion som aktörer och Guds medarbetare, på liknande sätt som människorna.

Här är något att tänka på för den som vill tala om frälsning i en modern tid präglad av oro för klimatkris och naturkatastrofer. Särskilt viktigt är att både hos Deuterojesaja och i andra profetböcker bildar människor, djur, växter och jorden en gemenskap av inbördes beroende där välbefinnande och blomstring hör ihop. När en part mår dåligt, mår också andra dåligt. Jordan svarar på människans agerande. Ansvarstagande och trohet mot Guds lag för med sig regn, rik skörd och frisk boskap. Om man misslyckas med detta leder det till torka, svält och krig. Därför är det människans uppgift att försöka leva i harmoni med hela skapelsen. Sambandet mellan människan och hennes livsmiljö är så starkt att frälsningen inte bara kan gälla människan. Målet för frälsningen är hela skapelsen och allt skapat deltar också i den frälsande processen tillsammans med Skaparen.

Att utmana traditionen och att utmana med traditionen

Förutom Deuterojesaja finns det skäl att till slut helt kort se på ett annat sätt att tolka och använda exodustraditionen, nämligen ett kritiskt, ironiskt och sarkastiskt förhållningssätt. I Amos bok finns en bitande kommentar till exodusberättelsen med ironiska hänvisningar, en strävan att rubba självsäkerheten hos profetians mottagare. Amos lyssnare behöver inte få sin identitet förstärkt utan omskakad, som kritik mot en överdriven själv-säkerhet. I Amos 3:1–2 hänvisas till israeliterna just som ett folk som Gud har fört ut ur Egypten och gjort till sitt. Att vara Guds folk presenteras här inte som en garanti för frälsning, i stället får folket en knäpp på näsan. "Ni är de enda jag har tagit mig an bland alla folk på jorden. Därför skall jag ställa er till svars för alla era synder" (Amos 3:2). Senare skakar Amos om det utvalda folkets ideologi ännu mer genom att nämna befrielsen från Egypten som endast en händelse vid sidan av liknande händelser. "Skulle ni vara förmer än nubierna för mig, ni israeliter? säger Herren. Jag förde Israel ut ur Egypten, men också filistéerna från Kaftor och araméerna från Kir" (Amos 9:7). Den hårda kritiken från nytolkningen av exodusberättelsen återkommer i Hesekiel kapitel 20. Där framstår exodus inte som en serie

frälsande mirakler, utan som en berättelse om Guds intentioner att förgöra sitt folk. "Men de var motsträviga och ville inte lyssna på mig. De kastade inte bort de vidriga avgudar som drog deras blickar till sig och övergav inte egypternas gudabilder. Då tänkte jag tömma min vrede och ösa ut mitt raseri över dem i Egypten" (Hes. 20:8). Hos Hesekiel är exodus inte alls en berättelse om hur Gud frälsar sitt folk, utan en berättelse om hur folket hela tiden använder sin ställning fel och förtjänar skam och straff.

Amos och Hesekiel visar att exodusberättelsen tolkningar innehåller många olika nyanser. Genom berättelsen kan man inte bara trösta och upprätta, utan också skaka om och riva ned. Berättelsen till och med förminsas, åtminstone om man tänker att den har tolkats fel eller använts för felaktiga syften. Frälsningen kan också tolkas på ett radikalt nytt sätt så att fokus flyttas från frälsningen till folkets skamlösa synder. Amos och Hesekiels nydanande tolkningar erbjuder läsaren möjlighet att reflektera och ironisera över både dåtida och nutida feltolkningar, skadlig självsäkerhet och blindhet för egna privilegier.

Till sist

Hurdana tankar kan de ovan nämnda Gammaltestamentliga texterna ge upphov till i 2020-talets kyrkliga kontext i Finland? Jag lyfter fram tre synpunkter:

1. Bygg gemenskap(er)!

Den första viktiga observationen från exodustraditionen och de profetexter där den används är att frälsningen i dessa texter är en kollektiv sak. Frälsningen gäller gemenskapen och blir möjlig genom gemenskapens relation till Gud. Frälsning är alltså inte att individer får evigt liv, utan att gemenskapen finner sin identitet i förändrade, kaotiska förhållanden och lyckas återhämta sig och förnyas efter en kris. Exodustraditionen och dess tolkningar bjuder oss alltså att sätta individperspektivet åt sidan och undersöka frälsningen ur gemenskapens perspektiv.

I vår individualistiska tid kan det kännas galet att betona det kollektiva perspektivet. I kyrkans senaste fyraårsberättelse konstateras dock att för många som söker sig till kyrkan är behovet att tillhöra

en kristen gemenskap en faktor som gjort att de anslutit sig (Sohlberg & Ketola 2020). Kyrkan har alltså en beställning på att vara en kristen gemenskap där man tillsammans söker och undersöker frälsningen, också när gemenskapen känns splittrad eller saknar en gemensam identitet. I exodustraditionen är frälsning och räddning ur en kris inte bara ett mål för gruppen, utan också en avgörande faktor för att bygga gemenskap. Endast genom en kris kan gruppen finna (eller återfinna) sig själv.

Gemenskap kan dock inte i dagens läge längre byggas uppifrån – om det ens någonsin varit möjligt. En ny sorts gemenskap växer fram då individen erbjuds möjlighet att skapa en egen relation till gruppens kärnberättelse. Exodustraditionens feministiska och postkolonialistiska kritik visar att det finns orsak att närma sig kärnberättelser på nytt hela tiden med perspektiv ur marginalerna, perspektiv som man kanske inte förmått se tidigare. Endast genom att ta olika människors läsningar av berättelserna på allvar kan vi skapa en gemensam grund för vår identitet. Redan inom Bibelns egen tolkningstradition ser vi att en enda gemensam förståelse av kärnberättelsen inte är det väsentligaste. Exodustraditionen kan redan i Gamla testamentet användas lika väl som ett redskap för kritik som upprätthållande av hopp. Det är detta som gör traditionen levande och förenande. Det är viktigare att berättelsen skapar gemenskap än att man begränsar tolkningarna eller strävar efter en gemensam tolkning.

2. Skapa en aktiv relation!

I exodustraditionen och dess profetiska tolkning sker frälsningen mellan den mänskliga gemenskapen och Gud, som relation och interaktion. Gud är en aktiv frälsare men människan är inte endast en passiv mottagare. Också människan är en aktör. I Deuterocesajas beskrivning är frälsningen en mångsidig interaktion. Guds frälsande verk aktiverar folket till ånger och förnyelse. Samverkan mellan Gud och folket sker i spänningen mellan frälsning och ånger, där vi hela tiden rör oss. Det här hjälper oss att reflektera över hur vi bygger en levande gudsrelation. Hur ger vi oss hän till rörelse och förändring och hur ger vi plats för olika slags människor och möjlighet för dem att verka? Petri Patronen, Olli Viljakainen och Hanne von Weissenberg skriver att "såväl i kyrkan som utanför den lever människor i en tid

där deras engagemang blir starkare”. De flesta vill inte vara objekt för andras aktiviteter. De vill själva utforma sitt eget liv, också som kristna tillsammans med andra (Patronen & Viljakainen & Weissenberg 2019). Talet om frälsning kan alltså inte vara endast förkunnelse som man tar emot. Det bör bjuda in människor till eget engagemang, till konstruktiv och aktiv samverkan.

3. Skapa trohet – reflektera över vad du vill vara trogen!

Kyrkans fyraårsberättelse efterlyser teologi som kan ”på ett trovärdigt sätt svara på utmaningarna från religionsmötet och den kulturella mångfalden” (Ketola 2020). En exklusiv frälsningslära blir allt svårare att acceptera i en mångkulturell värld. Bibeln är inte här kärnan i problemet utan kan snarare vara en del av lösningen. Till exempel hos Deuterocesaja passar tanken på frälsningen och Israels folks särskilda ställning inte ihop med en bipolär modell där alternativen antingen är en helt inklusiv universalism eller en helt exklusiv partikularism. I Deuterocesajas profetior är Israels folks speciella ställning starkt närvarande samtidigt som universalistiska horisonter öppnar sig. I själva verket är det så att ju bredare perspektiv som öppnar sig, desto starkare betonas Israels ställning som ett utvalt folk. Det är uttryckligen en stark gruppidentitet som får oss att tänka att Guds plan kan och måste ha betydelse också för människor utanför gruppen.

Man har ofta försökt förklara Deuterocesajas och andra profeters spänningsmättade uppfattningar om frälsningen som en linjär rörelse från en primitiv folklig tro till en mera utvecklad universalistisk teologi. Detta gör dock inte profetböckerna rättvisa. Deras bakgrund reflekterar snarare en förmåga att förena olika teologiska synpunkter och röra sig mot en mera universalistisk syn just genom att fördjupa tanken om Israels särskilda ställning. Profetlitteraturen leder oss till att reflektera kring vad som är det viktigaste i frälsningsteologin och genom att hålla fast vid detta fortsätta mot vidare horisonter också utanför den egna gruppen. Att öppna sig utåt är nödvändigt i vår tid. Det är också möjligt när vi fördjupar oss i det väsentligaste genom att hela tiden undersöka vad som är viktigt, vara trogna gentemot det, acceptera spänningar och lära oss av dem.

Trofasthet är en viktig nyckel till frälsningen både i Gamla testamentet och i Bibeln över lag. När Gud och människan är trofasta mot varandra blir frälsningen möjlig. Det är dock inte alltid helt tydligt i Bibeln hur folkets trofasthet ska formuleras. I den tidiga deuteronomistiska teologin förutsätts folket tjäna endast JHWH bland alla andra gudar. I den senare teologin, hos till exempel Deuterocesaja, krävs det en strikt monoteism. I Nya testamentet är det, som vi vet, i stället Jesus som lyfts upp som den vi ska visa trofasthet. Bibelläsaren bör alltså acceptera att målet för trofastheten inte är statiskt. I nya situationer förändras målet i någon mån. Åtminstone förändras sättet på vilket trofastheten formuleras. Att acceptera detta ger olika människor tillåtelse att formulera sig, om än trevande, kring sin egen trosövertygelse och sin trofasthet, och på så sätt delta i den frälsande processen.

Frågor att diskutera

- Hur kan vi bygga en betydelsefull gemenskap genom vilken också frälsningen kan bli betydelsefull (även för individen)?
- Hur bygger vi en egen aktiv relation till Gud? Hur kan jag stöda en annan människa som vill bygga en gudsrelation och vara aktiv i frälsningens process?
- Vad är det vi som kristna förbinder oss till? Hur formulerar jag min trofasthet och vad det betyder där jag verkar? Hur kan jag ge utrymme för andra att formulera sin egen trosföreställning, sin trofasthet och sitt engagemang?

Källor och litteratur

- Britt, Brian M. (s.a.). Exodus Tradition in the Bible. *BibleOdyssey.org*. <https://www.bibleodyssey.org:443/passages/related-articles/exodus-tradition-in-the-bible> (läst 1.12.2021).
- Houston, Walter J. (2010). Exodus. *The Pentateuch*. Ed. John Barton & John Muddiman. Oxford Bible Commentary. Oxford; New York, NY: Oxford University Press, 92–127.
- Joerstad, Mari (2019). *The Hebrew Bible and Environmental Ethics: Humans, Non-Humans, and the Living Landscape*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaminsky, Joel S. (2007). *Yet I loved Jacob: Reclaiming the Biblical Concept of Election*. Nashville, TN: Abingdon Press.
- Ketola, Kimmo (2020). Spektret av religiösa identiteter och föreställningar breddas. *Religion till vardags och fest. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2016–2019*. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kyrkans forskningscentrals publikationer 135. Tammerfors: Kyrkans Forskningscentral, 67–89.
- Kirk-Duggan, Cheryl A. (2012). How Liberating Is the Exodus and for Whom? Deconstructing Exodus Motifs in Scripture, Literature, and Life. *Exodus and Deuteronomy*. Ed. Athalya Brenner-Idan & Gale A. Yee. Texts @ Contexts. Minneapolis, MN: Fortress Press, 3–28.
- Landy, Francis (2021). The Bible Is a Book of Questions, Not Answers. *TheTorah.com*. <https://thetorah.com/article/the-bible-is-a-book-of-questions-not-answers> (luettu 1.12.2021).
- Ngwa, Kenneth (2016). The Story of Exodus and Its Literary Kinships. *The Oxford Handbook of Biblical Narrative*. Ed. Danna Nolan Fewell. New York, NY: Oxford University Press, 125–36.
- Patronen, Petri & Viljakainen, Olli & von Weissenberg, Hanne (2019). Yhteisöllisyys pelastaa kirkon? *Evl.fi/plus*. <https://evl.fi/plus/seurakuntaelama/jumalanpalveluselama/artikkeleita-jumalanpalveluksesta/yhteisollisyys-pelastaa-kirkon-> (läst 1.12.2021).
- Scheuer, Blaženka (2008). *The Return of YHWH: The Tension between Deliverance and Repentance in Isaiah*. BZAW 377. Berlin: Walter de Gruyter.

- Sohlberg, Jussi & Ketola, Kimmo (2020). Religiösa samfund i Finland. *Religion till vardags och fest. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2016–2019*. Hanna Salomäki, Maarit Hytönen, Kimmo Ketola, Veli-Matti Salminen & Jussi Sohlberg. Kyrkans forskningscentralers publikationer 135. Tammerfors: Kyrkans Forskningscentral, 45–66.
- Suihkonen, Lassi (2009). *Teot ja pelastus varhaisessa juutalaisuudessa*. Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Tisdale, Leonora Tubbs & Sharp, Carolyn J. (2016). The Prophets and Homiletics. *The Oxford Handbook of the Prophets*. Ed. Carolyn J. Sharp. New York, NY: Oxford University Press.
- Toiviainen, Marjaana (2012). "Jumala oli jo täällä." George E. Tinkerin jälkikolonialisen intiaaniteologian paradigmaattiset rakenteet. Pro gradu-tutkielma. Helsingin yliopisto.
- Vikström, Björn (2017). Kertomus ja kolahdus. Kristityn identiteetti syntyy kertomuksista. *Sisäänkäyntejä Raamattuun: Tulkitsijan kirja*. Toim. Petri Luomanen, Niko Huttunen & Kalevi Virtanen. Helsinki: Kirjapaja.
- Wilson, Ian (2014). The Song of the Sea and Isaiah: Exodus 15 in Post-Monarchic Prophetic Discourse. *Thinking of Water in the Early Second Temple Period*. Ed. Ehud Ben Zvi & Christoph Levin. BZAW 461. Berlin: Walter de Gruyter.



Frälsning i Nya testamentet

Niko Huttunen

Hon skall föda en son, och du skall ge honom namnet Jesus, ty han skall frälsa sitt folk från deras synder. (Matt. 1:21)

Vad talar vi om då vi talar om frälsning?

Ordens användning bestämmer deras betydelse. Ord har mer eller mindre etablerade betydelser som det hänvisas till i ordböckerna. Trots detta är det i sista hand ordens användningsområde som definierar deras betydelse. 'Räddare' kan hänvisa till någon som räddar från fara (finskans 'pelastaja'¹ även till personal inom räddningsväsendet), men också till en religiös gestalt, en Frälsare. Bara sammanhanget avslöjar vilkendera det handlar om.

Vad är då frälsning i Nya testamentet? Vi söker svaret i Nya testamentet i de avsnitt som handlar om frälsning. Det här förutsätter dock att vi redan från början vet vad frälsning innebär och utifrån detta väljer vilka bibelställen vi ska undersöka. Definitionen kan till exempel vara teologisk:

1 Artikeln är ursprungligen skriven på finska. I finskan har orden pelastus och pelastaja både en allmänspråklig och en specifikt religiös betydelse, medan svenskan har ordparen räddning/frälsning och räddare/frälsare. Vid översättningen av texten har vi försökt välja lösningar som fungerar i svenskan utan att det är en genomgående bearbetning enligt svenskans struktur och bibelöversättningar. De svenska översättningarna citeras enligt Bibel 2000.

frälsningen definieras som t.ex. livet efter döden eller skapelsens förnyelse mitt i ekokatastrofen. Då kan vi börja söka efter bibelställen som behandlar detta. Slutresultatet blir en cirkeldefinition där en samling textavsnitt i Nya testamentet legitimerar vår förförståelse av frälsningen. De valda textavsnitten kan endast ytterligare illustrera vår förhandsuppfattning.

I den här artikeln är min utgångspunkt språklig. Jag väljer ut texter som innehåller frälsningsterminologi utifrån ordbokens definitioner. Sedan undersöker jag sammanhanget i Nya testamentet där orden används och får så en uppfattning om vad orden betyder. Inte heller den här metoden är fri från förhandsuppfattningar. I detta fall har vi en förförståelse om att man talar om frälsning med vissa ord. Med den här utgångspunkten väljer vi emellertid inte på förhand vad frälsning innebär innehållsmässigt. Vår utgångspunkt förutsätter inte heller att Nya testamentets utsagor utgör en konsekvent helhetssyn på frälsningen.

I artikeln förekommer en del grekiska, vilket de flesta präster studerat. Det förutsätts dock inga kunskaper i grekiska för att man ska förstå min text. Jag förklarar till exempel grekiskans olika tempus och deras betydelse så att också den som inte kan språket får veta vad mina slutsatser grundar sig på. Det är helt möjligt att förbigå citaten, men den som kan grekiska får en tydligare uppfattning om texten.

Nya testamentets överlägset viktigaste frälsningsord är verbet σωζω som också förekommer tillsammans med det sammansatta verbet διασωζω och som substantiv avlett från samma stam.

σωζω	'frälsa'	106 gånger
σωτηρία	'frälsning'	46 gånger
σωτήρ	'frälsare'	24 gånger
διασωζω	'frälsa'	8 gånger
σωτήριος	'frälsande' / 'frälsning'	5 gånger

Allmänt taget betyder orden att räddas från fara eller att överleva. Det finns också ett annat ord som skiljer sig helt från det ovan nämnda, nämligen verbet ρύομαι ('rädda'), som förekommer 17 gånger i Nya testamentet. Ordet betyder i princip att försvara sig och att skydda sig, men ofta uttryckligen att bli räddad. Skillnaden mellan detta verb och verbet σωζω är obefintlig. Dessa synonymer förekommer också parallellt. "Herren skall

rädda (ῥύσεται) mig från allt ont och hjälpa mig in (σώσει) i sitt himmelska rike” (2 Tim. 4:18).

Antalet gånger orden förekommer i Nya testamentet beror på vilken grundtext vi använder. De nämnda antalen grundar sig på femte utgåvan av The Greek New Testament (= Nestle & Aland, Novum Testamentum Graece, 28:e utgåvan), som ligger till grund för Finska Bibelsällskapets färskas finska översättning av Nya testamentet, Uusi testamentti 2020.

Nya testamentets frälsningsterminologi förekommer också i andra grekiska texter från samma tid. Frälsningen uttrycks alltså inte med några speciella grekiska ord i Nya testamentet. Frälsningsterminologin förekommer i så gott som alla nytestamentliga skrifter. Litet överraskande förekommer sådant inte alls i Galaterbrevet. Av detta kan vi dock inte dra slutsatsen att brevet inte alls skulle tala om frälsningen. Att tala om en sak är inte knutet enbart till vissa ord.

Vissa ord kan komma nära varandra i betydelse. Det gäller också frälsningsterminologin, som vi redan konstaterat. Så betyder till exempel ordet ἀσφάλεια skydd från förstörelse (prefixet α innebär motsats). Som vi kommer att se är denna tanke kännetecknande för frälsningen. I Bibeln är befrielsen från Egyptens slaveri ett typiskt exempel på frälsning. Därför kan till exempel ordet flykt (stammen φυγ) eller befrielse (stammen ἐλευθερ) uttrycka frälsning. I Galaterbrevet är befrielse ett viktigt tema.

Inte heller i följande textavsnitt förekommer den ovan nämnda frälsningsterminologin. Det talas ändå så tydligt om frälsning att ordet frälsa eller rädda förekommer i översättningarna.

Den som försöker bevvara sitt liv (τὴν ψυχὴν αὐτοῦ περιποιήσασθαι) skall mista det, men den som mister det skall rädda det (ζωογονήσει αὐτήν). (Luk. 17:33)

Att bara koncentrera sig på textavsnitt som innehåller frälsningsterminologi ger inte ett uttömmande svar på hur frälsningen uppfattas i Nya testamentet. Å andra sidan ger terminologin en rätt heltäckande bild. Det finns till exempel ett liknande parallellställe i Lukas evangelium där frälsningsterminologin används (Luk. 9:24).

Jag kommer nu att gå igenom teman som presenteras genom frälsningsterminologi i Nya testamentet. Jag vill inte trötta ut läsaren med en lista över alla textavsnitt. Jag lyfter endast fram några teman och tar några

exempel ur texterna för att visa hur dessa texter talar om frälsning. Jag presenterar texterna som en del av den tidens övriga grekiska litteratur. Språkligt sett anknyter Nya testamentet till den samtida grekiskan med influenser från hebreiskan. Dessa influenser härstammar till största delen från det grekiska Gamla testamentets dvs. *Septuagintas* text som är påverkad av hebreiskan.

Hälsa, helande och frälsning

Frälsning förutsätter ett hot från vilket man räddas. Hotet kan vara konkret, till exempel en storm. I Nya testamentet verkar särskilt διασώζω innebära ett konkret hot, om det sedan är fråga om sjukdom (Matt. 14:36; Luk. 7:3), sammansvärjning (Apg. 23:24) eller drunkningsfara (Apg. 27:43–44; 28:1,4; 1 Petr. 3:20). Första Petrusbrevets text är dock tvetydig, då vattnet också innebär räddning.

När det talas om att räddas från sjukdom eller skeppsbrott är det inte nödvändigt att göra det med prefixet δια (t.ex. Apg. 27:20,31). Prefixet betonar endast frälsning genom (δια) fara. Endast genom verbet σώζω beskrivs frälsning från många konkreta och abstrakta faror. Till dessa hör till exempel synder (Matt. 1:21), eld (Jud. 1:23), död (Jak. 5:20), Guds vrede (Rom. 5:9) och den yttersta tidens händelser (Matt. 10:22). Jesus på korset hånas för att han inte kan rädda sig själv från korsdöden (t.ex. Matt. 27:40, 42, 49). Att räddas från korsdöden kan också beskrivas med verbet ρύομαι (Matt. 27:42; jfr 2 Kor. 1:10), vilket visar på de bägge verbens synonymitet. I bönen *Vår fader* ber vi: "Och utsätt oss inte för prövning, utan rädda (ρύσαι) oss från det onda" (Matt. 6:13).

När man räddas från fara eller sjukdom ger dessa ord en föreställning om trygghet, hälsa och välbefinnande. När ordet σωτηρία (frälsning) används som substantiv riskerar bilden av fara att hamna i skymundan. Ordet kan i antikens grekiska också betyda enbart skydd, hälsa eller ett tillstånd av välbefinnande. Kejsar Augustus berättade till exempel om hur man i Rom och på andra platser i riket offrat för "min hälsas skull" (ὕπερ τῆς ἐμῆς σωτηρίας) (*Res Gestae Divi Augusti*).

I Nya testamentet är välbefinnande och hälsa ofta förknippat med helandeberättelser där faran i form av sjukdom är närvarande. Som exempel

kan vi nämna kvinnan som lidit av blödningar och som tänkte: "Får jag bara röra vid hans kläder blir jag hjälpt (σωθήσομαι)." Jesus känner hennes tankar och svarar: "Var inte orolig, min dotter. Din tro har hjälpt dig (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)." Evangelisten bekräftar därefter: "Och från det ögonblicket var hon frisk (έσωθη)" (Matt. 9:21–22). I översättningarna är det naturligare att tala om helande och hälsa än om frälsning. Också befrielse från demonernas makt kan beskrivas som helande eller frälsning (Luk. 8:36).

Helandeberättelserna hänvisar dock även till andra saker än frälsning från en konkret sjukdom. När Jesus ger syndernas förlåtelse till kvinnan säger han: "Din tro har hjälpt dig (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)" (Luk. 7:50). De grekiska orden är desamma som i flera andra helandeberättelser, men det är naturligare att översätta med ord som refererar till hälsa. I den tidigare nämnda berättelsen får kvinnan med blödningar höra dessa grekiska ord, trots att det i översättningen är naturligare att tala om helande. Också en blind som Jesus botar får höra samma grekiska ord: "Din tro har hjälpt dig (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)" (Luk. 18:42). Det finns många andra exempel vi kunde foga till dessa.

Sambandet mellan helande och frälsning kan förklaras med att synd och sjukdom är nära förknippade med varandra i Nya testamentets föreställningsvärld. När den lame mannen firas ned genom taköppningen inför Jesus för att bli helad så börjar Jesus med att ge syndernas förlåtelse till mannen (Matt. 9:2, Mark. 2:5, Luk. 5:20). Det verkar som att kopplingen mellan synd och sjukdom var så naturlig för evangelisterna att de inte behövde förklara det desto mera. Också i Jakobsbrevet hör helande från sjukdom och syndernas förlåtelse ihop.

Deras bön i tro skall rädda (σώσει) den sjuke, och Herren skall göra honom frisk. Och har han syndat skall han få förlåtelse. Bekänn därför era synder för varandra, och be för varandra att ni skall bli botade (ιαθῆτε) (Jak. 5:15–16).

I textavsnittet ser vi att synd kan förknippas med sjukdom, trots att det inte behöver vara så. Också Paulus verkar tänka på samma sätt: att ta del av Herrens måltid på ett ovärdigt sätt har lett till sjukdom (1 Kor. 11:30), men taggen som sticker honom beror på helt andra orsaker (2 Kor. 12:7). Inte heller Paulus verkar tro att det är synden som ligger bakom all sjukdom.

I Johannesevangeliet varnar Jesus mannen han helat: "Du har blivit frisk. Synd inte mer, så att det inte händer dig något värre" (Joh. 5:14). Det verkar alltså finnas ett orsakssamband mellan synd och sjukdom. Men inte heller i Johannesevangeliet förknippas sjukdom alltid med synd. Jesus förnekar att den blindes tillstånd skulle ha berott på att han själv eller hans föräldrar syndat. Mannen var blind så att "Guds gärningar skulle uppenbaras på honom" (Joh. 9:3). Jesus helar mannen. Senare i samma kapitel blir blindhet en metafor för synd (Joh. 9:39–41). Sjukdom kan alltså också vara en metafor för synd.

Sambandet mellan sjukdom och synd förklarar varför också helande från sjukdom lätt associeras till frälsning i ordets religiösa bemärkelse. Ett exempel är Petrus tal i Apostlagärningarna: "När ni idag ställer oss till svars för en välgärning mot en sjuk och vill höra hur han har blivit botad (σέσωται)" (Apg. 4:9). Snart breddas dock betydelsen av ordet σώζω när Petrus hänvisar till Kristus: "Hos ingen annan finns frälsningen (ἡ σωτηρία) och ingenstans bland människor under himlen finns något annat namn som kan rädda oss (σωθῆναι)" (Apg. 4:12). Talets "vi" handlar helt klart om alla människor, inte bara om sjuka. Således betyder verbet σώζω inte längre helande från sjukdom. Det har skett en betydelseförskjutning till frälsning på ett mera allmänt plan.

Vad blir vi frälsta ifrån?

Frälsningens motsats i Nya testamentet är vanligen fördärv, som ofta uttrycks med verbet ἀπόλλυμι. Här följer Nya testamentet det allmänna språkbruket i grekiskan. Så säger Nestor i *Odyssén* av Homeros (3.185, övers. Erland Lagerlöf): "Vem som där frälstes (ἐσάωθεν), och vem som förgicks (ἀπόλοντο)", och Xenofon i *Kyrosexpeditionen* (3.1.38): "Ordning bringar tydligen räddning (σώζειν) medan oordning redan orsakat mångas fall (ἀπολώλεκεν)".

På samma sätt som ordet σώζω har också ordet ἀπόλλυμι en vid innebörd. Därför passar orden bra som motsatspar. Verbet ἀπόλλυμι kan hänvisa till många olika sätt att förgås. Jesu lärjungar ropar till exempel ut sin nöd i stormen: "Mästare, bryr du dig inte om att vi går under (ἀπολλύμεθα)?" (Mark. 4:38). Verbet har också i andra sammanhang ibland översatts

på finska med verbet drunkna, till exempel i den s.k. Lilla bibeln. I 1938 års finska kyrkobibel sänder Gud sin Son så att de som tror på honom inte "hukkuisi" (ἀπόληται) (Joh. 3:16). I 1992 års finska kyrkobibel översätts motsvarande ställe i Lilla bibeln med orden så att de som tror på honom inte "joutuisi kadotukseen (ἀπόληται)" (Bibel 2000: "inte skall gå under").

Kyrkobilarnas översättningar av Lilla bibeln grundar sig på att verbet ἀπόλλυμι i vissa fall används i betydelsen gå förlorad eller gå vilse. När ett får går vilse eller när ett mynt tappas bort används detta verb i grekiskan (Luk. 15:4,6,9). Kyrkobilarnas översättningar av Lilla bibeln är emellertid vilseledande. Att drunkna associeras till att sjunka och att gå förlorad har i finskan börjat betyda att hamna i helvetet i stället för att gå vilse.

I tolkningshistorien har 'att gå förlorad' börjat betyda helvetet eftersom det är motsatsen till frälsning. Det är dock inte alldeles klart att Lilla bibeln talar om helvetet. I Nya testamentet talas det visserligen om helvetet, där man också kan förgöras. "Frukta i stället honom som kan förgöra (ἀπολέσαι) både själ och kropp i helvetet." (Matt. 10:28). Evangelisten nämner dock här särskilt att förgörandet sker i helvetet. När verbet ἀπόλλυμι står ensamt innehåller det alltså inte tanken på helvetet. Därför bör den innebörden inte heller tas för given när vi läser Lilla bibeln. Varken det finska Nya testamentet 2020 eller Bibel 2000 använder termer som hänvisar till drunkning eller helvete.

Så älskade Gud världen att han gav den sin ende son, för att de som tror på honom inte skall gå under (ἀπόληται) utan ha evigt liv. Ty Gud sände inte sin son till världen för att döma världen utan för att världen skulle räddas (σωθῆν) genom honom. (Joh. 3:16-17)

Lilla bibeln erbjuder två scenarier. Enligt det första sänder Gud Jesus för att döma så att de dömda går under. Att gå under syftar på att dö, eftersom motsatsen är evigt liv (jfr Joh. 10:10, 12:25). Undergången avslutar livet och är således inte evig. Enligt Lilla bibelns andra scenario har Gud sänt sin Son, inte för att döma, utan för att frälsa, vilket gör det eviga livet möjligt. Genom sin kärlek genomför Gud det andra scenariot.

Lilla bibeln är inte det enda stället där undergång betyder död. I själva verket är det en rätt vanlig innebörd. När Jesus frågar om det på sabbaten är tillåtet "att rädda liv eller att utsläcka liv" (ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι) så talas det om döden (Luk. 6:9). I parallellstället i Markusevangeliet frågar

Jesus: Vad är tillåtet, "att rädda liv eller att döda (ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι)" (Mark. 3:4)? Här verkar undergång och död vara synonymmer.

I Jakobsbrevet igen konstateras att "det finns bara en lagstiftare och domare, han som kan rädda och förgöra" (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι)" (Jak. 4:12). På detta ställe i Jakobsbrevet betyder verbet ἀπόλλυμι just död, vilket får stöd senare i brevet. Att rädda en syndare från att gå vilse är detsamma som att "rädda honom från döden (σώσει ψυχὴν αὐτοῦ ἐκ θανάτου)" (Jak. 5:20). Här nämns döden specifikt också i grekiskan.

Det verkar dock som om denna betydelse av konkret död och frälsning kan glida över till att hänvisa till det som händer efter döden. I vissa avsnitt är denna glidande betydelse alldeles självklar. Inte ens i evangelierna betyder frälsning alltid att man rent konkret räddas från döden. Det kan vara precis tvärtom:

"Ty den som vill rädda (σῶσαι) sitt liv skall mista (ἀπολέσει) det, men den som mister (ἀπολέσῃ) sitt liv för min skull, han skall rädda (σώσει) det." (Luk. 9:24)

Att räddas genom döden är ett bekant tema också i antikens filosofi. Stoikern Epiktetos menar för sin del att Sokrates "räddades" genom att dö, inte från döden.

Han sade att han inte ville rädda sin kropp (σῶσαι), utan i stället rädda sådant som rättvisan förmår bevara och utöka men orättvisan minskar och utrotar (ἀπόλλυται). Sokrates vägrade att rädda sig själv (σώζεται) på ett vanhedrande sätt [...] En sådan man kan inte räddas på ett ovärdigt sätt, han räddas genom döden (ἀποθνήσκων σώζεται), inte genom att fly. En god skådespelare behåller sitt goda rykte (σώζεται) genom att sluta när han ännu kan och inte hålla på för länge. (Epiktetos, Samtal 4.1.163–165).

I avsnittet från Epiktetos innebär frälsning att man bevarar sin egen karaktär och fullbordar sina orubbliga plikter också under dödshot. Det här motsvarar knappast det som Nya testamentet menar med frälsning. Exemplet visar hur liknande ordalydelser inte alls behöver betyda att innebörden är identisk. Samtidigt påminner det oss om att Nya testamentets

frälsningsvokabulär har en vidsträckt betydelse. Tolkningstraditionen har därför erbjudits många möjligheter att förstå frälsningen.

Lilla bibeln erbjuder onekligen den vanligaste bilden av vad frälsning betyder, nämligen evigt liv. Frälsning kan också beskrivas som att komma in i Guds rike (Matt. 19:24–25; Mark. 10:25–26; Luk. 18:25–26) eller himmelriket (2 Tim. 4:18). Däremot beskrivs frälsningens slutliga tillstånd mycket sällan. Oftast talas det bara om frälsning (t.ex. Luk. 18:26; Joh. 5:34) och de frälsta (t.ex. Luk. 13:23; Apg. 2:47; 1 Kor. 1:18). Det här beror utan tvivel på att frälsningen först och främst fokuserar på faror eller hot som ska undvikas. Innebörden som sådan är naturligtvis att tryggheten och hälsan ska bevaras eller återbördas, inte en övergång till ett annat tillstånd.

När blir man frälst?

Till frälsningen hör en narrativ tidsdimension: först befinner man sig i fara som man sedan räddas från. När det talas om frälsning i religiös bemärkelse är det inte alls säkert var i berättelsen vi befinner oss. Är vi hotade av fara, befinner vi oss i frälsningsögonblicket eller är vi redan frälsta? I Nya testamentet varierar tidsbestämningen. Det är inte alltid ens möjligt att avgöra den utifrån verbens modus.

Grekiskans modus motsvarar inte alltid dem vi använder i finskan eller svenskan. Presens betyder inte utan vidare nutid. I stället är man tvungen att avgöra tidpunkten utifrån sammanhanget. Inte heller sammanhanget är alltid till hjälp. Paulus uppger sig var en kristusdoft "bland dem som räddas och bland dem som går förlorade (έν τοῖς σωζομένοις καὶ έν τοῖς ἀπολλυμένοις)" (2 Kor. 2:15; jfr. 1 Kor. 1:18). Här talas det om frälsning och fördärv i presens utan att det framgår när dessa kommer att inträffa.

Utifrån det som Paulus skriver är det skäl att tro att frälsningen tillhör framtiden. Han använder anmärkningsvärt ofta futurum, vilket vanligen innebär något som ska komma. Så försäkrar Paulus "ty om du med din mun bekänner att Jesus är herre, och i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från de döda, skall du bli räddad (σωθήσῃ)" (Rom. 10:9). Israel räddas (σωθήσεται) antingen helt eller delvis (Rom. 9:27, 11:26). "Den vars verk brinner ner skall bli utan. Självs skall han dock räddas (σωθήσεται), men som ur eld." (1 Kor. 3:15). Till denna framtidsorientering lämpar sig också

Paulus ord att "vårt hemland är himlen, och därifrån väntar vi också den som skall rädda oss, herren Jesus Kristus" (Fil. 3:20).

Vi kan dock inte alltid bestämma allt utifrån tempus. Paulus kan tala om frälsning i framtiden, trots att frälsning å andra sidan kan ske redan "nu": "Då vi nu har gjorts rättfärdiga genom hans blod skall vi av honom så mycket säkrare bli räddade (σωθησόμεθα) från vreden." (Rom. 5:9, jfr Rom. 5:10). Här beskrivs frälsningen tydligt som en eskatologisk händelse. Ändå händer något som har betydelse för frälsningen redan här och nu.

Tidsdimensionerna är ännu otydligare när Paulus säger: "I hoppet är vi räddade (τῆ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν) – ett hopp som man ser uppfyllt är inte något hopp, vem hoppas på det han redan ser?" (Rom. 8:24). Nu används en indikativ aoristform om frälsningen, något som vanligen pekar bakåt i tid. Frälsningshoppet som är riktat mot framtiden gör här frälsningen till något som redan har inträffat.

Utän tvivel är det en liknande utgångspunkt som ligger till grund för Efesierbrevets beskrivning av den förändring som skett i det förflutna: "[...] fast vi var döda genom våra överträdelser har han gjort oss levande tillsammans med Kristus – av nåd är ni frälsta (σεσωσμένοι)" (Ef. 2:5, jfr Ef. 2:8). Här används tempusformen perfektum om frälsningen. Grekiskans perfektum uttrycker något förgånget, varefter ett nytt tillstånd råder. Här innebär frälsning uppståndelse från de döda och ett tillstånd av nytt liv. Det här är ett påstående som motsägs på andra ställen i Nya testamentet (2 Tim. 2:18).

Spänningen mellan det förgångna och framtiden märks också i hur Nya testamentets texter talar om sambandet mellan dop och frälsning. Titusbrevet placerar frälsningen i det förgångna. I brevet berättas det att Gud är "vår frälsare" (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν θεοῦ) – ord för ord översätter vi "räddade oss genom pånyttfödelsens bad" (ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας). Badet torde hänvisa till dopet. "Genom Jesus Kristus, vår frälsare (τοῦ σωτῆρος ἡμῶν), har han låtit Anden strömma över oss, för att vi genom Guds nåd skall bli rättfärdiga och, så som det är vårt hopp, vinna evigt liv." (Tit. 3:4–7).

I Titusbrevet har frälsningen redan skett i det förgångna, men texten handlar om människor som blivit döpta. Det här innebär inte att dopet inte skulle frälsa också idag eller dem som i framtiden blir kristna. I första Petrusbrevet talas det allmänt om dopets betydelse. Här är tempusformen presens, en upprepad handling. "På motsvarande sätt räddas ni nu av

vattnet i dopet” (ὁ καὶ νῦν σώζει βάπτισμα) (1 Petr. 3:21). Dopet frälser alltid när någon blir döpt. Det här motsäger knappast det som står i Titusbrevet om frälsningen och dopet i det förgångna. Där talas om ”oss” kristna för vilka dopet redan skett. Syftet är inte att förneka att dopet frälser också dem som blir döpta i framtiden. I sak är alltså Titusbrevet och Första Petrusbrevet på samma linje.

I slutet av Markusevangeliet presenteras sambandet mellan dop och frälsning så att dopet är en förberedelse för den eskatologiska frälsningen. Här används tempusformen futurum om frälsningen. ”Den som tror och blir döpt skall räddas (σωθήσεται), men den som inte tror skall bli dömd” (Mark 16:16). Eftersom det här handlar om den uppståndnes anvisningar till lärjungarna är det möjligt att futurum pekar på frälsningen för dem som i framtiden blir döpta. Då frälsningen och domen förekommer parallellt handlar det dock om en förändring som sker vid tidens slut. Att ett verb står i futurum betyder inte nödvändigtvis att det handlar om frälsning vid tidens slut.

Futurumets olika tolkningsmöjligheter syns i Apostlagärningarna då Paulus talar till fångvaktaren: ”Tro på herren Jesus, så skall du bli räddad (σωθήσῃ), du och din familj” (Apg. 16:31). Vart pekar futurumet här? Till fångvaktarens dop som kommer att ske eller till frälsningen vid tidens slut? Kanske var det inte viktigt för författaren att bestämma tidpunkten desto närmare. Den kan uppfattas på olika sätt som inte nödvändigtvis utesluter varandra.

Vilken del av människan blir frälst?

En annan svår fråga är att Nya testamentet ofta talar om frälsning av ψυχή, vilket man kan förstå som antingen livets eller själens frälsning. Så är det till exempel i de tidigare avsnitten från Mark. 3:4 och Luk. 6:9. I princip kan man tänka sig att det här handlar om själens frälsning. Då skulle det betyda att vi får en dualistisk människosyn, att kropp och själ lever åtskilda. Det här skulle vara något nytt i jämförelse med Gamla testamentet. Även om dualismen ibland förekommer i Gamla testamentets människosyn (Pred. 12:7) är det mera ett undantag. I allmänhet uppfattas människans kropp och själ som en helhet.

Tolkningen försvåras dessutom av att ψυχή också återfinns i Septuaginta, den grekiska översättningen av Gamla testamentet. På så sätt har man kunnat se en grekisk dualistisk människosyn också där texten inte har haft en sådan betydelse. Septuagintas betydelse för den finska översättningen av Gamla testamentet syns i ordet "sielu" (själ), trots att översättningen gjorts från hebreiskan. Det mest berömda avsnittet torde vara skapelseberättelsen där människan i gamla finska översättningar blir en "elävä sielu" (en levande själ, εἷς ψυχὴν ζῶσαν) (1 Mos. 2:7). Inte förrän 1992 togs ordet själ bort ur den finska översättningen och "människan blev en levande varelse" (elävä olento).

I teologins historia har tanken på själens frälsning ofta tolkats i ljuset av den antika filosofin. Enligt Platon skiljs kroppen och själen åt i döden. "Själen (ψυχή) är odödlig och oförstörbar och våra själar (αἱ ψυχὰι) fortsätter att existera i Hades" (Platon, *Faidon* 106e–107a; jfr. 64c).

I Första Petrusbrevet närmar vi oss tanken på själens frälsning. I brevets första kapitel sägs det att mottagarna håller på att nå trons mål, alltså frälsningen (σωτηρίαν ψυχῶν, "pääsemässä uskon päämäärään eli pelastukseen") (1 Pet. 1:9). I tidigare finska översättningar talas det inte enbart om frälsning utan om själarnas frälsning. I enlighet med detta ber vi om "våra själars frälsning" i Kyrkohandbokens Kyrie. Platons påverkan har gjort att man ofta har tolkat själarnas frälsning i betydelsen själar som är skilda från kroppen. Det här vill den senaste finska översättningen av Nya testamentet, *Uusi testamentti 2020*, undvika och tolkar ψυχή så att det betyder hela livet. Brevets mottagare kommer på sätt eller annat att undvika förtappelsen.

Uppfattningen om själens frälsning står i strid med uppfattningen om kroppens uppståndelse vid världens slut. Själarnas frälsning i Första Petrusbrevet pekar på en eskatologisk förvandling. Frälsningen "finns beredd att uppenbaras i den sista tiden" (1 Petr. 1:5), något som tydligen hänför sig till när Jesus Kristus uppenbaras (1 Petr. 1:7). Här nämns dock inte kroppens uppståndelse. Kan författaren mena att endast själarna blir räddade på den yttersta dagen? Griftetalets formulering om uppväckandet på den yttersta dagen baserar sig inte på detta bibelställe utan på Johannes evangelium (Joh. 6:39, 40, 44, 54).

Också Första Petrusbrevets beskrivning av Jesu uppståndelse är mångtydig: "Hans kropp (σάρκι) dödades, men han gjordes levande i anden" (πνεύματι) (1 Petr. 3:18). Grekiskan kan också översättas på ett annat sätt, nämligen att Jesus dog kroppsligen men att själen gjordes levande. Det

här skulle syfta till en dualistisk människosyn men också till att man inte säger någonting om Jesu kroppsliga uppståndelse. På motsvarande sätt kunde man före Jesus säga att en död människa levde vidare som ande (πνεύματι), inte som ett liv i Anden (1 Petr. 4:6).

Hur vi än tolkar verserna i Första Petrusbrevet visar de att tanken på en icke-kroppslig uppståndelse ligger nära till hands. Detsamma lägger vi märke till hos Paulus, som suckar: "Vem skall befria (ῥύσεται) mig från denna dödens kropp?" (Rom. 7:24). Tänker Paulus nu bara på en icke-kroppslig uppståndelse eller handlar det om ett retoriskt utrop om att kroppen ska befrias från synd och död (Rom. 8:1–4)? När Paulus beskriver uppståndelsen betraktar han den som en kroppslig uppståndelse, men inte i betydelsen normal kropp. "Det som blir sått som en kropp med fysiskt liv uppstår som en kropp med ande." (1 Kor. 15:44).

Kanhända författarna inte alltid tänkte så noga på hurdan människosyn eller eskatologi de presenterade. Det var först senare som de exakta definitionerna kom till. Nya testamentets ordalydelser erbjöd en utgångspunkt både för tanken på en kroppslig uppståndelse och på en icke-kroppslig frälsning, oberoende av om det var de nytestamentliga författarnas intention eller inte.

Mångfalden i tolkningar och traditioner illustreras av att uttrycket "själarnas frälsning" i Första Petrusbrevet kunde förstås på ett helt annat sätt under antiken. Enligt Platon fick man besöka ateister i fängelset endast för att "tillrättavisa dem och rädda deras själar (ἐπὶ νοουθετήσῃ τε καὶ τῇ τῆς ψυχῆς σωτηρίῳ)" (Lagarna 909a). Själens frälsning betyder här någon form av andligt tillfrisknande som enligt Platon förutsätter tro på gudarna. Själens frälsning är alltså att ha kunskap om gudarna.

Också i Nya testamentet framkommer tanken att frälsningen innehåller kunskap: "[...] ta ödmjukt vara på ordet som är nerlagt i er och som förmår rädda ert liv (σῶσαι τὰς ψυχὰς ὑμῶν)" (Jak. 1:21). I princip kunde man som Platon tolka detta som andlig hälsa, själens frälsning eller tillfrisknande. En dylik tolkning är dock allt annat än självklar. Dessutom bör vi påpeka att på ett ställe i brevet talas det om frälsning i en starkare bemärkelse: "Det finns bara en lagstiftare och domare, han som kan rädda och förgöra (σῶσαι καὶ ἀπολέσαι)." (Jak. 4:12).

Vem frälser?

Traditionellt talar man på finska om Vapahtaja som torde komma från svenskans Frälsare. Bägge orden handlar om en person som frälser. Grekiskans σωτήρ har dock inga referenser till befrielse. Frälsning kan i vissa undantagsfall också betyda befrielse (2 Petr. 2:19–20), men i detta fall får ordet sin betydelse ur sammanhanget. Ordet frälsare motsvarar bättre det grekiska ordet än ordet befriare eller räddare. Frälsare handlar vanligen om en auktoritetsfigur eftersom de som behöver frälsning är beroende av frälsaren, i alla fall för en tid.

I den antika grekiska kulturen användes ordet frälsare ofta om gudarna, särskilt om Zeus. Också tvillinggudarna Castor och Pollux kallades frälsare, vilket i förbifarten nämns i Apostlagärningarna (28:11). Också en människa som konkret räddade en annan kunde kallas frälsare. Grekerna gav tillnamn åt personer enligt deras gärningar, som Soter (Frälsare) eller Kallinikos (ädel vinnare) (Plutarkhos, *Jämförande levnadsteckningar*, Gaius Marcius Corolianus 11). Man hade också andra namn för till exempel utseende, dygdighet eller tursamhet.

Beteckningen frälsare hänför sig alltså till en konkret gärning eller gärningar. Detta märks också i Nya testamentet. I Marias lovsång är Herren frälsaren, för "han har vänt sin blick till sin ringa tjänarinna" (Luk. 1:47–48). I Andra Timoteusbrevet har Kristus vår frälsare "utplånat döden och dragit liv och oförgänglighet fram i ljuset genom evangeliet" (2 Tim. 1:10).

Jesus benämns två gånger som världens frälsare (Joh. 4:42, 1 Joh. 4:14). Inte heller "världens frälsare" är en unik titel. I många inskriptioner från 100-talet kallas kejsar Hadrianus världens frälsare. Det handlar om många konkreta gärningar som gett upphov till lovprisning, inte att Hadrianus skulle ha gjort en engångshandling som förändrade världens gång. Av detta kan vi dock inte dra slutsatsen att också Jesus skulle ha gjort många gärningar som världens frälsare. När Första Johannesbrevet benämner Jesus som världens frälsare är det i anslutning till hans försoningsoffer (1 Joh. 4:10). Här nämns ingen annan gärning. Samarierna tror på att Jesus är världens frälsare enligt kvinnans vittnesbörd i Joh. 4:42.

Benämningen frälsare kunde också vara en allmän titel tillsammans med andra titlar som härskaren hade. På många ställen i Nya testamentet benämns Gud eller Jesus frälsare i förbigående. Bönen för härskare och för ett anständigt liv "är riktigt och behagar Gud, vår frälsare" (1 Tim. 2:3). Nå

och frid önskas "från Kristus Jesus, vår frälsare" (Tit. 1:4). I dessa verser och på många andra liknande ställen verkar ordet frälsare ha en vedertagen betydelse. Ordet frälsare är dock inte lika vanligt som Herre eller Kristus (Χριστός, den smorde), ett ord som redan i Nya testamentet så gott som blivit ett egennamn.

En eller flera gestalter som motsätter sig frälsning kan sätta sig upp emot Kristus eller Gud. I Andra Thessalonikerbrevet nämns en hemlighetsfull motståndare som "bedrar dem som går i fördärvet" (τοῖς ἀπολλυμένοις). De har ju inte velat ta emot den kärlek till sanningen som kunde ha räddat (σωθῆναι) dem" (2 Thess. 2:10). Första Thessalonikerbrevet innehåller en grav anklagelse mot judarna som sägs ha dödat Jesus och profeterna. Dessutom framställs judarna som "fiender till hela mänskligheten, eftersom de försöker hindra oss från att predika för hedningarna och hjälpa dem att bli räddade (σωθῶσιν)" (1 Thess. 2:15–16). Den här typen av anti-judiska anklagelser var vanliga under antiken (t.ex. Tacitus: *Maktspelet i Rom* 5.5).

Johannesevangeliet å sin sida konstaterar att "frälsningen (ἡ σωτηρία) kommer från judarna" (Joh. 4:22). Det här stället pekar mot Jesu judiska ursprung men förhåller sig inte särskilt positivt till judarna. Början av evangeliet påminner oss om att hans egna inte tog emot honom (Joh.1:11). I Romarbrevet försöker en bedrövad Paulus å sin sida få judarna att passa in i de frälstas skara. Han förklarar genom att hänvisa till Jesaja, att "bara en rest" ska "bli räddad" (Rom. 9:27, Jes. 10:22). Senare har Paulus en mera optimistisk ton där han också hänvisar till Jesaja. "Men då skall hela Israel bli räddat, som det står skrivet: Från Sion skall befriaren komma och ta bort all synd från Jakob." (Rom. 11:26, Jes. 59:20).

Det var inte ovanligt att antikens frälsargestalter var föremål för religiös vördnad även om det inte nödvändigtvis var en regel. En frälsare kunde ha en egen kult inklusive präster. Gränsen mellan det gudomliga och det mänskliga var varierande och flytande. Ibland påminde användningen av ordet frälsare om det kristna språkbruket. Så var det till exempel i en inskription från Priene i Mindre Asien år 9 e.Kr. Där omtalas kejsar Augustus födelse som goda nyheter ("evangelium", den grekiska stavningen skiljer sig från den nytestamentliga versionen).

Försynen reglerar hela vårt liv och har visat ett stort intresse och uppskattning för livet. Försynen har gett upphov till en ny ordning i och med Augustus, som med sina dygder blivit till nytta för oss och våra

efterkommande. Augustus har sänts att bli frälsaren (σωτήρα) som gör slut på alla krig och ställer allt i ordning. Efter att han uppenbarats (ἐπιφανείας) har kejsaren överträffat alla tidigare goda nyheter (εὐαγγελία). Han är bättre än alla tidigare välgörare och har inte heller gett efterkommande något hopp om att kunna vara bättre. Denna guds födelsedag gav upphov till de goda nyheter (εὐαγγελίων) som förutsagts om honom.

Liknande utsagor finns också i Nya testamentet. Försynen har sänt Augustus liksom "Fadern har sänt sin son att rädda världen" (1 Joh. 4:14). Enligt Andra Timoteusbrevet har nåden getts redan före tidens början, "som har blivit uppenbar (φανερωθεῖσαν), nu när vår frälsare (τοῦ σωτήρος) Kristus Jesus trätt fram (διὰ τῆς ἐπιφανείας). Han har utplånat döden och dragit liv och oförgänglighet fram i ljuset genom evangeliet (διὰ τοῦ εὐαγγελίου)" (2 Tim. 1:10). Också på andra ställen talas det om att frälsaren ska uppenbaras (roten φαν) eller om frälsningen (Tit. 1:3, 2:13, 3:4).

Också filosofer kallades frälsare. Filodemos talar om en vägledare för ord och handling, möjligen filosofen Epikuros som kallas "den enda frälsaren" (Filodemos, fragment 40). Att kallas frälsare gav alltså rätten att lära ut viktiga livsvisdomar. Särskilt pastoralbrevet innehåller mycket livsvisdom. I början av Titusbrevet berättas hur han gjorde "sitt ord känt för alla genom den förkunnelse som har anförtrotts mig enligt Guds, vår frälsares, befallning" (Tit. 1:3). Rent konkret innebär detta många saker, men det är speciellt slavar som påminns om frälsarens läror. Slavarna är en "prydnad för Guds, vår frälsares, lära" då de inte stjälar eller sätter sig upp mot sina herrar utan är lojala mot dem (Tit. 2:10).

Det allmänna språkbruket i antiken togs över av de grekisktalande judarna. I Septuaginta (den grekiska översättningen av Gamla testamentet) används ordet frälsare ibland om Gud. Om Israel sägs det att de har fjärrmat sig från "Gud, sin frälsare" (σωτήρος αὐτοῦ)" (5 Mos. 34:15). Ordet används också om militära och politiska ledare som Otniel.

Då ropade israeliterna till Herren, och han sände en man som räddade (σωτήρα) dem, Otniel, som till Kalevs yngre bror Kenas. (Dom. 3:9)

Termen frälsare är alltså inte alls ovanlig under Nya testamentets tid. Det kunde användas som titel för många personer, i motsats till finskans Vapahtaja (Frälsare) som fått en religiös betydelse. Titeln frälsare i dess vidare

bemärkelse skapar samma känsla som när antikens kristna hörde ordet σωτήρ, trots att de visste att det bara fanns en frälsare – eller två. I Nya testamentet pekar ordet frälsare både på Gud (Luk. 1:47; 1 Tim. 1:1, 2:3, 4:10; Tit. 1:3, 2:10, 3:4; Jud. 1:25) och på Jesus (Luk. 2:11; Joh. 4:42; Apg. 5:31, 13:23; Ef. 5:23, 3:20; 2 Tim. 1:10; Tit. 1:4, 2:13, 3:6; 2 Petr. 1:1, 1:11, 2:20, 3:2, 3:18; 1 Joh. 4:14).

Att ordet kan ha två innebörder är inget problem inom det antika tänkandet. Trots att Augustus är frälsaren kan det under honom också ha funnits andra frälsare. På motsvarande sätt kunde redan nämnda Otniel kallas frälsare utan att Guds ställning som frälsare ifrågasattes. Förhållandet mellan Gud och Jesus kunde närmast ses som kompletterande. I Judasbrevet upphöjs Gud som frälsare "som har räddat oss genom vår herre Jesus Kristus", vilket betyder att Jesus är den som utför Guds frälsningsverk. Enligt Titusbrevet blev "Guds, vår frälsares, godhet och kärlek till människorna" uppenbara "med det bad som återföder och förnyar genom den heliga anden. Genom Jesus Kristus, vår frälsare, har han låtit Anden strömma över oss" (Tit. 3:4–6). Här utför Jesus Guds frälsningsverk.

Olika frälsargestalter utesluter inte varandra. Följden är att förutom att Gud och Jesus frälser, kan exempelvis Paulus påstå att han frälser andra (Rom. 11:14, 1 Kor. 9:22). Paulus frågar också huruvida en troende make eller maka kan frälsa en icke-troende (1 Kor. 7:16). En kristen kan till och med frälsa sig själv. "Ge akt på dig själv och din undervisning. Stå fast vid detta, ty gör du det räddar du både dig själv och dem som lyssnar på dig (σεαυτὸν σώσεις καὶ τοὺς ἀκούοντάς σου)" (1 Tim. 4:16). Författaren har inte för avsikt att upphäva sitt tidigare påstående att Gud "är en frälsare för alla människor, särskilt för dem som tror" (1 Tim. 4:10). Han anser att man kan tro på Gud bara om man lyssnat till undervisningen och lever i enlighet med den. Hit hör ett till och med för urkristendomen märkligt påstående som berör kvinnorna. "Men hon skall bli räddad (σωθήσεται) genom sitt moderskap om hon lever ett ärbart liv i tro, kärlek och helgelse." (1 Tim. 2:15).

Det är rätt vanligt i Nya testamentet att tro, tillit eller trohet – de är alla översättningar av samma ord – fogas till frälsningen eller att de anses vara så gott som frälsande. När Jesus helar människor konstaterar han gång på gång: Du är frisk igen. "Din tro har hjälpt dig (ἡ πίστις σου σέσωκέν σε)" (t.ex. Luk. 18:42). Paulus i sin tur konstaterar:

Ty om du med din mun bekänner att Jesus är herre, och i ditt hjärta tror att Gud har uppväckt honom från de döda, skall du bli räddad (σωθήσῃ). Hjärtats tro leder till rättfärdighet, munnens bekännelse till räddning (εἰς σωτηρίαν) (Rom. 10:9–10)

Som Första Timoteusbrevet visar leder tron på Frälsaren till tanken att tron förutsätter ett visst sätt att leva. Det här kan i sin tur leda till att också verkliga gärningar räknas som förutsättningar för frälsning. Programmatiskt kan man se denna tanke uttryckt i Jakobsbrevet: "Mina bröder, vad hjälper det om någon säger sig ha tro men inte har gärningar? Inte kan väl tron rädda honom?" (Jak. 2:14). Relationen mellan tro och gärningar har blivit en het potatis i teologins historia.

Frälsningsuppfattningen i Jakobsbrevet riskerade brevet kanoniska ställning. Eftersom Luther ansåg att Jakobsbrevets tolkning av frälsningsläran var felaktig, tog han bort brevet ur Nya testamentets kanon tillsammans med några andra böcker i Nya testamentet. Dessa böcker nedgraderade han till nytestamentliga apokryfer, en status de behöll i Agricolas Nya testamente och i den första finska översättningen av hela Bibeln 1642. Senare återfick böckerna sin kanoniska status, men ännu i kyrkobibeln 1938 förpassades Jakobsbrevet till slutet av Nya testamentet. Först i kyrkobibeln 1992 återfick brevet sin plats före Petrusbreven som det haft före reformationen. Man kan fundera på vad placeringen av Jakobsbrevet säger om hur problematisk dess frälsningslära uppfattats i olika tider.

Nya testamentets frälsningsuppfattning – annorlunda eller likadan som i andra antika texter?

Vår förståelse av frälsningen i Nya testamentet formas av vad vi vill se i frälsningen. Genom att anlägga ett språkligt perspektiv kan vi undersöka en mängd verser som enligt ordbokens definition innehåller terminologi som handlar om frälsning. Det här ger dock ingen uttömmande bild av vad författarna ansåg om frälsningen. Men det ger onekligen en rätt omfattande överblick av ämnet.

En del av Nya testamentets frälsningstematik har blivit en viktig del av den senare teologins historia. Det här visar till exempel hur man försökt komma till rätta med relationen mellan tro och gärningar. Andra teman har blivit kvar i teologins marginaler, till exempel födandet som en förutsättning för kvinnans frälsning, även om dessa teman har kunnat spela en viktig roll i kulturell praxis. Uppfattningen att judarna är motståndare till frälsningen har haft direkt blodiga konsekvenser.

Till artikelns språkliga utgångspunkt hör att Nya testamentet är en del av den tidens övriga grekiska texter. Från en uppenbarelseteologisk synvinkel kan detta jämföras med inkarnationen. På samma sätt som Jesus blev människa bland människor, så blev uppenbarelsen en del av den tidens språkliga omgivning. Det betyder dock inte att Nya testamentet helt kan likställas med andra texter från samma tid. Liksom Jesus behåller sina särdrag i förhållande till människorna så har Nya testamentets frälsningsuppfattning sina egna karaktärsdrag.

I stället för att bara se grova skillnader eller tydliga likheter är det viktigt att ställa frågor med ett finmaskigare nät. På vilket sätt och i vilken utsträckning har Nya testamentets frälsningsuppfattning något gemensamt med andra antika texter och på vilket sätt skiljer de sig från varandra? När det gäller frälsningens kognitiva aspekt eller när frälsningens relation till hälsa finns det paralleller. Det talas om frälsare också utanför Nya testamentet.

Sist och slutligen är den största skillnaden mellan Nya testamentets texter och icke-kristna texter att frälsningen förknippas med en enda person där redan namnet vittnar om frälsningen. Namnet Jesus är en grekisk avledning av ett hebreiskt namn som betyder "Herren (eller JHWH) frälser". Namnets betydelse är bekant också i Nya testamentet.

Hon skall föda en son, och du skall ge honom namnet Jesus, ty han skall frälsa sitt folk från deras synder. (Matt. 1:21)

Frågor att diskutera

- I vilken utsträckning stöder Nya testamentets tal om frälsning kyrkans förkunnelse? Vad duger som det är? Vad skulle du ta avstånd ifrån? Vad behöver studeras noggrannare?
- Nya testamentet talar om frälsning med samtida grekisk terminologi. Vad kan "språklig inkarnation" betyda idag för det kyrkliga språkbruket eller för bibelöversättningarna?

Källor och litteratur

- Beekes, Robert (2016). *Etymological Dictionary of Greek* 1–2. Leiden: Brill.
- Foerster, Werner (1964). σώζω, σωτηρία, σωτήρ, σωτήριος. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* 7. Hrsg. von Gerhard Friedrich. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag. 966–1024.
- Louw, Johannes P. & Nida, Eugene W. (1989). *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* 1–2. New York: United Bible Societies.
- Liddell, Henry Georg & Scott, Robert (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revised and Augmented throughout by Sir Henry Stuart Jones with the Assistance of Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <https://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3atext%3a1999.04.0057> (läst 19.11.2021)
- O'Collins, Gerald G. (1992). Salvation. *The Anchor Bible Dictionary* 5. Ed. by David Noel Freedman & al. New York: Doubleday. 907–914.



Rättfärdiggörelse – rättvisa och acceptans

Risto Saarinen

Gud är rättfärdig och rättfärdiggör syndaren. En så komplicerad sak kan framställas på ett enkelt sätt i konfirmandundervisningen och kyrkans förkunnelse. Gud är rättvis och han accepterar oss.

I den här artikeln kommer jag att studera rättfärdiggörelseläran i den lutherska kyrkotraditionen. En modern teolog måste först fråga sig vad som menas med rättfärdiggörelseläran. Mitt svar är kort. Rättfärdiggörelsen handlar om att Gud accepterar oss. På det viset utövar Gud sin rättvisa och människan tror på Kristus.

Guds rättvisa – rättfärdighet

Paulus använder ordet *δικαιοσύνη* om Guds rättvisa. Aristoteles och den grekisk-romerska rättstraditionen använder samma ord. Sannolikt kunde redan Paulus lyssnare och läsare göra en koppling till sin tids juridiska språkbruk. När ordet i den latinska Bibeln översattes med *iustitia* var sambandet med romersk rätt glasklart.

Inom filosofin och juridiken betyder rättvisa att man följer lagarna. Tanken är naturlig i den bibliska traditionen. En rättvis Gud följer den lag han själv har stiftat. Dessutom betyder rättvisa rättvis fördelning, där alla får det som tillkommer dem. Också den tanken är naturlig ur teologisk synvinkel. Gud som skapare och upprätthållare fördelar hela tiden sina goda

gåvor. Han står på de fattigas sida och uppmanar dem som är rikare att dela med sig.

Paulus använder gärna uttrycket "Guds rättfärdighet". Menar han då att det är fråga om en annan δικαιοσύνη än den mellan människor och inom juridiken? Också när Nya testamentet talar om mänsklig rättfärdighet är det fråga om en mänsklig egenskap inför Gud. På grund av det ständigt närvarande gudsförhållandet har rättfärdighet/rättvisa i Bibeln andra dimensioner än de juridiska och filosofiska.

Bakgrunden till Paulus och de övriga nytestamentliga författarnas språkbruk är till dessa delar Septuaginta och därmed den hebreiska Bibeln. Hebreiskans עֲדָוָה (*edeq*) och תְּשׁוּבָה (*tsedaqa*) inkluderar ett flertal betydelser. Avgörande för Paulus och den senare kristendomen är att orden utöver betydelserna att ha rätt, att följa normerna och att beskriva rättvisa handlingar också kan beskriva barmhärtighet och räddande hjälp. (Kujanpää 2021; Otto & Spieckermann 2000). Det bibliska ordet δικαιοσύνη inkluderar därmed nåd från en högre instans i större utsträckning än det motsvarande filosofisk-juridiska begreppet.

De hebreiska orden har också en viss mytisk laddning som hänvisar till Främre orientens kunglighetsprinciper. Kungen skipar rätt och fungerar som förmedlare av Guds nådefulla rättvisa. "Melkisedek" (1 Mos. 14:18), rättvisekungen, är ett exempel på det här. Det mest mystiska och mytiska uttrycket är "rättfärdighetens sol", som avslutar hela Gamla testamentet (Mal. 4:2). Jesus hänvisar också till uttrycket (Matt. 13:43), som har sina rötter i Egyptens solgudar. (Assmann 1990; Otto & Spieckermann 2000.)

Allt sedan bronsåldern har solens omlopp varit ett centralt religiöst tema. När natten viker kommer gryningen med räddningen (Psalmboken 302:6). I Finland lever rättfärdighetens sol i den nordiska laestadianismens språk, till exempel hos Niilo Rauhalas version av Jaakko Finnos psalm (Finska psalmboken 22:4) och hos Leonard Typö (Finska psalmboken 105). Det egyptiska solvarvet som betyder rättvisa, *ma'at*, har alltså hittat vägen ända fram till Lappland. *Ma'at* är en relationell eller "konnektiv" rättfärdighet, där handlingarna kan få speciella följder. Att hjälpa sin fiende kan till exempel betyda att man samlar glödande kol på hans huvud (Ords. 25:21–22).

Det bibliska begreppet δικαιοσύνη har en mångfaldig och föränderlig betydelse. Därför har teologerna frestats att reservera dess betydelseområdet till det vaga ordet "rättfärdiggörelse" och ordet "rättvisa" har då förvisats till en världslig kontext. Ordets egentliga problem är dock varken

språktekniskt eller pedagogiskt. Det borde inte vara svårt att uttrycka både det nytestamentliga begreppets förbindelse med den världsliga rättvisan och det unika med Guds rättfärdighet.

Ordet rättfärdighet (fi. *vanhurskaus*) strävar efter detta men det är föråldrat och kanske redan från början något främmande. Luther tvekade länge i sina översättningar mellan den religiösa termen *Fromkeit* och den allmänna termen *Gerechtigkeit* och beslöt sig för den senare. I England valde de protestantiska översättarna i sin tur den religiösa termen *righteousness* i stället för den allmänna termen *justice*. Bägge lösningarna har sina goda och dåliga sidor.

Personligen stöder jag den lösningen att vi ofta skulle tala om rättvisa, men inte heller helt förbigå ordet rättfärdighet. Ifall vi slutar använda den termen förlorar vi det dunkla och samtidigt väsentliga och fascinerande annorlunda som leder oss kristna till Guds *δικαιοσύνη*. En annan orsak är att ordet också används som verb. I finskan kan man inte på ett naturligt sätt använda något verb som avletts av ordet *oikeamielinen* (rättsinnig, rättskaffens) eller *oikeudenmukaisuus* (rättvisa).

Det är ändå viktigt att inte mystifiera rättfärdigheten eller rättfärdiggörelsen genom att påstå att det gäller något annat än antikens allmänna rättvisa eller Guds domslut. Katolsk teologi strävar efter att hålla ihop det starka sambandet mellan Aristoteles och Paulus och använder därför ofta ordet *justice* på engelska.

Att protestanter använder ordet *righteousness*, "rättfärdighet", om samma sak är ändå inte fel. En dragning till det mytiska är bibliskt sett nödvändigt. Den konfessionella lutherska publikationsserien som Finlands teologiska institut ger ut heter *Iustitia*. Det vore svårt att föreställa sig att de skulle kalla publikationsserien "rättvisa". Ändå kommer rättvisetematiken fram litet mera mytiskt och stiligt på latin.

Rättfärdiggöra?

Verbet *δικαιώω* förekommer rätt ofta i Nya testamentet. Det beskriver återställandet av *δικαιος*, ett tillstånd av rätt eller rättsinnighet. I såväl 1938 års som 1992 års finska bibelöversättningar och i de svenska översättningarna används vanligtvis ordet rättfärdiggöra (fi. *vanhurskauttaa*). Båda finska

översättningarna använder också andra ord, den äldre ganska sällan (t.ex. Matt. 11:19 "näyttää oikeaksi"; i Bibel 2000 "ge rätt"). Följande tankar grundar sig på 1938 års finska bibelöversättning. Det innebär ingen generell rangordning av bibelöversättningar. Finska Bibelsällskapets översättning från 2020 är också på samma linje som jag på vissa ställen.

Att jag stöder mig på 1938 års översättning motiveras av att 1992 års översättning ofta ersätter δικαίω med hjälpverb och substantiv. Gud rättfärdiggör inte utan "julistaa", (sv. "förklarar", Rom. 2:13, sv. Bibel 2000 "blir rättfärdiga"), "katsoo" (sv. "betrakta som", Bibel 2000 "blev rättfärdig"), och "tekee" (sv. "gör" Rom. 5:1, "gjorts rättfärdiga") någon rättfärdig. Det är problematiskt, för Paulus använder sig ibland av hjälpverb men inte här. På de klassiska ställena hos Paulus och i Septuaginta (1 Mos. 15:6, Rom. 4:3, Gal 3:6) "räknar" (λογίζομαι) Gud människan som rättfärdig eller rättsinnig.

Den latinska texten använder för "räkna" orden *imputare* och *reputare*. Dessa ord följer också de äldre teologiska formerna i den lutherska och kalvinistiska teologin. Enligt dem "tillräknar" (*zurechnet, imputat*) Gud tron människan till rättfärdighet, så som Augsburgska bekännelsen (§ 4) konstaterar.

Översättningen från 1938 strävar alltså i första hand efter att bevara Paulus egen hjälpverbskonstruktion. Den nya översättningen igen lägger till orden "julistaa" (förklara), "tekemistä" (göra) och "katsomista" (betrakta som) också på andra ställen. I den västliga traditionen har många kontroverser kring Guds godkännande sin grund just i hur man uppfattar ordet δικαίω och vad allt det beskriver. Därför vore det säkrast att använda hjälpverb endast då Paulus själv använder dem. Även om "all text är tolkning" är inte alla översättningar likvärdiga eller lika återhållsamma. Just för att "Gud accepterar oss" är en så omvälvande och speciell sak borde man vara försiktig med de språkliga formuleringarna.

Därför använder jag här för mina läsare och teologer verbet "rättfärdiggöra". Jag tänker likväl att Gud i rättfärdiggörandet både betraktar människan som rättfärdig, tillräknar henne rättfärdighet och gör henne rättfärdig. Resultatet av den här processen är att människan är rättsinnig, alltså rättfärdig, accepterad och δίκαιος har alltså återupprättats. Processen kan inom vissa ramar också beskrivas med verb som bemyndiga eller förklara behörig. I teologiska kretsar kommer vi dock inte ifrån verbet rättfärdiggöra.

Det grundläggande tillståndet förknippas likväl med ord som "rätt", "rättvis", "rättsinnig". Processen för att bemyndiga eller acceptera strävar

efter detta grundläggande tillstånd. Du betraktas som varande rätt eller till och med god. Rättfärdiggörelsen är en reparativ handling med vars hjälp vi kan återvända till eller nå fram till det rätta tillståndet.

Acceptans och förlåtelse

Genom rättfärdiggörelsen accepterar Gud människan. Är verbet acceptera, eller godkänna, korrekt? För en del är ordet acceptera för psykologiskt då det påminner om den moderna människans behov av att vara alla till lags. För andra blir ordet godkänna för mycket förvaltningspråk då det påminner om hur man definierar byggnadstillstånd och användarrättigheter.

Verbet är naturligtvis inte egentligen modernt utan klassiskt. Martin Luther använder det likväl när han beskriver rättfärdiggörelsen: Gud accepterar (*acceptat*) dig, tillräknar dig rättfärdighet endast genom Kristus, honom som du tror på. En fundamentalt viktig sak är detta godkännande eller tillräknande av rättfärdighet (Luthers Stora Galaterbrevscommentar). Guds rättfärdighet är detta att Gud accepterar oss. (Luther 1883–2007, WA 39/2)

Luthers språkbruk bygger på den latinska Bibeln. I Psaltaren 49:16 ska Gud köpa "mig" fri just genom att acceptera. I Psaltaren 18:17 läser vi: "Från höjden fattade han min hand och drog mig upp ur djupa vatten" (*accipit*). I likhet med Psaltarens språkbruk översätts det gudomliga tillräknandet av rättfärdighet i Rom. 4:6 till latin med "acceptans" (*accepto fert*).

Detta latinska uttryck är gemensamt för hela den västliga traditionen och har en mångfaldig betydelse. Det kan betyda såväl Guds aktiva godkännande som människans tysta mottagande, till exempel i samband med sakramenten. Alla människor äger förmågan att ta emot, oberoende av hur vi bedömer deras fria vilja eller andra mentala eller fysiska förmågor. Att vara en person inkluderar förmågan att acceptera och ta emot andra personer och saker.

I teologins historia ligger godkännandet nära imputatio eller att tillräkna. Att tillräkna rättfärdighet ligger till grund för det grekiska ordet *λόγος* som betyder förnuft. Det är en juridisk term och en administrativ handling där beslutsfattaren "räknar" att någon eller något uppfyller vissa villkor. Dessa villkor behöver inte grunda sig på personens kvalifikationer eller förmågor.

De kan grunda sig på behov, som socialbidrag, eller beviljas åt alla utan åtskillnad, som det finländska barnbidraget.

Tillräknandet eller acceptansen är kopplat till kravet på rättvisa. Att dela ut hjälp och visa godhet är alltså minst lika väsentligt som att besluta om straff. När det gäller Guds rättvisa är det grundläggande att det goda kommer alla till del. Rättvisa är också fördelningspolitik.

I den västliga teologin är tankarna om imputatio och reputatio inte bara juridiska. Tillräknandet hör ihop med trons tillit och den gudsgemenskap som föds ur en personlig förvandling. När jag blir accepterad, förvandlas jag. I mig föds en verklighet av tillit, som ger möjlighet till närhet och tillväxt. Allt detta hör redan till 1500-talets lutherska tanke på Guds tillräknande av rättfärdighet, alltså imputatio (Rolf 2008). Det är alltså inte bara en uppfinning inom den moderna psykologin.

”Gud accepterar oss” betyder i grund och botten också förlåtelse. ”Den ogudaktiges rättfärdiggörelse innebär förlåtelse av synder”, lyder Thomas av Aquinos definition (1964, II/1 q113 a1). Även om förlåtelse i princip kan reduceras till någon form av minnesförlust eller rättsbehandling, betonar de flesta kyrkors och teologers undervisning idag förlåtelsen som en helande process i sig, eller åtminstone något som kan vara till hjälp för människor och gemenskaper.

Det är onödigt att gräla om hur tillräknandet och förlåtelsen förhåller sig till ett eventuellt helande eller gudomliggörande hos en kristen. Trots att de bibliska termerna kring acceptans har en bakgrund i domstolen har de också en verkan i sig själva. Rättvisan helar.

Tro, respekt för andra och frihet

Luther beskriver den rättfärdiggörande tron som tre krafter. I den första förenar tron oss med Kristus i form av inre frihet och medvetenhet. I den andra accepterar människan och Gud varandra genom ett slags rättshandling. I den tredje växer människan till i kärlek genom att tjäna andra. (*Om en kristen människas frihet*, Luther 1883–2007, WA 7, 53–55.) Rättfärdiggörelsens juridiska och fullföljande del går in i varandra.

I modern teologi har innebörden ”Gud accepterar människan” formulerats som rekognitio eller som ett accepterande erkännande (engl.

recognition, ty. *Anerkennung*). Formuleringen härstammar från förgrundsfiguren för den moderna tyska protestantismen Friedrich Schleiermacher, som ger följande definition: "Att Gud rättfärdiggör människan innebär syndernas förlåtelse och det accepterade erkännandet av människan som Guds barn" (2003, § 109). Trots att tanken om ett accepterat erkännande är modern, bottnar den i en biblisk tanke, till exempel adoptionsbegreppet.

Tanken om ett accepterat erkännande används i frälsningsläran av de klassiska 1900-talsteologerna Karl Barth och Eberhard Jüngel. Andra Vatikanconciliet kopplar tanken tillbaka till de latinska rötterna (verbet *agnosco*). I modern teologi är ett accepterat erkännande förknippat med tanken om respekt, att uppskatta och värdesätta den andre (Saarinen 2016). Samtidigt är det också fråga om att visa varandra ömsesidig aktning, respekt (Rom. 12:10).

Både i det accepterade erkännandet och i respekten är det fråga om att vi ser den andre med "en annan" eller "en ny" blick (lat. *re-specto*, *re-congosc*). "Att tillräkna någon rättfärdighet" är ett adekvat sätt att uttrycka saken. Det finns skäl att se den andre på ett nytt sätt med en blick fylld av respekt och tillit. Blicken korrigerar och återställer det rätta tillståndet. Blicken är uppskattande kärlek. Där är vi också inför Guds ansikte. (Saarinen 2015.)

"Gud accepterar oss" innehåller enligt teologin tankar om att tillräkna rättfärdighet, förlåtelse och ett accepterat erkännande. Till den här helheten hör en sak som för lutheraner kan kännas obekvämt. Först konstaterar vi att rättfärdiggörelsen otvivelaktigt är en gåva som inte på något sätt kan grunda sig på mänsklig förtjänst. Den tas emot genom tron såsom ett litet barn tar emot dopet. Acceptansen är villkorslös. Detta är kärnan i luthersk tro.

Bakgrunden är den latinska juridiskt-personella begreppsapparaten (*accipio*, *imputatio*, *recognito*) som samtidigt förutsätter att den som blir accepterad också är tillräknelig och bemöts som en rättsligt ansvarig person. Vanligen ges gåvor till barn och biståndsmål medan mottagaren här bemöts med ett juridiskt-personellt språk, som en myndig person med förmåga, rättigheter och skyldigheter.

Detta drag av godkännande ointetgör naturligtvis inte gåvan, inte heller har det med den fria viljan att göra. Det handlar om Guds hänsynfulla blick som inte förminskar oss till otillräkneliga förmånstagare. Med denna blick "accepterar Gud oss". Så förstår även Paulus tanken på Guds

trofasthet πιστός (t.ex. 1 Kor. 1:9). Den som blir accepterad är också värd respekt trots att respekten inte grundar sig på personens prestationer.

Biskoparna i evangelisk-lutherska kyrkan har benämnt olika företeelser i livet som kärleksgåvor i uttalanden som *Kärlekens gåva* (2008) och *Tieteiden lahja* (2019). Gåvan har sin plats, men om allt är en gåva så förlorar vi vår rätt till saker. En gåva får vi inte av rätt utan genom nåd. Vetenskap och kärlek hör mera till rättvisans sfär än till nåden sfär. "Gud accepterar oss" lämnar plats för en rättsbaserad blick.

Också gåvans givare bör visa hänsyn. Att det finns en begreppsmässig skillnad mellan gåva och respekt betyder inte alltid att det finns en reell skillnad. Ibland kan det vara mera korrekt med en koppling baserad på respekt och rätt än på givande. Rätten är inte bara en handelsvara eller gåva, utan en grundläggande struktur som definierar personernas relationer.

Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran

I den lutherska traditionen har rättfärdiggörelseläran blivit en sorts symbolisk lärosats eller central dogm. Dit hör uttryck som "nåd allena", "tron allena" "Kristus allena". Denna grundläggande dogm täcker in ett större område än vad som beskrivits ovan. Rättfärdiggörelseläran har blivit en synonym för hela det kristna frälsningsbegreppet.

Ungefär så tänker man sig i dokumentet *Gemensam deklARATION om rättfärdiggörelseläran* (1999). Dokumentet bringar samstämmighet i de läromässiga skillnader som uppstod under reformationen mellan det lutherska kyrkosamfundet och den romersk-katolska kyrkan. Även om rättfärdiggörelseläran inte har samma symboliska betydelse i andra kyrkor utgör den ändå en central biblisk tematik för alla kyrkor, i både öst och väst, syd och nord (McGrath 2020).

Alla kyrkor uppfattar rättfärdiggörelsen som syndernas förlåtelse enligt formuleringen i till exempel Rom. 4:5–8. Reformationens lärostrider fick som känt sin början när Luther förnekade att människans gärningar inverkar på frälsningen. Tron allena är tillräcklig. Alla krav som går utöver detta är pelagianism, läran om den fria viljans egna ansträngningar. Den

katolska parten ansåg att lutheranernas "tron allena" krymper frälsningen till endast tillräknandet av rättfärdighet.

Visst behöver vi Guds tillräknande verk, men enligt den katolska kyrkan är rättfärdiggörelsen "inte endast syndernas förlåtelse, utan dessutom helgande av den inre människan [...] i rättfärdiggörelsen tar människa samtidigt emot syndernas förlåtelse och även trons, hoppets och kärlekens gåvor genom Jesus Kristus." (*Tridentinum* 1984, 34–35.)

Katolska kyrkan misstänker alltså att man i den lutherska traditionen anser att Gud gör ett formellt tillräknande av rättfärdighet i himlen, vilket innebär att människan på jorden inte desto mera behöver bekymra sig om det. Inte heller i det dagliga livet blir människan hjälpt av tillräknandet. Det räcker att man tror litet, en kristen förblir syndig hur som helst.

Denna misstanke är grundlös och *Den gemensamma deklarationen* försöker visa hur troslivet är viktigt också för lutheraner och hur frälsningen består av både syndernas förlåtelse och nådens förnyande verk i människans liv. Å andra sidan konstaterar katolska kyrkan i deklarationen att frälsningen sker endast genom Guds nåd: "Vi bekänner gemensamt att syndaren rättfärdiggöres genom tron på Guds frälsande handlande i Kristus. [...] Men vad den rättfärdiggjorde än gör före eller efter denna trons fria gåva är detta varken grund för rättfärdiggörelsen eller något som meriterar för denna. (*Den gemensamma deklarationen* 25.)

Den katolska misstanken är ändå en hälsosam påminnelse för lutheranerna om rättfärdiggörelselärens begräsning. "Gud accepterar oss" kan vara evangeliets kärna och en kraft som frigör och ger människovärde. Men uttalandet och dess betydelse kan också dölja en juridisk reduktion. En sådan teologiskt felaktig reduktion kan motverkas genom en betoning av "att göra rättfärdig", alltså frälsningsverkets realitet. Eller också kan man betona själva acceptansens förändringskraft, så som ovan. Båda sätten kan motiveras historiskt och teologiskt.

I slutändan torde det vara fråga om att Bibelns olika beskrivningar av frälsningen kompletterar varandra och ska läras ut som en helhet. Paulus δικαιοσύνη behöver kompletteras med hans tal om att vara i Kristus. Jesus tal om förlåtelse för syndare och omvändelse behöver kompletteras med hans undervisning om hur Guds rike bryter in i världen. Beskrivningarna av domen behöver kompletteras med talet om reconciliation, försoningsprocessen. "Gud accepterar oss" är en utmärkt beskrivning, men den säger inte allt. Teologen måste tala om allt.

Å andra sidan är det nyttigt för en teolog att också fokusera på enskilda beskrivningar av frälsningen och fundera på deras sammanhang. Nyttan och styrkan i att tala om Guds rättfärdighet eller rättvisa ligger i att man därmed kan se hur den kristna tron är kopplad till frågan om rätt och rättigheter. Då lämnar diskussionen den symboliska helhetens övre sfärer och förankras i en definition av det mänskliga.

Genom en grundlig definition kan vi bättre förstå hur Guds gränslösa nåd och gåva ändå kan framträda inom ramen för rättvisan. Frälsningen är en gåva, men frälsningen innebär också att rättvisa förverkligas. Rättfärdiggörelseläran hör inte till de lättaste läroerna, men är inte heller särskilt svår. Det finns mycket svårare saker att lära sig i gymnasiets lärokurser.

Guds gärningar och rättvisa

Många filosofer och icke-religiösa människor fascinerar av det begreppsliga problemet att få Gud och rättvisan att gå ihop. Vanligtvis formuleras det via teodicéproblemet. Kan en rättvis Gud tillåta det onda som vi ser i vår värld? Ett annat begreppsligt problem gäller den yttersta domen och rättvisan. Kommer alla till himlen? En tredje liknande fråga gäller rättfärdiggörelsens etiska karaktär. Hur kan man berättiga eller acceptera brottslingar? Om en sådan "justifiering" är klart fel i världsliga domstolar, hur kan Gud använda sig av den?

Å ena sidan visar sådana frågor på hur sårbar rättfärdiggörelsetanken är. Himlens rättvisesystem öppnar sig inte riktigt för det mänskliga tänkandet. Å andra sidan lockar problemen den skärpta tanken att fundera över verklighetens djupnivåer. Därför hör det till kärnan i kyrkans mission att diskutera Guds rättvisa. Jag kan inte lösa de här frågorna, men jag vill lyfta fram en synvinkel som jag tycker är viktig.

Gamla testamentets formuleringar inkluderar i Guds rättvisa sådan barmhärtighet och nåd som inte verkar få plats i den grekisk-romerska rättsuppfattningen. Därför ser det ut som om Thomas av Aquino, som representerar den rättsuppfattningen, ibland säger att Gud kan vara rättvis bara i "metaforisk" bemärkelse (1964, II/2 q58 a2). I den västliga kyrkan kom emellertid Anselm av Canterburys uppfattning att bli rådande och den påminner på sitt sätt om den hebreiska Bibelns ordalydelser.

Anselm funderade över Guds rättvisa, dvs. hans rättsinnighet (*Proslogion* 9–11, Anselm 2019). I viss bemärkelse belönar rättvisan de goda och straffar de onda. Guds godhet samverkar emellertid med rättsinnigheten så att Gud på grund av sin godhet låter bli att bestraffa de onda och är god mot syndare. Rättsinnighet är för Anselm på det sättet en grundläggande egenskap hos Gud att "rättsinnigt är [...] endast det som du vill, och det du inte vill är inte rättsinnigt". När Gud vill frälsa de onda, föds denna nådefullhet ur hans rättsinnighet, inte genom att förbigå den. Som godhetens källa kan Gud lägga till goda saker, men inte helt mot sina egna lagar.

Kombinationen av rättsinnighet och nådefullhet hos Gud kan därmed på något sätt betraktas via det perspektivet att godhet och frälsning är större och för Gud mer lämpligt agerande än bestraffning. Samtidigt tänker sig Anselm att Guds rättvisa verkställs genom att skillnaden mellan gott och ont upprätthålls. Därför måste vissa domar falla, samtidigt som onda också räddas. I Guds rättvisa ryms därför såväl upprätthållandet av skillnaden mellan ont och gott som frälsningen av onda.

Det mänskliga förståndet kan enligt Anselm emellertid inte alls förstå varför en ond människa räddas och en annan döms. Det är som om förnuftet och teologin förstår det lämpliga i förbindelsen mellan rättvisa och godhet samt följderna, att onda räddas, på ett generellt plan. Domen mot en enskild människa går däremot inte att förstå. Alla kommer inte till himlen, men teologin kan inte säga varför en viss person gör det eller inte gör det. Samtidigt kan en kristen lita på Guds nådefulla godhet, som inte kullkastar Guds rättvisa.

Den västerländska teologin i Anselms fotspår menar att Gud på ett rättvist sätt kan vilja frälsa Pekka och på ett lika rättvist sätt kan han vilja döma samme Pekka. Det som Gud vill är rättsinnigt. Om någon ifrågasätter den här domen konstaterar man att det går att föra en generell förnuftsmässig diskussion om det rättvisa i den. Då är det motiverat att tänka sig att nåd och godhet hör till rättvisan. I just Pekkas fall kan utmanaren emellertid inte med förnuftsskäl visa att Gud borde ha gjort på ett annat sätt. (Johannes Duns Scotus 2017, 325–326.)

Anselms och den västliga teologins uppfattning om Guds förfarande då när "Gud accepterar Pekka" återspeglar ett gammaltestamentligt tänkesätt. Guds rättvisa är barmhärtighet och han håller fast vid sina löften. Barmhärtighet, trofasthet och löften omkullkastar emellertid inte hans förmåga att döma. Samtidigt måste människan nöja sig med att de ovan

nämnda begreppsliga problemen inte löses i enskilda fall utan endast på ett generellt plan. Vi vet att Gud är rättvis och nådig, men vi vet inte varför han accepterar just Pekka.

Ytterligare ett teologiskt problem gäller huruvida alla människor vill möta acceptans av andra. "Jag går mina egna vägar." "För mig räcker det att mina närmaste accepterar mig. Jag behöver ingen acceptans av en större grupp, samhället eller en gud." Själva tanken på acceptans fungerar ytterst väl även när människan inte kräver försoning eller förlåtelse för sina synder. Att uppnå ett tillstånd av $\delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma$ är även då ett meningsfullt kristet budskap. Rättfärdiggörelseläran föråldras inte av att syndaläran föråldras.

Kristendomens historiska kärnbudskap ger alltså en möjlighet att ta emot acceptans även om man inte plågas av skuld eller skam. Jag anser acceptans vara ett så generellt fenomen att det är svårt att föreställa sig att man helt kan kringgå dess betydelse. Visserligen kan ordet "acceptans" i någons öron vara olämpligt eller stämplande. Då kan någon annan formulering ur frälsningsläran vara intressantare.

Jordisk rättvisa

Paulus och de övriga tidiga kristnas åhörare uppfattade alltså predikan om rättvisa i förhållande till det romerska rättsväsendet. Det här synsättet är bestående i den mening att det västerländska rättssystemet fortsätter på den romerska traditionen. Därför är det bra att vara på det klara med det i kyrkans mission.

Rättvisa betyder att man handlar i enlighet med lagen och också att man gör en rättvis fördelning så att var och en får det som tillkommer honom. "Åt var och en sitt" eller "åt var och en vad som tillkommer honom/henne", på latin *suum cuique*, är Aristoteles, Ciceros och hela den europeiska rättstraditionens viktiga definition på rättvisa. Rättvisa är jämlik fördelning.

Det finns två olika huvudkategorier av jämlik fördelning. Den första innebär att de olika parterna får lika mycket. Den här strikta jämlikhetsprincipen används vanligtvis inom handeln och när man fastställer priser. Det betyder att biskopen och den nyblivna prästen betalar samma pris för en liter mjölk i butiken. Den andra kategorin, förtjänstprincipen, innebär att var och en får en andel av kakan som motsvarar personens arbetsinsats,

ansvar, risk eller motsvarande. Det betyder att biskopen får bättre lön än den nyblivna prästen, eftersom man tänker sig att biskopen har ett större ansvar. Båda principerna anses vara rättvisa.

Det går att anföra många synpunkter på båda fördelningsprinciperna och koppla dem till många praktiska situationer. Såväl arvoden som straff och kostnader kan betraktas via *suum cuique*-principen. Det är förundransvärt att vi i de europeiska samhällena just när det gäller löner och priser följer den här urgamla principen.

Aristoteles menar i sin bok *Den nikomachiska etiken* att jämlik fördelning ändå inte är rättvisans egentliga innehåll. I grund och botten och som helhet betyder rättvisa att lagar följs. Orättvis fördelning är ett särskilt fall av lagbrott och därför är *suum cuique* bara delvis lagenlighet. I egentlig mening innebär rättvisa att samhället har stiftat lagar som människor förväntas följa och rättvisa människor följer lagarna. Rättvisa är alltså något väldigt enkelt: att följa lagarna.

Samtidigt är det behäftat med komplikationer. Om olika samhällen har olika lagar, vilka är då mera rättvisa? Eller är det så att "naturen" bidrar med basmodellen för alla lagar, rättvisans idé, som alla lagar efterliknar? Det går inte att besvara sådana frågor på basal nivå. Lag är lag och en rättvis människa följer den. Aristoteles och en stor del av den västerländska rättstraditionen tänker som jag ser det på ett sunt sätt att ingen kan ställa sig över lagarna och liksom överblicka vilken lag som är bäst. Lagen kan läsas med en viss "måttfullhet", men även då är det rättvist att läsa den i lagstiftarens anda, inte över huvudet på lagstiftaren.

Rättvisa är på sitt sätt en konservativ dygd, för den berättigar inte till civil olydnad eller annat bättre vetande. Det är ändå inte bara fråga om en uråldrig Aristoteles illusion, utan en princip som delas av den moderna västerländska och liberala demokratin. I England används uttrycket *rule of law*, på svenska "rättsstat". Tanken är då uttryckligen att rätten utövas i enlighet med de gällande lagarna, som ett författningsbaserat system. I en rättsstat finns det ingen instans som vet bättre än lagarna.

Rättsstaten fungerar alltså ännu idag enligt Aristoteles tre principer: 1) laglighet, 2) strikt jämlikhetsfördelning och 3) förtjänstprincipen. Den finska regeringens handlande under pandemikrisen 2020–2021 är ett exempel på rättvisa i Aristoteles anda. Regeringen måste snabbt fatta nya typer av beslut. Allra först måste man emellertid se till att de var lagenliga.

Nödvändiga lagar ändrades, men även då handlade lagstiftningsorganen enligt den grundläggande lagligheten, dvs. konstitutionen.

När man stängde ner olika samhällsliga funktioner strävade regeringen efter jämlikhetsfördelning i det avseendet att de negativa följderna skulle vara lika stora för olika parter. Det här var självfallet ytterst svårt och man kan diskutera detaljerna i det hela. Restauranger och konstnärer fick kompensation som finansierades med skatter från dem som led mindre skada och så vidare.

När det gäller sjukvården och vaccineringarna var olika former av förtjänstbaserad fördelning viktig. Områden som befann sig i spridningsfasen begränsades mer än andra. Först vaccinerades de som löpte störst risk. Mindre viktig sjukhusvård ställdes in för att man skulle kunna ta hand om coronapatienter. Äldre prioriterades i vissa situationer. Via skatter och lån fördelades bördorna delvis enligt den strikta jämlikhetsprincipen men också enligt förtjänstprincipen.

Hela det här komplicerade maskineriet förutsätter Aristoteles princip om att rättvis fördelning kan fungera bara om man först iakttar lagligheten. Människor i Finland tänkte inte i någon större utsträckning att just de av någon anledning skulle stå ovanför lagen. Principerna för hur finska staten skötte coronapandemin, och i hög grad också verkställandet, följde en mycket klassisk rättvisemodell, rättsstatsmodellen.

Till sist: Den världsliga rättvisan och teologin

Rättvisan är det grundläggande tillståndet såväl i Finlands lag som i Bibeln och den kristna teologin. Rättfärdiggörelsen är en reparativ handling genom vilken man strävar efter att återställa ett tillstånd av rättvisa. I denna enkla betydelse finns det inte någon särskild "kristen rättvisa". Katolsk teologi anser till exempel att rättvisans dygd kommer till uttryck genom lagenlighet och principen *suum cuique*. I modern finländsk luthersk kristenhet har arkitekterna bakom kyrkans samhällsrelationer John Vikström och Jaakko Elenius i stort sett använt denna linjedragning.

Saken är ändå komplicerad. I världen finns mycket ondska, så rättfärdig-görelsens reparativa verk är på sätt och vis ett pågående projekt. Det finns olika åsikter om den reparativa verksamhetens politiska betydelse. För en del betyder det att göra en medvetet kristen politik, för andra handlar det om att skilja det andliga från det världsliga.

”Gud accepterar oss” är ett opolitisk kristet budskap i den mån att det beskriver, med Luthers termer, trons första och andra kraft, alltså den inre friheten och gudsrelationen. För den tredje kraften betyder det nästan-kärlek, tjänst och bärande av varandras bördor. Samtidigt betonas då en stark socialpolitik och försvar av välfärdssamhället.

Biskoparnas ställningstagande *Kohti yhteistä hyvää* (1999) (ung. Att dela med sig av det goda) formulerade en sådan nästankärlek. Innehållsmässigt är det också rätt långt fråga om jämlik fördelning och fördelning enligt förtjänstprincipen. Den sistnämnda lämpar sig utmärkt för att bära bördor och dela på ansvar och risker. Svårare är det att motivera hur förtjänstprincipen lämpar sig för fördelning av gemensamma resurser. Den komplicerade frågan om rättvis fördelning gäller idag brännande dagsaktuella frågor som klimat, miljö och matproduktion. *Suum cuique* är inte bara en ”forensisk” fråga för oss, med ett rättsligt perspektiv, utan den tränger igenom i samhällsforskning, ekonomisk forskning och klimatforskning.

Den kristna trons egentliga bidrag till den politiska diskussionen kan ändå vara i mötet med den ”anselmska” rättvisan och godheten. Då handlar det inte om en reparativ handling eller om måttfullhet, utan om att vädja till godhetens kraft och att utgöra en källa till godhet. Guds δικαιοσύνη skulle i egenskap av godhetens källa kunna vara litet annorlunda än den världsliga rättvisan.

Då är det fråga om ”rättfärdighetens sol”, en sorts kraftkälla, resurs, som skulle kunna skapa något nytt och gott för alla längtande skapade, bristfälliga varelser. Tanken ska inte tolkas bokstavligt, som någon sorts ökad sedelfinansiering. Snarare är rättfärdighetens sol medvetet mytisk och utopisk, en spirande vision om hopp och mod. Det är ett sårbart mönster, en form av rättvisa vid sidan av vardagliga strukturer, men också tänkesätt som förlitar sig på Guds godhet.

Frågor att diskutera

- Vilka goda och problematiska sidor finns det i moderna uttryck som "acceptans" och "rättvisa" jämfört med traditionella uttryck som "rättfärdiggörelse" och "rättfärdighet"?
- Vilka lösningar på samhällsproblemen kan vi i praktiken bidra med utifrån "samverkan mellan rättvisa och godhet"?

Källor och litteratur

- Anselm Canterburylainen (2019). *Kaksi kirjoitusta Jumalan olemassaolosta: Monologion ja Proslogion*. Helsinki: Gaudeamus.
- Aristoteles (1989). *Nikomakhoksen etiikka*. Helsinki: Gaudeamus.
- Assmann, Jan (1990). *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*. München: Beck.
- Duns Scotus, John (2017). *Selected Writings on Ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Kohti yhteistä hyvää (2000). *Kirkonkirjat köyhyydestä*, toim. Matti Heikkilä, Jouko Karjalainen & Mikko Malkavaara. Helsinki: Kirkkopalvelut, 313–342.
- Kujanpää, Katja (2021). Uskosta luottamukseen, vanhurskaudesta syyttömyydeksi: Uusi testamentti 2020:n teologisesti merkittäviä käänösratkaisuja. *Teologinen aikakauskirja* 125:2, 100–117.
- Kärlekens gåva* (2008). Biskoparnas uttalande om familj, äktenskap och sexualitet. Helsingfors: Fontana Media
- Luther, Martin (1883–2007). *Werke*. Weimar: Böhlau.
- Luther, Martti (2003). *Galatalaiskirjeen selitys*. Suomentanut Jukka Thurén. Helsinki: SLEY.
- McGrath, Alister (2020). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*. Fourth Edition. Cambridge: Cambridge University Press.
- Otto, Eckart & Spieckermann, Hermann (2000). Gerechtigkeit / Gerechtigkeit Gottes: Alter Orient, Altes Testament. *Religion in Geschichte und Gegenwart* 3. Red. Hans Dieter Betz, Don S. Browning, Bernd Janowski & Eberhard Jüngel. Tübingen: Mohr Siebeck, 702–704, 718–720.

- Rolf, Sibylle (2008). *Zum Herzen sprechen. Eine Studie zum imputativen Aspekt in Martin Luthers Rechtfertigungslehre*. Leipzig: EVA.
- Saarinen, Risto (2015). *Oppi rakkaudesta*. Helsinki: Gaudeamus.
- Saarinen, Risto (2016). *Recognition and Religion. A Historical and Systematic Study*. Oxford: Oxford University Press.
- Schleiermacher, F.D.E. (2003). *Der christliche Glaube*. Berlin: de Gruyter.
- Tieteiden lahja* (2019). Piispojen puheenvuoro tieteiden arvosta ja tehtävästä Jumalan luomakunnassa. Helsinki: Kirkkohallitus.
- Tridentinum* (1984). Trenton kirkolliskokouksen reformi- ja oppidekreetit sekä kaanonit. Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisu 43. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura.
- Tuomas Akvinolainen (1964). *Summa theologiae*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Yhteinen julistus vanhurskauttamisopista (1998). *Ekumeeninen työkirja: Kirkkojen tekstejä 1973–1997*. Toim. Risto Saarinen. Helsinki: Luther-Agricola-Seura, 114–137.



Frälsning i ekumenisk teologi

Veli-Matti Kärkkäinen²

Från olika "försoningsläror" till en vision som utgår från en treenig Guds rika och mångfaldiga frälsningsverk

Den kristna teologin har ända sedan Nya testamentets tid framställt frälsningen som en treenig Guds verk. Det sker med hjälp av ett varierande och rikt bildspråk, vilket Niko Huttunen lyfter fram i sin essä. Med utgångspunkt i såväl Torah som den grekisk-romerska miljön möter vi terminologi från judisk lag (*justify*) och heliga riter (*sanctify*), från medicinskt helande och militära räddningsoperationer (*heal and save*), från kungadömen och deras relationer (*adopt, wed*), från olika livskeden (*born and reborn*) och från kommersiellt utbyte (*redeem* och *reconcile*) (McClendon 1994, 106–107). Även om inte ett enda ord kan omfatta hela innebörden av vad frälsning innebär för mänskligheten och hela skapelsen så har den västliga kristna traditionen använt ordet försoning som ett övergripande koncept. Därifrån härleds också termen "försoningsläror".

2 Min essä grundar sig till stora delar på följande utgåvor: *Christian Theology in the Pluralistic World: A Global Introduction* (Kärkkäinen 2019) och *Soteriology* (Kärkkäinen 2022).

Tidigare diskussioner om försoningen fokuserade vanligen på Kristi lidande och korsdöd, även om uppståndelsen betonades starkt i östkyrkan. Den kristna traditionen betonade visserligen inkarnationen när den sågs som en del av frälsningsverket. Däremot lyftes Jesu liv, tjänst, under och förkunnelse vanligen inte fram som betydelsefulla för frälsningen. Det var också typiskt att – ibland nästan ensidigt – fokusera på försoningens kristologiska dimension. Den heliga Andens roll värderades inte särskilt högt.

Viktigt att notera är att det aldrig fanns några fastslagna uttalanden om försoningen i de gamla trosbekännelserna. De apostoliska fädernas skrifter innehåller visserligen många referenser till Kristi verk, men fäderna visar inget intresse att försöka formulera något slutgiltigt om försoningen, vilket de gjorde när det gällde Treenigheten och kristologin. Samtidigt fanns det inte heller under de första århundradena någon fullt utvecklad lära om synden, trots att känslan av att "något är fel med oss" naturligtvis var påtaglig. Som exempel kan nämnas att det för apologeterna från det andra århundradet var viktigare att åtgärda okunskap och bidra till upplysning än att behandla skuld och fördömlse.

I moderna redogörelser för försoningen både utmanar och kompletterar olika synsätt varandra. Man utgår från en trinitarisk förståelse av frälsningen, initierad och fullbordad genom Faderns, Sonens och Andens verk. Den moderna diskussionen bygger på bibliskt-teologiskt material, men tar också hänsyn till globaliseringen med dess kulturella mångfald, kulturers föränderlighet (hybriditet) och interaktion med andra levande religioner. I linje med detta kommer teman som våld, makt, inklusivitet och sociopolitiska dimensioner att påverka diskussionen.

När vi inom teologin talar om "soteriologi" (*ordo salutis* eller "frälsningsordningen") handlar det givetvis om en rik och varierande tradition gällande frälsningsläran. Därför är det uppmuntrande att se att det i en modern förståelse av Guds frälsningsverk – som ett korrektiv till tidigare juridiska, ofta individualistiska, och ibland "statiska" tolkningssätt – också förekommer relationella, gemensamma och personliga aspekter. Dessutom presenteras frälsningen ur ett holistiskt perspektiv som ett försök att korrigera en tendens till "spiritualisering"; frälsningen lyfts ur den jordiska verkligheten och flyttas till tidens slut (eschaton). I teologisk mening innebär frälsning en total frälsning och en alltomfattande frälsning, annars är det inte Guds frälsning, eftersom Gud är den helt avgörande verkligheten (Moltmann 1993, 45).

Som jag redan inledningsvis konstaterade är det särskilt viktigt att man har återupptäckt rikedomerna och mångfalden i Nya testamentes metaforer och symbolspråk om frälsningen. Kritisk forskning har tydligt visat att den reformatoriska traditionens ensidiga betoning av rättfärdiggörelsen – som är bara en av försoningens dimensioner – som den övergripande principen i den bibliska kanon är helt ogrundad. I verkligheten var dess roll i Bibelns kanon under det första kristna århundradet varken central i teologin eller fromhetslivet. Försoning, frälsning förklarades i stället genom en rad olika metaforer och symboler.

Den här essän kommer att kortfattat undersöka det traditionella begreppet *ordo salutis* till form och innehåll och se hur det har genomgått många förändringar i modern teologi och spiritualitet. Därefter följer ett försök till en mera detaljerad genomgång av olika tolkningar av soteriologin, frälsningsdoktrinen, i bred ekumenisk belysning. Särskilt fokus läggs vid särdrag, betoningar och ekumeniska bidrag från de viktigaste kristna traditionerna, utan att för den skull förbigå den breda grundläggande konsensus som existerar. Den sista delen av essän lyfter upp några framväxande tolkningar och teman i den ekumeniska teologin om frälsningen. Den utmynnar i en rekommendation om två färska ekumeniska visioner om frälsningen, den ena från den reformerta traditionen och den andra från den lutherska traditionen.

”Frälsningsordningen” förr och nu

Fram till reformationen fanns det knappt något intresse alls att skissa upp frälsningsprocessens tidsmässiga eller logiska följd, inte ens i de stora medeltida *summae*. Småningom utvecklade särskilt den protestantiska ortodoxin ytterst sofistikerade ”steg” kring mottagandet och upplevelsen av frälsningen som den heliga Andens verk. Vissa bibliska texter, särskilt Romarbrevet 8:28–30, åberopades ofta som prejudikat.

Vi vet att Gud på allt sätt hjälper dem som älskar honom att nå det goda, dem som han har kallat efter sin plan. Ty dem han i förväg har utvalt har han också bestämt till att formas efter hans sons bild, så att

denne skulle vara den förstfödde bland många bröder. Dem han i förväg har utsett har han också kallat, och dem han har kallat har han också gjort rättfärdiga, och dem han har gjort rättfärdiga, dem har han också skänkt sin härlighet. (Bibel 2000)

En typisk definition är: "*Ordo salutis* beskriver hur frälsningen genom Kristus är en subjektiv erfarenhet i syndarens hjärta och liv. Den strävar efter att beskriva den heliga Andens rörelsers logiska följd och inbördes samverkan kring tillämpningen av frälsningsverket." (Berkhof 1996, 415–416)

Ordningsföljden på ämnen och betoningar varierar i olika traditioner, som vi snart kommer att märka. Allmänt kan man säga att "protestanter har använt kategorier som rättfärdiggörelse och helgelse, medan den romersk-katolska traditionen har betraktat frälsningen som förvandling och förnyelse. De ortodoxa traditionerna i öst har betonat delaktighet och gudomliggörande." (Lints 2012, 260.) Med utgångspunkt i en protestantisk uppfattning om frälsningen har metodisterna betonat helgelsen. Anabaptister har betonat lärjungaskap och "praktisk kristendom", medan pingsvännen har betonat bemyndigande och helande.

Dagens internationella och ekumeniska teologi, särskilt i globala syd – förutom konservativa reformerta och några lutherska teologier, och traditioner under deras inflytande – är inte särskilt intresserad av den här typen av analytisk övning. Tänk bara på den bortgångne lutherske Wolfhart Pannenberg. Hans långa och detaljerade soteriologiska diskussion nämner knappt ens termen *ordo salutis* och vägrar att följa en särskild ordning. Han som annars var känd för sin noggrannhet och konceptuella tydlighet beskriver frälsningen i allmänna termer som upptagande (*adoption*) och rättfärdiggörelse. Det här är i linje med modern teologi som strävar efter en mindre analytisk och abstrakt "ordning". I stället är det ett försök till en mera omfattande och inkluderande "skiss" av de många dimensionerna av Guds gåva, frälsningen. Till skillnad från reformationens betoning av skuld, dom och ånger, vilket dominerat den västliga kristendomens frälsningsläror, försöker samtida internationell teologi göra rättvisa åt många andra kompletterande behov och dimensioner i frälsningen.

Att den traditionella *ordo salutis* inte attraherar dagens teologi betyder givetvis inte att "frälsningen" skulle ha förlorat sin betydelse i det tredje årtusendet. Självklart är frågan fortfarande relevant. Det som har förändrats är hur ämnet behandlas och dess etos!

Ekumeniska betoningar och perspektiv på frälsningen

Vad har alla kristna kyrkor gemensamt i sin uppfattning om frälsningen?

Innan vi går in på olika kristna traditioners särskilda betoningar och karaktäristiska drag i synen på frälsningen är det viktigt att minnas att det bakom de olika uppfattningarna finns en avgörande och viktig samsyn kring helhetsperspektivet. I den meningen utgör den kristna kyrkan, med alla sina debatter och lärostrider, en specifik religiös tradition mitt i en värld av sekularisering och religiös mångfald.

Kristna bekänner tillsammans att frälsningsverket är en treenig Guds verk. Fadern sänder Sonen till världen genom den heliga Andens kraft för vår och hela världens frälsning. Genom Jesus ankomst kommer Guds rike in i världen. I den eskatologiska uppfyllelsen kommer en treenig Guds eviga löften att fullbordas.

Enligt Bibelns vittnesbörd är vi redan frälsta. Vi blir frälsta hela tiden och vi kommer att bli frälsta slutgiltigt. Frälsningen berör hela Guds skapelse. Trots att frälsningens mål är himlen verkar frälsningen i allt och berör allt redan i denna tid.

Men även om frälsningen sist och slutligen är vår treenige Guds verk så räddar Gud enligt den kristna frälsningstron ingen "med våld". Vår treenige Gud inbjuder var och en till en personlig tro och vandring, som en del av Kristi världsvida församling. Till det gudomliga frälsningsverket hör att människan kallas och bereds att bli lik Kristus, hans avbild och likhet, genom den heliga Andens kraft och energier. Det här beskrivs på ett fint sätt i Andra Vatikankonciliet's dokument Dei Verbum:

I sin godhet och vishet valde Gud att uppenbara sig själv och sin fördolda viljas hemlighet (se Ef. 1:9), genom Kristus, Ordet som blev kött. Så kan människan, genom den heliga Anden, få tillgång till Fadern och bli delaktig av gudomlig natur (se Ef. 2:28, 2 Petr. 1:4). Genom denna uppenbarelse talar den osynlige Guden (se Kol. 1:15; 1 Tim. 1:17) utifrån sin omätliga kärlek och till människorna som vän (se Ex. 33:11; Joh. 15:14-15) och

lever med dem (Bar. 3:37), så att Han kan bjuda in dem till gemenskap med sig själv. (Dei Verbum, nr 2.)

De ortodoxa kyrkorna: gudomliggörande

I östkyrkorna används en mängd specifika termer om frälsningen. Hit hör delaktighet, förening och gudomliggörande. Den mest kända och använda termen är *theosis*.

Rötterna till denna lära kan spåras till början av den kristna teologin. Kyrkofadern Ireneus sade att om "Guds ord, vår Herre Jesus Kristus, som på grund av sin gränslösa kärlek blev vad vi är för att göra oss lika honom" (Irenaeus, *Adversus haereses*, 5, förord). Athanasius lärde att "Kristus blev människa så att människorna skulle kunna bli gudomliga" (Athanasius, *De incarnatione*, 54). Många liknande exempel hittas lätt.

De två grundläggande texterna för östkyrkan är 2 Petr. 1:4 som talar om att bli "delaktig av gudomlig natur" och Psalm 82:6 (citerat av Jesus i Joh. 10:34): "Jag har sagt att ni är gudar". (Hänvisning till andra texter av ortodoxa teologer inkluderar Exod. 34:30; Matt. 17:4; John. 17:21–23; 2 Cor. 8:9; 1 John. 3:2; 4:12.) Stället i Petrusbrevet betonar nyckelidén om befrielse från fördärv och död orsakade av världens onda begärelser. Det här är det grundläggande frälsningsperspektivet i öst.

1300-talsteologen Gregorios Palamas hjälpte till att slutligen etablera de grundläggande teologiska förgreningarna för läran om *theosis*. Nyckelaspekterna i hans undervisning är 1) att människan är skapad till Guds likhet och avbild, 2) inkarnationen av Guds Logos, och 3) människans gemenskap med Gud genom den heliga Anden. Palamas lärde också att skillnaden mellan Guds väsen (*essens*) och Guds "energier" gör det möjligt att säga att gudomliggörande är delaktighet av gudomliga energier, men inte av gudomlig *essens*. Därmed undviker man panteism. Gud är fortfarande Gud och människan förblir människa, men delaktig av det gudomliga.

Östkyrkans teologi fokuserar mera på dödlighet än på skuld som mäsklighetens grundläggande problem. Den jämsätter inte Guds nåd (och initiativ) med människans frihet (och ansvar). I stället talar den om synergi mellan det mänskliga och det gudomliga. Det är också kännetecknande för ortodox teologi att vara mera känslig för Anden än de flesta västliga traditioner. Vid sidan av kristologin har den heliga Andens roll och verk en

stor betydelse i frälsningsläran. Ett viktigt särdrag i östkyrkans tänkesätt är den kosmiska dimensionen. Detta märks tydligt i att hela världen ses som den miljö där Guds välsignelse och försyn verkar.

Läran om gudomliggörande kan på goda grunder betraktas som den ortodoxa kyrkofamiljens särdrag. Denna lära är naturligtvis inte den ortodoxa kyrkans privata egendom, utan kan hittas också i de romersk-katolska, protestantiska och anglikanska traditionerna. Min bortgångne lärofader, doktor Tuomo Mannermaa och hans studenter har med sin forskning bidragit med mycket intressant material om viktiga anknytningspunkter mellan Wittenbergreformatorns egen teologi och östkyrkans soteriologi (trots många viktiga skillnader i teologisk antropologi, läran om synden och den fria viljan). Det vore ytterst viktigt för protestanter att bättre känna till läran om gudomliggörande eftersom den representerar en tolkning vars rötter går djupt tillbaka till den tidiga kyrkan och är förenlig med försöringstänkandet under det första årtusendet.

Den romersk-katolska kyrkans klassiska lära om rättfärdiggörelsen

Risto Saarinen behandlar i sin text den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen mellan katoliker och lutheraner (och som senare också omfattats av anglikaner, metodister och reformerta). Därför är min egen presentation mycket kort och fokuserar enbart på den traditionella tridentinska formuleringen om tro och rättfärdiggörelse.

Som inledning ska vi minnas att begreppet rättfärdiggörelse genom tro i den västliga kyrkan har blivit ett samlande begrepp som omfattar praktiskt taget alla aspekter av frälsningen i relation till Gud. Ett sådant bruk kan varken motiveras bibliskt (då Bibeln presenterar rättfärdiggörelse/rättfärdighet som en bland många metaforer för frälsningen) eller historiskt (före reformationen). Ändå är det motiverat för teologin att utveckla dylika storslagna begrepp. Vi ska samtidigt komma ihåg att den västliga läran om rättfärdiggörelsen blev den definierande frälsningsläran, framsprungen ur en senmedeltida kultur där samhällets hierarki ansågs vara sanktionerad av Gud och där uppfattningar om skuld, fördömande och botgöring var framträdande. Patristikerna beskrev inte frälsningsläran som rättfärdiggörelse, även om termen inte saknas helt. Betänk att

Origenes kommentar av Romarbrevet i två band varken orsakade debatt eller erbjöd några grundläggande nya perspektiv. En av orsakerna är att den paulinska teologin vid den här tiden inte spelade den centrala roll som den gjorde i senare debatter under medeltiden och reformationen. Inte förrän den pelagianska debatten om rättfärdiggörelse genom gärningar var den västliga kyrkan tvungen att utkristallisera en lära som senare kom att bli ytterst tekniskt formulerad.

Den enda officiella formuleringen av rättfärdiggörelseläran i den romersk-katolska kyrkan går tillbaka till det tridentinska kyrkomötet. År 1547 gav katolikerna ett avgörande svar på den lära som de protestantiska reformatorerna hade utvecklat. Som reaktion var den knappast tänkt som en omfattande eller slutgiltig formulering av läran. Ändå är det fortfarande den bindande formuleringen för den katolska kyrkan.

Trots att Guds nådefulla förberedelse av viljan är nödvändig för ett mottagande av rättfärdiggörelsen Decree on Justification 13.1.1547 – Schaff 1890, 2, 89–118), kan detta inte ske utan människans medgivande (4, 9). Trots att tron är nödvändig för rättfärdiggörelsen är den inte tillräcklig utan kärlek (11, 12). På basis av Hebreerbrevet 11:6 ("Utan tro kan ingen finna nåd [hos Gud]") avisas protestanternas betoning av rättfärdiggörelsen som en fri gåva (8). Mest kontroversiellt för protestanterna är formuleringen kring förtjänst. Trots att förtjänst, i enlighet med Augustinus, innebär att Gud fullbordar sitt eget verk, lär Tridentinum att människan kan förtjäna evigt liv enligt en inneboende rättfärdighet (16). Vad som troligen är ett medgivande till Luther är konstaterandet om rättfärdiggörelsen som något "främmande", trots att Tridentinum inte förnekar att det också är fråga om en inneboende rättfärdighet. Den är "främmande" i den mening att den kommer utifrån, oberoende av mänskliga strävanden och krafter (16). Slutligen förnekar Tridentinum protestanternas påståenden om frälsningsvisshet och uthållighet (9, 16). (O'Collins & Rafferty 2011, 280–281.)

Trots den polemiska reaktionen från katolskt håll hade protestanterna gjort väl i att lyssna till katolikernas syn om att hålla fast vid rättfärdiggörelsens två aspekter, att förklara rättfärdig och att göra rättfärdig (helgelse). Dessutom kunde protestanterna ha välkomnat den slutgiltiga anti-pelagianska undervisningen om människans oförmåga att upprätta gemenskapen med Gud. Protestanterna missade också kyrkomötets bästa intentioner gällande den komplexa undervisningen om nådens roll i såväl förberedelsen av rättfärdiggörelsen som i själva rättfärdiggörelseprocessen. Slutligen

kunde protestanterna ha tolkat konciliets betoning av den fria viljans roll som något som är beroende av Anden i stället för att se den som en bekräftelse av människans autonomi. På senare tid har den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran erbjudit en möjlighet att på nytt granska dessa och andra ämnen som ansetts vara kyrkosplittrande.

Reformerta traditioner: enhet i Kristus som grund för rättfärdiggörelsen

Den omfattande internationella reformerta traditionen kan inte reduceras till en enda teologs åsikter, lika litet som något motsvarande kan göras i den lutherska traditionen. Ändå är Johan Calvins grundläggande arbete en given pan-reformert källa. Även om Calvin och hans efterkommande knappast producerade någon radikalt annorlunda reformatorisk tolkning av frälsningen (trots skillnader i förhållande till lutheranerna om bland annat kristologin, läran om sakramenten, viljans frihet), finns det en viktig innovativ betoning i hans diskussion om rättfärdiggörelsen genom tron som är relevant för vår diskussion. Detta kan enkelt benämnas "föreningen med Kristus".

Det klassiska öppningsstycket i den tredje boken av Calvins *Institutionen för den kristna religionen* (1559) har den talande titeln "Nyttna av att Kristus gjorts tillgänglig för oss genom den Helige Andes hemlighetsfulla handlande". Det är en inledning till *ordo salutis* och konstaterar att "så länge vi är utan Kristus och skilda från honom, kan ingenting som han led och gjorde för mänsklighetens frälsning vara till nytta för oss. För att kunna ge oss de välsignelser han mottog från Fadern måste han bli vår och bo i oss." Calvin fortsätter att "vi sägs vara inympade i honom och iklädda honom, allt som han äger är, som jag har sagt, ingenting förrän vi blir ett med honom" (Calvin 1559, 3.1.1). Detta har formulerats tydligt av Todd J. Billings, en ledande amerikansk reformert systematiker:

Att vara "förenad med Kristus" är i den reformerta traditionen en komprimering av en komplex tematisk struktur i skriftens vittnesbörd och grundläggande för kyrkans förkunnelse av evangeliets budskap. I den moderna diskussionen hänför sig uttrycket att vara "förenad med Kristus" till ett bredare soteriologiskt och pneumatologiskt ramverk som innehåller

läror om pånyttfödelse, tro, helgelse och förhärligande. Det erbjuder också ett grundläggande sammanhang för att rama in den teologiska betydelsen av Herrens måltid. (Billings 2020, 497.)

Naturligtvis är själva tanken om att vara förenad med Kristus inte en unik reformert idé, vilket inte heller är poängen i den ovanstående sammanfattningen. Poängen är snarare att uttrycket för Calvin och hans efterträdare fungerade som ett övergripande koncept med betydelse för flera andra sammanhängande ämnen. Billing påminner också om att "den lutherska traditionen historiskt sett är närmast släkt med den reformerta läran om föreningen med Kristus. Trots många viktiga likheter mellan den reformerta och den lutherska traditionen har de och fortsätter de att ha många signifikanta konfessionella olikheter gällande teman som är relaterade till föreningen med Kristus, särskilt när gäller hur läran präglar nattvardsteologin". (Billings 2020, 497.)

Vidare introducerar Calvins reformerta tolkning en viktig förändring i att både rättfärdiggörelse och helgelse står under föreningen med Gud. Överraskande nog nämns helgelsen före rättfärdiggörelsen! Därmed gör han en tät sammankoppling av rättfärdiggörelse och helgelse för att motstå anklagelsen om "billig nåd" och klagomål om en bristande betoning av goda gärningar som frälsningens frukter. Calvin motbevisar häftigt alla "påståenden [...] att rättfärdiggörelsen genom tro underminerar goda gärningar". I stället förkunnar reformatorn från Genève modigt att "vi drömmer inte om en tro som saknar goda gärningar, inte heller om en rättfärdiggörelse som kan existera utan dessa. Den enda skillnaden är att medan vi erkänner att tro och gärningar med nödvändighet hör samman, lägger vi rättfärdiggörelsen i tron och inte i gärningar". (Calvin 1559, 3.16.1.) Oron för att göra den "fria" rättfärdiggörelsen genom tron till en förevändning för moralisk lättja, en läxa som lutheranerna borde ha lärt sig bättre, blir en stridssignal för postreformatoriska frälsningsläror. Det speglar också väl en djupt liggande romersk-katolsk sensitivitet.

Metodismen och helgelseörelserna: helgelsen som frälsningens mål

Calvin länkade samman helgelse och rättfärdiggörelse genom begreppet förening. Han vände till och med på ordningsföljden när han först talade om helgelse och först därefter om rättfärdiggörelse. Det är ett viktigt bidrag som också blev en del av John Wesleys arv till metodismen och olika helgelseörelser. Inom den postreformatoriska pietismen och andra förnyelserörelser (till exempel puritanerna) uppstod en ökande oro för självgodhet gällande helgelsen och det kristna livets tillväxt. Samtidigt som de höll fast vid den reformatoriska läran om rättfärdiggörelse genom tro vägrade de att reducera frälsningen till en (forensisk) förklaring av ens rättfärdighet. Pånyttfödelsen uppfattades som en dynamisk händelse och, till skillnad från ett juridiskt frikännande, något som förde med sig en inre förändring. Den pekade mot ett nytt liv, helighet och helgelse. Medan den forensiska rättfärdiggörelsen är en engångshändelse handlar helighet om tillväxt och framsteg, något som också är kännetecknande för såväl ortodoxt som katolskt tänkande.

Den här oron banade väg för en avgörande vändning i strävan efter förnyelse och förändring hos den som blivit rättfärdiggjord. Detta förebådades av den tidigare anglikanen John Wesley, hans broder Charles, John Fletcher och flera andra. Wesley stod inför samma problematik som anabaptisterna och hans pietistiska och puritanska föregångare då han ville hålla fast vid den forensiska protestantiska frälsningsuppfattningen. Det här gällde också skillnaden mellan rättfärdiggörelse och helgelse. Samtidigt uppfattade han rättfärdiggörelsen som pånyttfödelse och därmed också som en inre förvandling. Helgelsen ser han som det "sista och högsta tillståndet" i den här processen.

Wesley använde ibland till och med det vågade ordet "fulländning" om det andliga livets högsta nivå. Trots att denna "fulländning" inte innebar fullständig syndfrihet hamnade Wesleys soteriologiska syn utanför den protestantiska huvudfåran. Den höll fast vid Jesus förmaning om att vara "fullkomliga, så som er fader i himlen är fullkomlig" (Matt. 5:48). Wesley trodde alltså att frälsningen innehåller både rättfärdiggörelse och helgelse och att dessa inte kan hållas isär.

Även om Wesleys önskan om fullkomlighet kan låta suspekt för protestanter och anglikaner ligger hans vision i linje med en djup och bred

kristen tradition. Strävan efter fullkomlighet är tydlig hos kyrkofäderna både i öst och väst och senare genom historien. Att Wesley läste och hjälpte till att översätta nyckeltexter av östkyrkans fäder var också av betydelse.

Ur ett historiskt perspektiv är det klart att den protestantiska reformationens kategoriska åtskillnad mellan rättfärdiggörelse och helgelse borde korrigeras. Det kan ske utan att göra avkall på den underliggande och legitima oron att förfalla till "gärningsrättfärdighet", eller att den andliga utvecklingen görs till grund för frälsningen. Protestantiska teologer kunde ha lyssnat till kritiken från anabaptister, ortodoxa och katoliker som efterlyste en starkare betoning av förändring och goda gärningar. Ironiskt nog har den lutherska traditionen blivit känd för att stöda "det djärva syndandet".

Anabaptister och mennoniter: lärjungaskap och strävan efter etik och moral

I motsats till den katolska motreformationen och den protestantiska myndighetsreformationen (*Magisterial Reformation*) betonade den radikala reformationen kallelsen till helighet, odlandet av fromhet och en etisk strävan i det dagliga livet. Radikala reformatorer blev allt mera kritiska till den lutherska och den reformerta reformationen för deras påstådda "kompromiss" med den världsliga makten och försiktigheten att predika Bibelns radikala omvändelsebudskap.

Anabaptister och mennoniter ansåg att kyrkan var "en gemenskap av rättfärdiga", inte en "blandad kropp". Kristi äkta församling bestod av dem som "genomgått en verklig omvändelse, som är födda från ovan av Gud, som har blivit pånyttfödda till sitt sinne genom den heliga Andens verk och genom hörandet av Guds ord, och som blivit Guds barn" (Menno Simons 1552, 300).

Visserligen omfattade anabaptisterna den protestantiska reformationens rättfärdiggörelselära tillsammans med pietister, puritaner, wesleyaner och andra förnyare, men de betonade också det personliga andliga livet och heligheten. Anabaptisternas och mennoniternas särskilda bidrag var att skapa en robust länk mellan helighet och etisk-moralisk fullkomlighet. Följaktligen blev lärjungaskapet ett kärt begrepp som ofta kommit att sammanfatta hela frälsningsprocessen. Lärjungaskapet, som grundas på rättfärdiggörelse och helgelse, gör anspråk på att leva ut Jesus kärlek, omsorg

och rättvisa i en värld fylld av ondska, grymhet och orättvisor. Från början blev de också kända för sin strikta pacifistiska hållning som motiverades med att de helt enkelt följde den undervisning och det exempel som Jesus och hans tidiga efterföljare gett.

De så kallade frikyrkorna går tillbaka till det tidiga 1600-talets baptistkyrkor och många andra rörelser. De fortsätter arvet från både anabaptister och den senare wesleyanska rörelsen och helighetsrörelsen. I vårt land känner vi dem som baptister, pingstvännen och Finska frikyrkan (Suomen Vapaakirkko). Liksom deras föregångare förkunnar frikyrkorna reformationens lära om rättfärdiggörelse genom tro, men med en målmedveten betoning på behovet av personlig tro, strävan efter helighet i vardagen och vikten av lärjungaskap.

Till frikyrkorna räknas vanligen också pingströrelser och karismatiska rörelser som under det senaste decenniet vuxit enormt och idag utgör den största gruppen efter den romersk-katolska kyrkan. Låt oss ta en närmare titt på deras frälsningsuppfattning.

Pingst-karismatiker: helande och karismatiskt bemyndigande

Allt som tidigare sagts om olika postreformatiska förnyelserörelser stämmer också på pingstvännen och karismatiker. Man bekänner troget den protestantiska doktrinen om rättfärdiggörelse genom tro och gör anspråk på dess renande och förnyande kraft för fortsatt tillväxt och helgelse. Ytterligare dimensioner av frälsningen är pentecostalismens betoning av att bemyndigande och helande är tillgängligt för alla.

Bemyndigande innebär att ta emot den heliga Anden och få andliga gåvor som tungotal, profetia, helande, att driva ut demoner, tala visdomens ord med flera. Enligt pingstvännerna är dessa gåvor normala tillägg till frälsningens gåva och Andens dop. En typisk pentecostal frälsningsordning är trefaldig: rättfärdiggörelse, helgelse och Andens dop. Det sistnämnda innebär en speciell andlig erfarenhet som följer på den nya födelsen, nämligen mottagandet av den heliga Andens kraft som ofta manifesteras i olika gåvor. Detta utlovas till alla troende, inte endast till ledare eller speciella individer. Även om Andens dop vanligen sker en gång i början av den troendes liv kan man "fyllas av Anden" varje dag för resten av sitt liv.

En märklig och helt ny tolkning av andedopet uppkom tidigt i många pingströrelser, mestadels bland vita. Andedopet ses som "det första tecknet" och tungotalet är det första och avgörande, synliga beviset på att dopet i den heliga Anden har tagits emot. De flesta karismatiska rörelser utanför de ursprungliga pingstkyrkorna, t.ex. den enorma karismatiska förnyelsen inom den katolska kyrkan, omfattar inte denna lära. Det här gäller bland andra den väldiga romersk-katolska förnyelserörelsen och Finska pingstkyrkan. Läran om det första beviset är mycket problematisk såväl ur bibliskt, pastoralt som erfarenhetsmässigt perspektiv. Enligt sociologiska studier har mindre än hälften av alla troende, också i kyrkor som omfattar denna lära, någonsin talat i tungor trots att de kanske tagit emot andra karismer.

Helande är en av många karismer som skattas högt bland alla pentecostala och karismatiska kristna. Det gäller både fysiskt och psykiskt helande. Även om pingstvännen givetvis förlitar sig på modern vetenskap gällande hälsa och helande tror de också på mirakulöst, gudomligt helande, antingen som en ögonblicklig händelse eller som en process. Trots att alla troende inte blir helade tror man att denna gåva är en del av frälsningen. Pingstvännen och karismatiker kan självfallet inte ta åt sig äran för att "uppfunnit" helandets betydelse som en del av den kristna frälsningen. Historiskt har det funnits många olika typer av helande och botande hos bland andra ortodoxa och katolska religiösa ordnar, liksom bland helanderörelser på 1800-talet. Det är ändå ett ofrånkomligt faktum att pingstkarismatiska rörelser har medverkat till att helande, botande och förnyelse har blivit allt mer accepterade bland dagens kyrkor. Tänk bara på helandegudstjänster inom den romersk-katolska kyrkan och olika typer av helandegudstjänster och helandetjänster som blivit en del av det liturgiska och andliga livet.

Varifrån hämtade pingstvännerna tron på vikten av bemyndigande och helande? Från Bibeln! Pingstvännen är fortfarande ivriga att studera Bibeln. Apostlagärningarna är den mest uppskattade boken då den berättar om den "apostoliska" kyrkan. Pingstvännen både studerar och predikar gärna ur evangelierna, särskilt synoptikerna. Till skillnad från det som de betraktar som sina "liberala" protestantiska motparter tolkar pingstvännen evangeliernas berättelser om Jesus som helar, befriar och gör under "bokstavligt". De tror att motsvarande saker kan ske idag genom den heliga Andens kraft. Det är ju detta som de ser hända i den tidiga församlingen som evangelisten Lukas skriver om.

Efter att ha studerat evangelierna började pingstvännerna tala om "det fullständiga evangeliet" (*Full Gospel*). Detta syntes tydligt i Jesus verksamhet. Han var inte bara den som frälser och heliggör. Han var också helaren, den som döper i helig Ande, den som snart ska komma igen som kung. (Det senaste vittnar om en intensiv eskatologisk förväntan som märktes främst bland rörelsens första generation.) När pingstvännerna såg på lutheraner och andra reformatoriska kyrkor frågade de sig om dessa kristna hade missat viktiga aspekter av frälsningens gåva, särskilt när det gällde helande och andligt bemyndigande.

Pingstvännerna kan ha en poäng här! Varför har de karismatiska aspekterna i frälsningen varit så marginella i många kyrkor? Det kan tyckas något ironiskt då kyrkans grundare själv var en kringvandrande predikant, helare och andeutdrivare! En viktig orsak till att helandet knappt syns i kyrkans teologi och spiritualitet i stort är att man misslyckats med att värdesätta Jesus jordiska verksamhet. Med andra ord har den teologiska och soteriologiska betydelsen av Jesus jordiska liv och verksamhet förbigåtts i teologi och spiritualitet. Största delen av den teologiska diskussionen och predikningarna (trots att de baseras på evangelierna!) handlar om händelserna kring Jesu lidande, korset och uppståndelsen. Jesu kraftgärningar har inte tolkats som en del av frälsningen. Som Moltmann humoristiskt påpekar i relation till de gamla trosbekännelserna så finns det bara ett kommatecken mellan "föddes av jungfrun Maria" och "led under Pontius Pilatus"! (Moltmann 1993, 150). Detta skiljer sig betydligt från evangelierna där Jesus undervisning, helanden, andeutdrivningar, förkunnande av förlåtelse, bordsgemenskap och profetiska handlingar får det största utrymmet. Moltmann vill korrigeras detta och föreslår ett tillägg till trosbekännelsen:

*Döpt av Johannes Döparen,
fylld av den heliga Anden:
för att predika Guds rike till de fattiga,
för att hela de sjuka,
för att ta hand om de utstötta,
förnya Israel till frälsning för nationerna,
och för att visa nåd för alla folk. (Moltmann 1993, 159.)*

Trosbekännelserna kommer naturligtvis inte att genomgå någon årlig översyn eller uppdatering, men Moltmanns poäng är ändå giltig. Föreställ dig vad

det kunde betyda för kyrkans liv och andlighet om vi vid sidan av allt annat i trosbekännelsen tillsammans skulle recitera något i stil med detta "tillägg".

Nu har vi gjort en undersökning och bedömning av några centrala soteriologiska inriktningar över hela det ekumeniska spektrumet. I den sista delen kommer vi att försöka hitta vägar till ett förnyat och mera inkluderande sätt att se på frälsningen.

Mot en omfattande och fullödig frälsningssyn

Ett trinitariskt och pneumatologiskt förhållningssätt till frälsningens teologi

I östkyrkan spelar den heliga Anden en viktig roll för frälsningen (som gudomliggörande). I väst är Andens roll mera underordnad, trots att *ordo salutis* vanligen placeras under pneumatologin. Kännetecknande för västliga teologier är att de skiljer på Kristi verk som *objektivt* och Andens verk som *subjektivt*.

För att rätta till detta betonar många samtida teologer vikten av en gedigen "Andens kristologi", något som finns i hela Nya testamentet. Där ser vi hur Andens verk är integrerat med Kristi verk och vice versa. Det var genom Anden som Fadern uppväckte Jesus från döden (Rom. 1:4), en handling som ledde till vår rättfärdiggörelse (Rom. 4:25). Kristi kors kräver att Anden uppstår och vice versa. I egentlig mening kan Andens verk vara lika "objektivt" som Kristi verk, men annorlunda. Kristi kommande i världen, hans verksamhet, självutgivande ända till döden på korset, uppståndelsen och nuvarande undervisande verksamhet genom Hjälparen; allt detta kräver Andens "objektiva" verk. Sammanfattningsvis förutsätter kristologin och pneumatologin varandra och är "beroende" av varandra. Anden inte bara "överlämnar" de förmåner som Kristus har frambringat genom sitt försoningsverk. Som den katolske teologen Walter Kasper skriver är kristen frälsning "delaktighet i den heliga Anden förmedlad genom Kristus i Guds liv". (Kasper 1976, 254)

I nutida teologi är frälsningens personliga och gemensamma dimensioner sammanlänkade på ett sunt sätt. Inom protestantismen lider

beskrivningarna av frälsningen av överindividualism. Pannenberg's radikala omplacering av soteriologin i kyrkans kontext (mitt i läran om kyrkan) förstärker den kristna visionens gemensamma natur (Pannenberg 1998, 12 § 3; 13, del II, § 1–4). I linje med detta reviderar Pannenberg också diskussionen om utvaldhet som annars är det första temat i frälsningsordningen. Han placerar den efter soteriologin och kyrkan, under rubriken "Utvaldhet och historia" (*Election and History*). (Pannenberg 1998, 4.) Enligt den syftar Guds utväljande till att bygga upp kyrkan och handlar därför inte endast och inte primärt om individer. Det handlar om gemenskap. Slutligen öppnar Pannenberg upp diskussionen att omfatta också nationer och folk genom historien! Den här omplaceringen innebär förstås inte att kyrkan är källan till frälsning, bara Jesus är det, genom den heliga Andens kraft. Men det påminner oss om att det är genom Kristi kropp och den heliga Andens tempel som vi mottagit frälsningsbudskapet och att vi lyssnar till predikan och firar sakramenten i gemenskapen. Tron är personlig men aldrig individualistisk.

Den kristna frälsningen når sin fullkomning först när Guds rike kommer vid tidens slut. Frälsningens Ande är alltså en eskatologisk Ande, "en eskatologisk gåva som tar sikte på frälsningens eskatologiska fullkomning" (Pannenberg 1998, xiii; och 6–7, 12). Först när Guds rike segrar kommer frälsningens fullhet och fullkomning bli verklighet. Det här innebär också det finns en kontinuitet i Guds Andes verksamhet. "Guds Andes verk i hans kyrka och i de troende bereder hans verks fullkomning i den skapade världen" också när det finns "en särskild närvaro av den heliga Anden i evangeliet och genom dess proklamation som strålar ur från kyrkans liturgiska liv och fyller de troende". (Pannenberg 1998, 2–3.)

När vi nu lyft fram några framväxande "svängar" i diskussionen kring frälsningen i nutida teologi och spiritualitet kommer vi att avsluta med några rekommendationer gällande två nya ekumeniska utkast, ett från den reformerta traditionen och ett annat från den lutherska traditionen.

Der Geist des Lebens och den holistiska frälsningen

Den mest omdebatterade pneumatologin, läran om den heliga Anden, inom modern teologi är utan tvivel den tyska reformerta teologen Jürgen Moltmanns bok *Der Geist des Lebens: Eine ganzheitliche Pneumatologie* (*The*

Spirit of Life: A Universal Affirmation). Här presenteras en starkt omarbetad *ordo salutis* (del 2) som visserligen i grova drag följer den traditionella "frälsningsordningen" men samtidigt betonar en helhetssyn som radikalt utvidgar de klassiska kategorierna. Moltmann visar helt korrekt att de analytiska stegen "inte är stadier som beskriver upplevelsen av Anden" utan "olika aspekter på den heliga Andes unika gåva" (Moltmann 2001, 82).

Moltmann inleder sin presentation av frälsningen genom att beakta de ledande principerna för sin pneumatologi, Livets Ande. Alltid och överallt där Guds Ande verkar finns en möjlighet till nytt liv, tillväxt och att nå sin fulla potential. Men där andra andar och makter härskar ser vi död, förfall och övergrepp. Moltmann anstränger sig att betona betydelsen av den gudomliga Anden för allt liv, inklusive det kroppsliga.

Följande steg är "livets befrielse" och här talar han om social och politisk frihet. Moltmann, som är känd för sitt gedigna tänkande kring befrielse, lyfter fram den treenige Gudens strävan efter att skapa fred och möjligheter till växande och blomstring. Befrielsesteologer i olika läger har med rätta kritiserat traditionella försoningsläror och frälsningsordningar för att vara alltför "abstrakta", eftersom de inte har beaktat orättvisor, förtryck, exploatering, sexism, missbruk och andra sociopolitiska problem. Frälsningsteologin har inte tagit hänsyn till att många människor marginaliserats, särskilt kvinnor, fattiga och andra minoriteter. Bakom denna rättmätiga kritik finns frågan om huruvida kristen försoningsteologi ska befatta sig endast med "det andliga" eller också med livets "världsliga" delar. Moltmanns entydiga svar på denna fråga är att den kristna visionen om världen och historien omfattar både det "sekulära" och det "heliga".

Under rubriken "livets rättfärdiggörelse" talar Moltmann om både individens rättfärdiggörelse genom tro och om rättvisa för de förtryckta och andra utsatta, vilket också inkluderar samhällsstrukturerna. Han menar helt berättigat att en rättfärdiggörelse värd namnet måste resultera i arbete för jämlikhet, rättvisa och ett inkluderande av den personliga och den gemensamma nivån, något som anabaptister och befrielsesteologer har efterlyst.

Eftersom Moltman kopplar "livets pånyttfödelse" till "en ny skapelse" både på individnivå och en kosmisk nivå utvidgar han begreppet "pånyttfödelse", ett typiskt väckelsekristet begrepp. Han menar att pånyttfödelsen, en personlig gåva som ges av Gud den treenige, siktar på en förnyelse av hela världen, hela kosmos. Frälsningen innehåller alltså både en kollektiv och en kosmisk dimension.

På liknande sätt anser Moltmann att "helgelse av livet" innebär både strävan efter helighet i det personliga livet och ett behov att respektera och värda livets helighet och integritet i stort. Guds Ande står på de "helgons" sida som genom sin integritet strävar efter att bevara, skydda och ta hand om livet som skapats av vår treeniga Gud.

I motsats till nästan alla protestanter inkluderar Moltmann också "livets karismatiska krafter" som tungotal och helande i sin *ordo salutis* och tar här lärdom av pingstvännen och karismatiker. Moltmann bjuder in alla kristna att följa den kringvandrande predikanten, läraren, helaren, exorcisten, Jesus från Nasaret, och att leva och tjäna genom den heliga Andens kraft.

Moltmann avslutar genom att gå tillbaka till äldre kristna traditioner och utvecklar en teologi som balanserar handling och meditation i en mystisk förening, en sällsynt kombination i dagens värld.

Sammanfattningsvis kan sägas att denna kreativa och förnyande frälsningsordning av en ledande reformert teolog pekar mot en holistisk och omfattande vision av den treenige Gudens frälsande verk som berör mänskligheten och hela världen.

En konstruktiv kristen vision om frälsningen för en pluralistisk och sekulär värld

I de senaste diskussionerna om kristen frälsningslära har många nya teman, betoningar och insikter trätt fram. Trots detta har vi ännu inte sett någon fullskalig diskussion som på ett programmatiskt sätt skulle ställa soteriologin i relation till andra religioners läror, inte heller till de anspråk som den sekulära världen och vetenskapen ställer. I mitt eget verk *Spirit and Salvation*, i *A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World* (vol. 4) har jag försökt mig på just detta. Genom att ta inspiration från och radikalt revidera traditionella presentationer av frälsningen har jag försökt bredda diskussionen och inkluderat detaljerade jämförelser med varje soteriologiskt tema från judiska, islamska, hinduiska och buddhistiska "frälsningsvisioner". Beteendevetenskaper och naturvetenskapliga perspektiv har också tagits med när det har varit relevant.

I likhet med Moltmann har diskussionen kring frälsningen varit starkt knuten till en holistisk, världsomfattande trinitarisk pneumatologi. I stället för att använda "frälsningsordning" (*order of salvation*) har jag valt termen

”salutary communion” (en välgörande gemenskap) för att understryka frälsningens personliga, gemensamma och processmässiga dimension.

Den primära uppgiften i denna omarbetade soteriologi är att undersöka vad vi känner till från traditionen om lära och utvaldhet och kallelse, här under rubriken Gudomlig välvilja och inbjudan till evig gemenskap (”The Divine Favor and Invitation for Eternal Fellowship”). Målet är att hjälpa oss att komma vidare från den sekellånga återvändsgränd kring förståelsen av hur en kärleksfull och nådig Gud inleder frälsningsprocessen och söker en personlig relation till människor. Efter en kritisk studie av de historiska debatterna kommer jag att presentera en robust trinitarisk teologi om utvaldhet. Fokus ligger på den komplicerade och komplexa frågan om viljans frihet eller viljans kraft, vilket är en gåta inom luthersk teologi. Samtida konstruktiv teologi om viljans frihet behöver ta hänsyn till såväl den teologiska traditionen som neurovetenskap och sinnesfilosofi.

Ämnen som omvändelse, ånger och syndaförlåtelse blir ordentligt omarbetade under rubriken ”Att vända (åter) till Gud – och till medmänniskan”. Orsaken är att dessa ämnen undersöks både i ljuset av den innehållsrika diskussionen i den kristna traditionen och i ljuset av sociopolitiska frågor (omvändelse), kulturell mångfald (ånger) och breda tvärvetenskapliga studier inom psykologi och andra beteendevetenskaper (förlåtelse). Den psykologiska studien av förlåtelse är särskilt viktig för dialogen med nutida teologi. Dessutom förtjänar idén om omvändelse en noggrann tvärvetenskaplig behandling, inte bara i det globala nord, utan också på andra platser som det mångreligiösa Indien.

Det längsta kapitlet kapitlet ”Ett med Gud: Önskan om det rätta, förnyelse och livets integritet” (11) innehåller läror om rättfärdiggörelse, helgelse och gudomliggörande. Kapitlet strävar efter att erbjuda en ny och fräsch ekumenisk modell för att hjälpa kristna kyrkor att komma vidare från den soteriologiska återvändsgränden. Kapitlet innehåller ett utkast till hur det kan vara möjligt för ortodoxa, katoliker och anglikansk-protestantiska kyrkor (inklusive metodist-, anabaptist- och pingströrelser) att närma sig varandra i förståelsen om hur människor, i förening med en treenig Gud, är ”förklarade” och gjorda rättfärdiga/gudomliggjorda, för att växa till likhet med denna samma Gud. Den kategoriska protestantiska uppdelningen mellan att förklara och att göra rättfärdig måste bli föremål för konstruktiv kritik och korrigerings.

En korrigerande av den häpnadsväckande sprickan i alla presentationer av *ordo salutis* (förutom Moltmanns) med titeln "Helande, upprättelse och bemyndigande" utvecklar en teologi om helande, upprättelse och mänsklig blomstring. Den utvecklar också en ekumenisk teologi om "Andens dop" inriktad på bemyndigande, energigivande, gåvor för liv och tjänande. Motvilligheten inom akademisk och kyrklig teologi att inkludera olika karismer i diskussionen kring kristen frälsning – som om dessa ämnen bara vore viktiga för pingstvännen och karismatiker – måste utmanas och korrigeras.

Utgående från insikterna i den första delen om en omfattande pneumatologi kan vi korrigeras den vanliga individualistiska jargongen och låta en konstruktiv frälsningsteologi ta hänsyn också till Andens roll i historien och i samhället. Då vidgas frälsningsvisionen att omfatta "försoning, befrielse och fredsbyggande", för att citera kapitelrubriken. Diskussionen handlar om det kristna evangeliets försonande konsekvenser på en gemensam, samhällelig och (inter)nationell nivå. Som tidigare nämnts är den kristna frälsningsvisionen personlig, men aldrig individualistisk. Tvärtom, Guds frälsningsintentioner omfattar samhällen och hela kosmos som är skapat av samma Gud.

Det korta avsnittet "Epilog: Guds trofasthet och slutet på mänsklig längtan" utvecklar den avslutande tematiken i frälsningslärorna, nämligen helgonens uthållighet och deras förhållande. Samtidigt försöker kapitlet skapa en länk mellan soteriologi och eskatologi med betoning på en helhetsvision där det slutgiltiga målet är en förnyelse av det personliga, det gemensamma och det kosmiska i Guds skapelse.

Den här omarbetade frälsningsläran ska som tidigare nämnts föra en öppen dialog med såväl den kristna traditionen – dess bibliska, historiska och samtida globala teologier – som med insikter från andra levande religioner och traditioner och med natur- och beteendevetenskaper. Jag är övertygad om att detta är den kristna teologins framtid.

Slutsatser

Frälsningen är gemensam och odelbar. Den är vår treenige Guds gåva till mänskligheten och berör hela skapelsen. I motsats till de stora asiatiska religionerna är den kristna frälsningsuppfattningen inte en flykt eller

separation från världen. Tvärtom omfattar frälsningen hela världen. När Guds rike kommer förnyas världen, vi lämnar den inte bakom oss.

Den kristna frälsningsläran är oerhört bred och mångbottnad. Hit hör såväl en personlig som en gemensam och en kosmisk dimension. Frälsningen berör både "det andliga" och "det världsliga". Frälsningen har redan inträffat, den sker hela tiden och den fullkomnas i den eskatologiska tidens fullbordan.

Frälsningshoppet berör inte framtiden först och främst, trots att det perspektivet inte får glömmas bort, vilket ofta händer idag. Hoppet om Guds rikets slutgiltiga genombrott i denna värld inspirerar oss att arbeta för världens och mänsklighetens bästa.

Vid sidan av noggrann reflektion och teologisk argumentation behöver den moderna teologin och kyrkans förkunnelse kreativ fantasi. Endast genom fantasin, denna mystiska mänskliga förmåga som rör sig snabbare än ljuset, kan vi nå fram till det om vilket vi kan säga:

*Vad inget öga sett och inget öra hört,
och ingen människa anat,
det som Gud har berett åt dem som älskar honom (1 Kor. 2:9).*

Den ekumeniska teologins förmåga att skapa en översikt av frälsningen som något mångskiftande och mångfaldigt är delvis ett resultat av en skapande fantasi som varit verksam genom historien fram till dagens förändrade livssituationer och sammanhang. Varför skulle vi avgränsa eller begränsa en treenig Guds frälsningsverk som föds ur hans gränslösa kärlek? Har inte alla kristna och kyrkor snarare ett behov att lära sig något nytt av varandra?

Den lutherska frälsningsordningens styrka är att den är förankrad i sola-principen (*sola gratia, sola fide, solus Christus*). Det som en syndig och fallen människa inte kan göra, det har Kristus gjort för oss. Vi frälser inte oss själva, vi blir frälsta.

Den lutherska frälsningsordningens potentiella svaghet är när människans förfall och brist på fri vilja dras till sin yttersta spets. I värsta fall leder det till namnkristendom och etiskt övermod. Vi har skäl att blicka både österut (till de ortodoxa) och västerut (till katoliker, reformerta, metodister, mennoniter och andra frikyrkor) för att finna inspiration till helgelse och livsförändring. Från den globala pingströrelsen kan vi få barmhärtighet och kraft att tjäna genom en mängd olika nådegåvor både i vardagen och i församlingen.

Frågor att diskutera

- Enligt artikeln har olika kristna traditioner också något att tillföra i tolkningen av den lutherska frälsningsuppfattningen. Vilka av de saker som beskrivs i artikeln skulle vara användbara i den lutherska kristenheten i Finland i dag?
- Vad tycker du om den kristna frälsningssyn som författaren föreslår i den pluralistiska och sekulära världen?

Källor och litteratur

- Athanasius. De Incarnatione. St. Athanasius on the Incarnation, Tr. by A. Robertson. *On the Incarnation*. Franklin Classics Trade Press 2018.
- Berkhof, Louis (1996). *Systematic Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Billings, J. Todd (2020). Redemption Applied: Union with Christ. *The Oxford Handbook of Reformed Theology*, ed. Michael Allen & Scott R. Swain. Oxford, Oxford University Press, 2020; Online Publication: [10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32](https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198723912.013.32).
- Calvin, J. (1559). *Institutio christianae religionis. Dei Verbum*. <http://katolinen.fi/dei-verbum/>.
- Irenaeus. *Adversus haereses*. Saint Irenaeus Against Heresies Complete by New Advent (Online Content).
- Kasper, Walter (1976). *Jesus the Christ*. Transl. V. Green. London: Burns & Oates; New York: Paulist Press.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2016). *Spirit and Salvation: A Constructive Christian Theology for the Pluralistic World*, volume 4. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2019). *Christian Theology in the Pluralistic World: A Global Introduction*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Kärkkäinen, Veli-Matti (2022). Soteriology. *The T&T Clark Encyclopedia of Christian Theology, Volume 3, Part II: Pneumatology*. Ed. Kirsteen Kim. London: T&T Clark.
- McClendon, James W., Jr. (1994). *Systematic Theology*, vol. 2 Doctrine. Nashville, TN: Abingdon.

- Moltmann, Jürgen (1993). *The Way of Jesus Christ*. Christology in Messianic Dimensions. Transl. Margaret Kohl. Minneapolis, Fortress Press.
- Moltmann, Jürgen (2001). *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Transl. Margaret Kohl. Minneapolis, MN: Fortress.
- O'Collins, Gerald SJ & Rafferty, Oliver P. SJ (2011). Roman Catholic View. *Justification: Five Views*. Ed. Beilby, James K. & Eddy, Paul Rhodes. Spectrum Multiview Book Series.
- Pannenberg, Wolfhart (1993). *Systematic Theology*, Vol. 3. Transl. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.
- Schaff, Philipp (1890). *The Creeds of Christendom*, Vol 2: Greek and Latin Creeds. Harper & Brothers.
- Simons, Menno (1552). Reply to Gellius Faber. *The Complete Writings of Menno Simons (c. 1496–1561)*. Ed. J. C. Wenger, transl. Leonard Verduin. Scottdale, PA: Herald Press, 1956.

2. Den levda frälsningen





Vardag, levd religion och frälsning under reformationen

Sini Mikkola

Sålunda måste allt detta ske för att Bibelns skrifter ska gå i uppfyllelse i vår kropp. Om de inte uppfylls i oss är frälsningen inte möjlig; om de uppfylls lever vi [för evigt]. (WA BR 5, nr 1571)

Så skrev Martin Luther till sin kollega Justus Jonas 1530, när Jonas barn hade avlidit bara tre dagar gammalt. Luther, som själv förlorat sin dotter Elisabeth ett par år tidigare innan hon hunnit fylla ett år, kunde säkert sätta sig in i den sörjande mannens situation. Förlusten av barnet kändes som en smärta i både kropp och själ. När Luther förlorade sin andra dotter Magdalena skrev han: "Köttet vill inte leva vidare, eftersom separationen från den kära plågar mer än det är möjligt att beskriva. Det är härligt att veta, att hon med säkerhet har fått frid och att allt är väl med henne – och trots det är jag så sorgsen."

Luther fastnade ändå inte i sin sorg utan riktade blicken mot det himmelska hoppet, människans frälsning, när han per brev tröstade Jonas och andra samtida som kämpade med sorger och förluster. Såsom det inledande citatet visar var frälsningen, Bibeltexterna och den holistiska människan – med kropp och allt – nära sammanflätade i Luthers, men också i hans samtidas, tankar.

Frälsningen behandlas ofta i reformationsforskningen ur lärosynvinkel och ibland som en aspekt av den teologiska dragkampen mellan lärda av olika skolor. Det här verket erbjuder också en mer teoretisk synvinkel på frågorna kring teologi och frälsning under reformationen, till exempel i Risto Saarinen's artikel. Frälsningsfrågan anknyter dock väsentligt också till människornas dagliga liv, upplevelser, tankar och känslor – såväl för 500 år sedan som i dag. I den här artikeln beskriver jag hur människornas syn på frälsning var integrerad i deras vardag och levda religiositet. Jag studerar i synnerhet 1500-talets Tyskland, men de exempel jag behandlar ligger ofta inte särskilt långt från vår tid.

Medan jag skrivit denna text har jag flera gånger stannat upp inför frågan hur det himmelska hoppets perspektiv är i samklang med vår egen tid. Finns det rum för den frälsning som kristendomen utlovar i finländarnas liv i dag? Om vi talar om frälsning, vad betyder det i dagens värld? Vad frälsas vi ifrån och till vad? Teologiska frågeställningar såsom himmel och helvete, frälsning och fördömelse, som tidigare särskilt förknippats med livet efter detta, är numera för många uttryckligen närvarande i livet här och nu. Frälsningen kan vid sidan av – eller i stället för – försoning anses förverkligas redan i vår tid, i form av övergripande välfärd. Jag påstår dock att de existentiella frågeställningar som var aktuella i människors liv på 1500-talet är mycket likartade även i dag. Det har i synnerhet den globala covid-19-pandemin tydliggjort. Som grundläggande existentiella orosmoment betraktas ofta död, frihet, utanförskap och meningslöshet. Även om det historiska läget förändras med tiden bevaras alltså det mänskliga i sig till stora delar oförändrat. Så är det också med de grundläggande frågorna.

Levd religion är ett begrepp som ursprungligen anammats från sociologin till historievetenskaperna och teologin. Det kartlägger på vilket sätt religionsutövningen är en del av människornas vardag och hur religionen överlag upplevs. Det centrala är människans upplevelser, känslor och tankar i förhållande till sin religion eller andlighet. Forskningen kring levd religion inkluderar ofta två dimensioner: individuella upplevelser särskiljs från lärosatser och praxis som definierats på institutionsnivå. Samtidigt är människan alltid en del av sin egen historiska situation och kultur, och därför påverkar till exempel olika institutioners riktlinjer också individens upplevelser på ett eller annat sätt. Forskningen kring levd religion behöver därmed vid sidan av fokus på individen också beakta människan som en

del av sin egen tid, den tidens strukturer och villkor, och på så sätt contextualisera människors upplevelser.

I vår tid är studier av individuella upplevelser i förhållande till religiösa institutioner och frågor överlag ett bekant och kanske också vardagligt fenomen. Detta framgår i olika samtal om religiösa identiteter där man till exempel kan konstatera att "jag tror, men inte såsom kyrkan lär". Enligt den senaste fyraårsberättelsen från Kyrkans forskningscentral (Salomäki et al. 2020) identifierar sig cirka hälften av finländarna som religiösa och den andra hälften som icke-religiösa eller ateister. Det innebär att det även i den lutherska kyrkan, dit cirka två av tre finländare hörde i början av 2020-talet, finns många som inte betraktar sig som religiösa. Samtidigt definierar också kyrkans medlemmar sin egen religiösa identitet på många olika sätt: de kan till exempel uppleva sig vara andliga, spirituella, sökare, pånyttfödda kristna eller agnostiker.

Ur motsatt synvinkel betraktat innebär denna mångfald av religiösa identiteter i vår egen tid att den traditionella kristna läran är i en "trovärdighetskris", för att låna ett begrepp som används av forskaren Kimmo Ketola. Ketola hävdar att den allmänna religiositeten med tillhörande trosföreställningar, till exempel om livet efter döden eller andeväsen, förefaller bevaras, medan specifikt kristna lärosatser, till exempel frälsningsläran, inte gör det på samma sätt. Hela 80 procent av finländarna tror inte helt på den kristna frälsningsläran. Kristendomen betraktas inte som den enda vägen till frälsning ens bland dem som allra starkast förbundit sig vid kyrkans lära. (Ketola 2020, 88–89.)

När vi undersöker den vanliga människans upplevelser på 1500-talet har vi inte tillgång till gallupar. De källor som bevarats beskriver i första hand hur de lärda experterna på teologi och tro eller de teologiskt upplysta lekmännen dels satte ord på sin egen kristna tro, dels strävade efter att lotsa andra i riktning mot de lärotolkningar de ansåg som de rätta. Med andra ord har vi oftare möjlighet att utforska de ideal, förväntningar och normer som ställdes för människorna. Uppgifter om den så kallade gemene mannen får vi kanske mest som glimtar i till exempel biskoparnas visitationsprotokoll eller rättsprotokollen. Visitationsprotokollen ger till exempel information om trosuppfattningarna bland bybor som betraktades som anabaptister, så kallade omdöpare, även om dessa uppgifter präglas av både förhørsledarens sätt att ställa frågor och till exempel bokhållarens beslut om vad som ska antecknas.

Eftersom det är svårt, och i många fall helt omöjligt, att få tag i egentliga individuella upplevelser koncentrerar jag mig på 1500-talets livscykelänk i allmänhet och på vissa sådana samtida tankar som finns i källor som bevarats till vår tid. Därmed närmar jag mig reformationens vardag ur frälsningens synvinkel genom att studera den mänskliga livscykeln och de ritualer som hör till den. Jag funderar över födelse och dop, livsföring som betraktades som lämplig, sjukdom samt död och jordfästning. Av de samtida citerar jag oftast Martin Luther för att han betraktas som den viktigaste enskilda auktoriteten i vår lutherska tradition.

Från födelse till död: det himmelska hoppet och vardagen

Kommer du ihåg telefonstolparna vid vägarna och de affischer som fästs vid stolpe efter stolpe? "Jesus kommer, är du redo?". Det är inte längre tillåtet att fästa reklam på stolpar, men dessa affischer kan fortfarande ses här och där. Jag vet inte hur mycket de tilltalat vår tids människor, men frågan berättar på ett ypperligt sätt om människors verklighet på 1500-talet, där en eskatologisk väntan åtminstone tidvis präglade vardagslivet. För reformationens människa, liksom för de tidigare generationerna, var världen ett kosmiskt slagfält mellan Gud och djävulen. Ingenders existens ifrågasattes, snarare tänkte man att bägges sändebud, goda och onda andar eller änglar och demoner, verkade aktivt i världen. Man trodde att djävulen jämt och ständigt lockade människor till villfarelse och synd med hjälp av sina hantlangare, och till exempel sjukdomar tolkades ofta som Guds bestraffningar. Människans medellivslängd var avsevärt kortare än i dag och döden var ständigt närvarande bland annat på grund av många sådana sjukdomar som numera kan botas med medicinska behandlingar. Därmed måste man ständigt vara redo, inte bara att lämna det jordiska livet utan också att i så hög grad som möjligt leva ett liv som behagade Gud, så att man efter döden skulle mötas av glädje och inte av helvetets plågor.

För 1500-talsmänniskan betydde alltså frälsning enkelt uttryckt att man fick komma till himlen, till evig glädje och till Gud efter den yttersta domen. Frågan om hur man bäst kan nå frälsning torde för vår tids teologer vara

ett av de bäst kända tvistefröna under reformationen. Diskussionen bland de teologer som understödde en reformation av kyrkan kulminerade i kritik av bland annat betoningen av gärningar, avlatshandeln och skärseldsläran. För Martin Luther var betoningen av gärningar som frälsningens möjliggörare rentav ett djävulens anslag med vilket djävulen lockade människor att lämna den rätta tron. Goda gärningar skulle spira ur den rätta tron mer eller mindre automatiskt, tänkte Luther.

Frälsningsfrågan förde samman hela 1500-talets reformatoriska rörelse, från Luther till döparna, eller anabaptisterna, och alla andra. Många väntade på världens undergång som snart skulle komma och på Jesus andra tillkommelse, och därför var det bråttom med att agera och försöka rädda så många som möjligt. Frågan om att göra Guds vilja och vara Kristus trogen förenade såväl teologerna som de teologiskt upplysta lekmännen över de konfessionella samfundens gränser – även om de egentliga tillvägagångssätten för att göra Guds vilja på bästa sätt varierade i reformationens olika grenar och bland olika samfund och individer. I lutheranernas dagliga liv innebar Gudi behagliga gärningar och hoppet om frälsning såväl kontinuiteter i förhållande till tidigare tolkningar som nya betoningar.

Lämplig livsföring och frälsning

I reformationsforskningen framförs ofta påståendet att äktenskapet skulle ha varit det enda rätta sättet för lutheranerna att leva sitt liv. I verkligheten fanns många kloster kvar i de protestantiska områdena bland annat i Tyskland, där man vanligen frångick de livslånga klosterlöftena och förband sig att leva till exempel enligt Augsburgska bekännelsen (1530). Även Nådensdals kloster i Finland fick fortsätta – dock utan att ta in nya systrar – fram tills den sista systemen dog 1591. Många reformatorer såg inget problem med detta fenomen, eftersom det väsentliga för dem var att reformera klosterlivet, inte att strikt förbjuda det. Till exempel i Wittenbergartiklarna (1536), som upprättades av Tysklands och Englands reformatorer tillsammans, konstateras:

Om de som förmår leva i kloster hellre vill stanna kvar där nu, då missbruken och den kätterska gudstjänsten borttagits [...], fördömer vi inte

detta. Vi beaktar, att det i klostren bott många heliga människor med rätta inställningar. (WiA 1905 [1536], 75)

Luther var också inne på denna linje, eftersom även han trots den kritiska tonen i sina polemiska skrifter godkände ett kontemplativt liv, så länge det var reformerat. År 1534 tackade han till exempel bröderna och systrarna i det gemensamma livets samfund i Herford för deras rättfärdiga kristna liv genom att konstatera: "Jag önskar verkligen att det skulle finnas fler sådana här människor [...] då de är till nytta eftersom de lyfter fram evangeliets budskap" (WA BR 7, nr 2144).

Tanken på äktenskapet som den kristnes lott given i skapelsen återfinns dock starkt i reformatoreernas texter, nästan som propaganda. Den centrala tanken var att emedan ett rättfärdigt klosterliv endast passade ett fåtal, passade äktenskapet definitivt majoriteten. Exempelvis Luther knöt äktenskapet till Guds skaparvilja och frälsning i många av sina texter och konstaterade bland annat:

[...] alla räds äktenskapet emedan de kanske bekymrar sig för att bära ett barn – detta gäller kvinnan – eller mannen [kanske bekymrar sig] för att han måste livnära och försörja sin hustru och sina barn, vilket innebär möda och arbete. Ingen vill bära denna börda, men den måste bäras. Om du inte tar dig en hustru och äter ditt bröd i ditt anletes svett, tar Gud ut straffet ur din kropp och lägger det till din själ. Det är inget bra byte. [...] där som människorna har tron, där förpassar de sig rakt in [i äktenskapet] och bär denna börda med glädje – de tar sig en hustru, arbetar och låter sitt liv vara mödosamt. (WA 24, 103.)

Eftersom behovet av att föröka sig hade planterats i människan av Gud och befästs genom syndafallet, var det även ur frälsningshoppets synvinkel väsentligt att leva det äktenskapliga livet med alla dess kors att bära. Att även prästerna småningom tilläts ingå äktenskap vittnar om äktenskaps betydelse som institution ur både den protestantiska teologins och ur prästerskapets vardagsperspektiv. Det bör noteras att äktenskaps börda enligt allmänna föreställningar var kopplad till de i syndafallet nämnda, könsbundna bestraffningarna: för mannen försörjningen och för kvinnan barnafödandet. Detta ledde bland annat till frågan om huruvida kvinnor blev frälsta genom att föda (jfr 1 Tim. 2:15). Till exempel tröstade Luther

föderskorna med tanken om att det bara skulle vara ärofullt om de dog vid barnsbörden, eftersom döden då skulle inträffa under den gärning då de allra bäst visade sin lydnad inför Gud. Luthers tröst återspeglar på ett ypperligt sätt den tidens verklighet, där cirka en av hundra födslar enligt forskarnas uppfattning ledde till moderns död. En kvinna som levde i äktenskap var i genomsnitt gravid nära tio gånger under sitt liv, så risken att dö var tämligen stor. Visserligen var den ändå betydligt mindre än risken att dö i livets början: enligt vissa uppskattningar dog upp till en fjärdedel av alla barn under ett år och cirka hälften av alla under tio år. Det förekom dock stora regionala skillnader i både barn- och barnsängsdödligheten.

Skillnaden mot det tidigare tänkesättet var dock betydande i Luthers tanke ovan: medeltidens teologer hade nämligen allmänt taget ansett att kvinnan var under djävulens inflytande när hon födde. Därmed kan man tänka sig att de protestantiska tänkarna bidrog positivt till uppskattningen av kvinnor genom att lyfta fram födandet som den gärning som bäst behagar Gud. Såsom Luther konstaterade: "Om du inte var kvinna, skulle du säkert önska att du var det, redan på grund av detta värv, [...]." Det bör dock noteras att kvinnans rituella rening genom kyrktagning också kvarstod som en del av den lutherska traditionen, även om de lutherska kyrktagningsformulären inte innehöll lika många referenser till kvinnans orenhet och synd som de motsvarande katolska. Kyrktagningen var en tradition som kvinnorna ofta själva upprätthöll och krävde att skulle fortsätta. I kyrkohandboken för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fanns kyrktagningen kvar ända fram till 1963.

Födandet i sig betraktades emellertid inte som en frälsande gärning – annars skulle ju även icke-kristna kvinnor frälsas den vägen. Luther ansåg dock att det var väsentligt för en kristen kvinna att bära, föda och fostra barnen i en from kristen tro. Att betona moderskapet – och i vidare bemärkelse också hela familjeinstitutionen – som den livsform Gud avsett var ur ett existentiellt perspektiv en strävan efter att skapa ändamålsenlighet och meningsfullhet i livet. Vad kvinnorna själva tänkte om sin uppgift att föda barn är inte så lätt att utreda. Vanliga makars och födande kvinnors upplevelser finns ofta – i den mån de finns – i makens dagböcker, så att kvinnornas upplevelser filtreras via deras män. Allmänt taget förefaller det i ljuset av familjefädernas dagböcker som att de äkta männen var mest oroliga för att förlora sin hustru och det barn som skulle födas, medan hustrurna i sin tur var mer oroliga över förlossningssmärtor. Därför var

frälsningen ur föderskornas synvinkel kanske utpräglat en fråga för livet där och då och konkret förknippad med frälsning från hårda smärtor. Hur klart det egentliga himmelshoppet lyste mitt under förlossningen varierade säkert på individnivå.

Från dopet till döden

I den katolska traditionen var sakramenten en central del av livscykel tänket. De sju sakramenten utstakade de mänskliga livsskedena och vittnade om människans tillhörighet till de kristnas samfund. Att protestanterna höll sig till endast två sakrament innebar dels att sakramentens betydelse framhävdes, dels att deras koppling till de olika etapperna i livscykeln försvagades. Dopet blev alltmer utpräglat ett officiellt tecken på tillhörighet till kyrkans och samhällets gemenskap, och i kyrkböckerna antecknades såväl den döptas som föräldrarnas namn. Att faderns roll framhävdes framgår av att hans närvaro vid dopet förutsattes med ny pondus – tidigare hade det väsentligaste varit att faddrarna var närvarande. Modern var utöver fadern och faddrarna välkommen, men stannade i praktiken ofta hemma eftersom barnsängstiden ännu pågick och hon inte kyrktagits.

Dopets teologiska betydelse kvarstod tämligen oförändrad: eftersom ett odöpt barn hotades av djävulen skulle det döpas så snart som möjligt efter födseln. Enligt Martin Luthers dopformulär (1529) blev barnet i dopet Guds eget barn och syskon till Kristus, och samtidigt befriat från djävulens makt, även om man nog tänkte att djävulen trots dopet plågade människan genom livet. Luther såg dopet som en pånyttfödelse, såsom han konstaterade i sin förklaring till psalm 22:

Gud ger även dem [människorna] sin omsorg frivilligt, men han fyller dem inte med förtröstan och Den Helige Ande innan de förändrats genom pånyttfödelse och ånyo dragits fram ur sin mors livmoder, nämligen kyrkans. Först då vilar de vid dess bröst i förtröstan på Gud och är således i anden det som Kristus var till kropp och själ. (WA 5, 625. Luther II, 607)

Ur det kristna livets och frälsningens synvinkel är det också väsentligt att könsbundenheten i dopförrättningen tonades ut. Då det tidigare varit

barnets kön som avgjort vilka böner och exorcismer som skulle väljas, förrättades dopet enligt Luthers dopformulär med samma ordalydelser oberoende av barnets kön. Även om det fanns tydliga hierarkier mellan könen i det dagliga livet i 1500-talets samhälle uppfattades människorna som likvärdiga i förhållande till frälsningen. Till exempel framhävde Luther liksom Paulus i Galaterbrevet: "Den som frälses är inte jungfru eller kysk utan kristen. I Kristus finns inte man eller kvinna, jungfru eller hustru eller andra liknande åtskillnader utan endast en tro, ett dop, en Herre." (WA 8, 652. Jfr Gal. 3:28.)

Även om dopet i dopformuläret bland annat kallats "frälsningens flod" kunde man i praktiken inte dra paralleller mellan dopet och frälsningen. Orsaken var att dopet skulle levas ut i det dagliga livet för att ha betydelse för frälsningen. I praktiken innebar detta att man ansåg att människan trots dopet kämpade med all slags synder genom hela sitt liv och behövde vara redo för den kampen och inte överksam vänta på det kommande livet. Luther framhöll att "det andliga dopet, nedsänkandet av synden, varar livet ut och uppfylls först i döden [...] den andliga födelsen, den tilltagande nåden och fromheten börjar visserligen vid dopet men varar även de intill döden, rentav till den sista levnadsdagen." (WA 2, 727. Luther I, 544)

Det intressanta i det lutherska dopformuläret är att det understryker betydelsen av en annan persons tro. Prästens och faddrarnas gudfruktighet och allvar framhövdes på många sätt, till och med i den grad att avsaknaden av dem ansågs inverka på människans frälsningsduglighet senare. Luther spekulerade att den döpta kunde fördärvas på grund av förrättarens och faddrarnas liknöjdhet och lättsinniga böner. Det var särskilt viktigt att alla närvarande, i synnerhet faddrarna, skulle förstå dopets enorma betydelse, och därför översatte Luther också dopformuläret: "Således har jag översatt dopformuläret till tyska och börjat förrätta dop på tyska så att faddrarna och de övriga medhjälparna må väckas till starkare tro och uppriktigare fromhet." Faddrarna hade stor betydelse för dopet i alla avseenden. De talade med barnets mun och förband sig vid den kristna tron i barnets ställe. I dopformuläret tilltalas föräldrarna (i praktiken fadern) inte alls, men faddrarna för dialog med prästen i barnets ställe och tar emot barnet av prästen efter att det döpts.

Ur familjernas synvinkel var dopet en betydelsefull ritual och firades ofta också storligen med tillbörlig bordsfest. Under reformationen strävade både de sekulära och de kyrkliga auktoriteterna efter att stävja mängden

tid och pengar som gick åt till dopfesten, dock inte alltid med särskilt stor framgång. Familjerna valde också faddrarna omsorgsfullt men ofta med andra kriterier än de kyrkan betonade. De kyrkliga auktoriteterna underströk hur viktigt det var att faddrarna hade den rätta tron och en viss läronivå. För familjerna var det väsentliga i valet av faddrar att knyta goda kontakter. Därför ansåg familjerna ofta praktiska aspekter som viktigare än kristen dygdighet, till exempel att det genom fadderförhållandet var möjligt att skapa nya nätverk som gynnade familjen och släkten eller att stärka befintliga nätverk. Stärkandet av befintliga nätverk uttrycks också bland teologerna. Till exempel bad Luther sin kollega Nikolaus von Amsdorf bli fadder till sitt tredje barn Magdalena, om än på ett kristligt upplyst sätt: "Således ber jag Ers Nåd ta emot den kristliga uppgiften att bli andlig fader till denna stackars hedning och hjälpa henne att finna den heliga kristna tron genom dopets himmelska, ärevärdiga sakrament." (WA BR 5, nr 1415.)

Enligt min uppfattning hade dopet en stor social-existentiell betydelse som sakrament, eftersom det skapade samhörighet och delaktighet och på sätt och vis drog upp ramarna för uppväxten och livet som kristen. Samtidigt var redan dopet en förberedelse för livets slut. Speglat mot den lutherska kyrkans historia och existentiella frågor är det arbete vi nu i början av 2020-talet utför i vår kyrka för att stärka dopets betydelse för människor mycket viktigt.

Dopet hade sin egen betydelse ur livets och frälsningens perspektiv, men också och i synnerhet de ritualer som anknöt till livets slut var synnerligen väsentliga för frälsningen och de existentiella frågorna. Många orsaker ledde till döden. Av sjukdomarna spelade i synnerhet tyfus, rödsot, pestepidemier, influensa och smittkoppor en betydande roll. *Ars moriendi*, konsten att dö, som utvecklades på medeltiden inkluderade tanken om en kosmisk kamp mellan det goda och det onda även på dödsbädden: externa ritualer och den döendes uppförande dikterade för de efterlevande vilket öde som sannolikt väntade den avlidna i livet efter döden. Före reformationen betonades människans sista stunder till den grad att uppförandet på dödsbädden kunde anses definiera frälsningen nästan oberoende av hur människan annars levt sitt liv. Att den döende uppvisade smärta eller verkade förtvivlad tolkades ofta som ett tecken på att personen inte skulle få ta del av frälsningen. Prästen hade sin egen centrala betydelse i denna dödsbäddsperformans som ansvarig för de adekvata ritualerna: han för rättade de sista sakramenten, det vill säga den sista smörjelsen, bikten och

nattvarden, stänkte heligt vatten på den döende och skötte också andra uppgifter med sina assistenter.

Under reformationen tog man avstånd från tanken om att uppförandet på dödsbädden skulle definiera livskvaliteten och möjligheterna till frälsning. Teologiskt sett anknöt detta till samma sak som förnekandet av skärseldsläran: tanken om att människan inte själv genom sina gärningar kan påverka sin frälsning, utan blir frälst genom Kristi försoningsverk och Guds förlåtelse, nåd och trons gåva. Trots det önskade man sig i praktiken innerligt en lugn och bra död. Justus Jonas, som predikade på Luthers begravning 1546, framhävde att Luther förberett sig inför sin död under ett helt år och konstaterade att han (exemplariskt) i dödsögonblicket lämnat all sin oro i Jesus händer och inte varit rädd. Prästens betydelse under det mänskliga livets sista stunder minskade i vilket fall som helst avsevärt. Då prästen med sina sakrament tidigare varit något av ett instrument som bar fram frälsningen, var denna roll inte längre självklar. Samtidigt förväntades prästen fortfarande förmedla syndernas förlåtelse och förrätta den sista nattvarden och hade en central betydelse i att trösta både de döende och de anhöriga.

Hur tröstade man då döende och anhöriga när skärseldsläran hade förnekats och människans väg ledde mycket rakare till antingen fördömelse eller himlen? Ledde vägen fram till någondera genast efter döden? Enligt Luther lämnade själen kroppen i den timliga döden och själarna sov till den yttersta dagen (jfr 1 Thess. 4:13–17). Många präster påminde också åhörarna om att de döda skulle uppväckas först på den yttersta dagen. Samtidigt berättas det att Luther till exempel sagt till följet på sin dotter Magdalenas begravning: "Min sorg borde glädja er! Jag har sänt ett helgon till himlen, ja, ett levande helgon! [...] Jag fröjdar mig över att hon är där; hon plågas inte längre av köttets kval." (WA TR 5, nr 5494.)

Tanken om att människans själ for till Gud genast efter döden, även om kroppen uppstod först på den yttersta dagen, framgår också av den tidens begravningspredikningar. Ett exempel är lekmannateologen Katharina Schütz Zells (1498–1562) predikan som hon, avvikande från vad som var brukligt för den tidens kvinnor, höll vid sin bortgångna makes, pastor Matthias Zells grav: "Jag vet att han [min make] inte blivit dömd utan lever i Kristus och med Kristus och [nu] ser Hans härlighet [...]" (Schütz Zell 1999 [1548], 85). I praktiken förhöll sig prästerna – och uppenbarligen också många lekmannateologer – vanligen positiva till människans öde efter

döden när de tröstade sina församlingsmedlemmar. En praktisk orsak till detta var att förnekandet av skärselden annars kunde ha mött stort motstånd bland folket, som inte längre hade möjlighet att påverka sitt eget eller sina käras öde genom försoningsgärningar. Allmänt sett måste man under reformationen ofta i praktiken kompromissa på olika sätt mellan de nya teologiska betoningarna och folkets djupt rotade fromhet.

På den tiden betraktades en plötslig död eller självmord som ett fasansfullt öde, eftersom människan då inte haft möjlighet att förbereda sig inför sin död på behörigt sätt. Samtidigt fanns det inte heller tid eller möjlighet till performanser vid dödsbädden då farsoterna härjade och skördade folk i stora skaror. I stället för att jordfästas på behörigt sätt kastades ibland kropparna i gemensamma gravar. Den plötsliga döden anknöt ofta till spökhistorier, där de döda som blivit kvar för att vandra på jorden ofredade de levande. Självmord var en straffbar gärning under reformationen och sågs som ett tecken på djävulens verk i människan. Det tänkesättet levde vidare åtminstone fram till 1700-talet. De som begått självmord kunde också stigmatiseras via begravningsritualerna: de begravdes inte i vigd jord och de kunde till exempel begravas med ansiktet nedåt, så att de inte skulle kunna stå upp på uppståndelsens dag.

Prästerna tenderade dock också att tolka självmordssituationer på bästa sätt. Det framgår av fallet med änkan Margarethe (efternamn okänt), där Luther var pastoral tröstare. Trösbrevet som Luther skrev till änkan efter mannens död handlar tydligt om mannens självmord. Luther skrev:

Du bör framför allt söka tröst i vetskapen om att segern i den hårda kamp som din make utkämpade till sist hemfördes av Kristus och din make dog i det rätta sinnestillståndet, i kristlig förtröstan på Vår Herre. [...] Att din make åsamkade sig själv skador kan bero på att djävulen, som har makt över våra kroppsdelar, har styrt din makes hand, till och med mot din makes vilja. Ty om din make hade handlat av egen fri vilja skulle han säkerligen inte ha blivit sig själv igen och bekänt sig till Kristus så som han gjorde. Hur ofta skadar inte djävulen armar, halsar, ryggar och alla slags kroppsdelar! Han kan mot vår vilja vara herre över vår kropp och våra kroppsdelar. (WA BR 4, nr 1366)

Även om Luther var säker på att djävulen fått Margarethes man att ta livet av sig betonade han i sitt trösbrev framför allt hoppets synvinkel. Det viktigaste enligt Luther var att den avlidna mannen innan han dött trots allt uppnått det rättfärdiga, kristna sinnestillståndet och gett sig själv åt Kristus. Brevet reflekterar Luthers typiska sätt att bemöta i synnerhet kvinnors lidande på ett förståelsefullt och konstruktivt sätt samt med betoning på hopp och tröst. Mäns lidande behandlade Luther på lite annat sätt, med betoning på mannens förmåga och plikt att klara av sorger och svårigheter. En sådan pastoral tröst speglar också tydligt den tidens könsuppdelade förväntningar och normer, även om målet var detsamma för alla som tröstades: att få dem övertygade om Guds allsmäktighet, goda vilja och kärlek till människorna och om den kristnas skyldighet att förlita sig på Gud och Guds planer.

Jesus kommer, eller kommer han?

För människor under reformationen var livets osäkerhet på många sätt en del av det dagliga livet. Även döden var en del av vardagen och man skulle hela tiden rusta sig för att möta den. Frågan om livet efter döden var alltså relevant i människors tankar på ett sätt som dagens finländska lutheraner kan ha svårt att förstå. Frälsningen garanterade att livet fortsatte även efter döden och utlovade en bättre framtid bortom här och nu. Det var räkningskapens timma då de jordiska oförrätterna gjordes upp, så även i den meningen kunde tanken om livet efter döden vara tröstande.

I vår egen tid lever vi däremot ofta med föreställningen att vi är allsmäktiga. Människor lever längre och är friskare än någonsin. De rika låter frysa ned sig så att de när tekniken eventuellt avancerar tillräckligt långt kan fortsätta sina liv, och i de vildaste prognoserna förutspås att kommande generationer får leva i hundratals år. Även om dessa exempel är extrema står det klart att människan som i allt högre grad själv producerar sin välfärd i vardagen inte har behov av att försäkra sig om sin eventuella frälsning på samma sätt som sina föregångare. Livet efter döden har alltså för oss inte varit en lika brännande fråga som för tidigare generationer.

Duon PMMP, Paula Vesala och Mira Luoti, sjöng 2012 i sin låt "Jeesus ei tule oletko valmis":

*Jeesus ei tule oletko valmis
Jeesus ei tule oletko valmis
Ennen ilmestyskirjaa on ostos-tv
Brändityöryhmä, CV*

(Fri översättning:

*Jesus kommer inte är du redo
Jesus kommer inte är du redo
Före uppenbarelsboken kommer shoppingkanalen
Varumärkesarbetsgruppen, CV)*

Låten berättar något väsentligt om den västerländska människans verklighet på 2000-talet, som präglas av livet här och nu. Den mänskliga allsmäktigheten, som vi till stora delar bygger våra liv på, är ändå en illusion. Det har under den senaste tiden framför allt covid-19-pandemin visat. Tidningen Kotimaa rapporterade i mars 2021 att covid-19-pandemin minskat utträdena ur kyrkan så att antalet personer som lämnade kyrkan i oktober–mars (2020–2021) var 20 procent lägre än antalet under samma period ett år tidigare. En orsak till fenomenet har ansetts vara att människor kanske under undantagstiden snarare vänt blicken mot mer brännande frågor än funderat över att lämna kyrkan.

Jag vill dock påstå att detta fenomen är nära förknippat med existentiella funderingar och därmed väsentligen också med frågan om frälsning. Det har framgått av många både finländska och internationella forskningsprojekt att coronatiden har fördjupat den existentiella krisen. Av de finländska forskarna har särskilt Suvi-Maria Saarelainen lyft fram att den existentiella krisen mer än andra drabbat de yngre generationerna, eftersom pandemin har isolerat dem från jämnåriga och avsevärt ökat insikten om ens egen och andras sårbarhet och dödlighet. Dessa generationer är just de som i genomsnitt allra mest sannolikt lämnar kyrkan.

Särskilt i ljuset av coronakrisen förefaller det alltså som att de grundläggande existentiella frågorna åtminstone kring död, delaktighet och utanförskap eller meningslöshet när allt kommer omkring förenar människor genom tiderna. I synnerhet när man ifrågasätter föreställningen om sin

egen allsmäktighet uppkommer ett behov av att söka efter livets mening och meningsfullhet på annat håll. Jag vågar påstå att den mekanismen är rätt så typisk för människan oberoende av tid och kontext. Även om villkoren för det mänskliga livet ständigt förändras är det mänskliga i sig tämligen lika under olika tider. På grund av att viljan att lämna kyrkan har minskat förefaller de kristna kyrkorna fortfarande kunna erbjuda relevanta synvinklar för människors frågor i vår tid. Kyrkans verksamhet för att bemöta människors nöd och lidande, något kyrkan fått särskilt tack för under kristider, är enligt min åsikt synnerligen relevant också ur frälsningens synvinkel. Vi kan inte vara vår egen kristus, men vi kan vara det ömsesidigt för varandra och för skapelsen.

Martin Luther skrev till lekmannateologen Katharina Schütz Zell som avslutning i ett brev 1524: "Jag önskar Dig allt gott, nåd och styrka, så att Du kan bevara dessa [känslor] med tacksamhet ända tills vi alla återser varandra och gläds däröver, så som Gud vill." Godhet och nåd behöver förkunnas även i dag genom ord och särskilt genom gärningar, samtidigt som vi påminner oss om att allt mänskligt liv slutligen vilar i andra händer än våra. På så sätt kan frälsningen bryta in i den mänskliga verkligheten redan här och nu och kanske också vara relevant för människor i förhållande till livet efter döden.

Frågor att diskutera

- Vilka ritualer kring döden är i vår tid viktiga för den döende och de anhöriga? Vilken historisk förändring ser du att har skett sedan reformationen?
- Vilka ritualer är numera väsentliga i människans livscykel och hur tycker du de anknyter till existentiella frågor?
- Tycker du det finns en gemensam nämnare mellan uppfattningarna om frälsning i vår egen tid och under reformationen?

Källor och litteratur

- Ebeling, Gerhard (1997). *Luthers Seelsorge an seinen Briefen dargestellt*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Hunter, Elizabeth K. (2013). "Between the Bridge and the Brook": Suicide and Salvation in England, c.1550–1650. *Reformation & Renaissance Review* 15:3, 237–257.
- Hytönen, Maarit, toim. (2021). *Kasteen polulla: Kasteen ja kummiuden teologisia kehityslinjoja*. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus.
- Karant-Nunn, Susan (2010). *The Reformation of Feeling: Shaping the Religious Emotions in Early Modern Germany*. Oxford: Oxford University Press.
- Karant-Nunn, Susan (2017). *The Personal Luther: Essays on the Reformer from a Cultural Historical Perspective*. Leiden: Brill.
- Ketola, Kimmo (2020). Spektret av religiösa identiteter och föreställningar breddas. *Religion till vardags och fest: Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2016–2019*. Hanna Salomäki et al. Kyrkans forskningscentrals publikationer 135. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral, 67–89.
- Kolb, Robert & Dingel, Irene & Batka, L'ubomír, ed. (2014). *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*. Oxford: Oxford University Press.
- Luther, Martin (1958–1959). *Valitut teokset I–II*. Helsinki: WSOY.
- Matheson, Peter, ed. (2010). *Reformation Christianity*. Minneapolis: Fortress Press.
- McGuire, Meredith (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- McKee, Elsie Anne (2006). *Church Mother: The Writings of a Protestant Reformer in Sixteenth-Century Germany*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Mikkola, Sini (2019). *Rakkaat sisaret, riehaantuneet rouvat: Martin Lutherin naiset*. Helsinki: Kirjapaja.
- Mitä tarkoittaa pelastuminen? (2012) Paneelikeskustelu Suomen ekumeenisen neuvoston uskontoteologisessa seminaarissa "Jumala ei ole kaukana yhdestäkään meistä" 2.12.2012. *Suomen ekumeenisen neuvoston verkkosivut*. https://www.ekumenia.fi/sen_toimii/opillinen_vuorovaikutus/jumala_ei_ole_kaukana_yhdestakaan_meista_-_uskontoteologista_pohdintaa_2122011/mita_tarkoittaa_pelastuminen (läst 10.11.2021).

- Orsi, Robert (2010). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Schütz Zell, Katharina (1999). Klag und ermahnung Catharina Zellin zum volk bey dem grab m: Matheus Zellen pfarer zum münster zu Straßburg/ deß frommen mannß/ bey und über seinen todten leib. den 11. January 1548. *Katharina Schütz Zell: The Writings, A Critical Edition*. Ed. Elsie Anne McKee. Volume II. Leiden: Brill, 70–94.
- Seppälä, Olli (2021). Eroakirkosta.fi: Korona-aika vähensi kirkosta eroamista noin 20 prosenttia. *Kotimaa* 6.4.2021. <https://www.kotimaa.fi/artikkeli/eroakirkosta-fi-korona-aika-vahensi-kirkosta-eroamista-noin-20-prosenttia/> (läst 5.10.2021).
- Salomäki, Hanna et al. (2020). *Religion till vardags och fest: Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2016–2019*. Kyrkans forskningscentrals publikationer 135. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral.
- Vuola, Elina, toim. (2020). *Eletty uskonto: Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- WA. D. *Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar 1883–.
- WA BR. D. *Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel. Weimar 1930–.
- WA TR. D. *Martin Luther's Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden. Weimar 1912–.
- Yalom, Irvin (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: Basic Books.



Frälsning i vår tid – en fråga om mening

Elina Hellqvist

Jag inleder ofta konfirmandundervisningens lektioner om Gud med en kort anekdot från Douglas Adams roman *Liftarens guide till galaxen*. Denna mångbottnade berättelse utkom först som ett hörspel, men har senare blivit både film och tv-serie. I en av berättelsens viktigaste intriger undersöker man livets mening eller "svaret på den fundamentala frågan om livet, universum och allt annat sådant". För ändamålet byggdes en superdator, Deep Thought (Djup tanke). Efter att ha räknat i miljontals år kom datorn fram till svaret 42. Tyvärr dröjde det så länge att få fram svaret att den ursprungliga frågan redan hunnit glömmas bort. Alltså behövdes det ännu en superdator som visade sig vara jorden. Jorden hann dock förstöras fem minuter innan svaret blev klart, vilket innebär att den ursprungliga frågan ännu förblivit olöst. Konfirmanderna får därefter i uppgift att fundera över vilken som är deras stora livsfråga och som vi tillsammans kan reflektera över inför Guds ansikte.

När vi funderar på vad frälsningen betyder för oss idag ställs vi inför samma utmaning som i romanen jag nämnde. Om den kristna tron säger att svaret på frågan är Jesus Kristus, så vad är då frågan vi ska svara på? Den här artikelns grundläggande argument är att en sådan gemensamt formulerad fråga inte längre står att finna i det postmoderna – eller som sociologen Zygmunt Bauman säger, i den "flytande moderniteten". Den postmoderna individualismen har gjort att frågan om livets meningsfullhet idag är mera en individuell fråga än en gemensam fråga. Det andra påståendet är att människors grundläggande frågor mera gäller längtan

efter meningsfullhet här i livet än ett sökande efter en evig frälsning. Ett meningsfullt liv och sökandet efter evig frälsning behöver dock inte ses som varandras motsats, utan snarare som att de kompletterar varandra. Även om evangeliets kärnbudskap enligt kyrkornas traditionella tolkning är evigt liv genom Jesus Kristus kan trons övriga dimensioner erbjuda också dem som söker livets mening här och nu en djup meningsfullhet.

Den postmoderna människans stora frågor

Filosofen Frank Martela gör skillnad mellan mening och meningsfullhet. Enligt Martela är det väsentligare att söka meningsfullhet. Att reflektera kring livets mening blir nämligen lätt "metafysiskt ordklyveri som fjärmat sig från vardagen". Martela anser att det inte nödvändigtvis finns något förnuftigt svar på frågan om livets mening, utan att livet är ett slumpmässigt resultat av evolutionära processer. Martelas eget svar på frågan om livets mening är lika kompakt som i Adams roman. Livets mening är att göra saker som är meningsfulla för en själv, så att man gör sig själv meningsfull för andra.

Redaktören Petra Lehto diskuterar livets mening i en artikel i e-tidningen *Evermind* delvis inspirerad av Martela. Lehto menar att människans stora frågor kan komprimeras i tre frågeställningar. Hur kan vi leva ett meningsfullt liv? Hur kan vi hitta tillbaka till vår egen kärna? Hur kan vi lära oss att ge och ta emot kärlek? *Evermind* är ett bra exempel på en publikation som lyfter fram olika perspektiv på psykets och kroppens holistiska välbefinnande och på andlig tillväxt genom att popularisera humanvetenskaperna.

Trots att det postmoderna samhället kännetecknas av fragmentering finner vi i dessa två författares tankar några drag som är typiska för dagens sökande efter meningsfullhet. De närmar sig frågan om meningsfullhet från ett individuellt perspektiv, från de djupaste skikten i jaget och identiteten. Här finner vi viktiga värderingar som autenticitet, ett holistiskt perspektiv och ömsesidighet. Vi ska undersöka dessa dimensioner närmare. Först finns det ändå skäl att ge en allmän beskrivning av hur vår tids andliga sökande ser ut.

Andlig men inte religiös

Filosofen Charles Taylor beskriver i sitt verk *Secular Age* typiska förändringar i vår tids världsåskådning, som allt sedan 1960-talet har kännetecknats av en ökad utåtriktad öppenhet, vilket märks till exempel i den katolska kyrkans ökade öppenhet ända sedan Andra Vatikankonciliet. Människors identiteter har blivit allt mera mångskiftande. Den normativa länken mellan en specifik religiös identitet, lojalitet till teologiska påståenden och utövande av en viss sorts religiositet har brutits. Enligt Taylor kommer kyrkorna som institutioner och andra religiösa samfund inte att försvinna helt. De behövs för det kollektiva minnet och som tillflyktsorter till exempel under katastrofer.

Enhetskyrkans (*Christendom*) tid är ohjälpligt förbi, vilket Taylor definierar som den första sekulariserade perioden. Religionen försvinner dock ingenstans från det offentliga rummet. Ett enda religiöst samfund talar inte längre med majoritetens röst, vilket ger mera utrymme för människor att uttrycka sig utifrån sin egen identitet. I vissa fall grundar sig den identiteten på en kristen tro, utifrån vilken människan deltar i diskussionen. Vi behöver notera att röster med religiös övertygelse bara är en i mängden av röster.

Taylor uppfattar den kristna tron som en världsåskådning där man ofta närmar sig tron utifrån trons innehåll och påståenden som "Gud är Treenig" eller "Kristus har uppstått från de döda". Kristendomen har alltid definierat sig själv utifrån trosbekännelserna. I Taylors definition utmärks den andra sekulära tiden av den kristna trons tillbakagång i och med att betydelsen av dessa påståenden minskar. I bakgrunden finns framväxten av andra, från naturvetenskapen härledda, rationalistiska påståenden, som har ersatt den kristna trons sanningsanspråk.

Taylor menar att inte heller detta ger en tillräckligt klar uppfattning om religiositetens natur. Därför definierar Taylor den sekulära tiden på ännu ett tredje sätt. Han närmar sig frågan ur tre olika perspektiv: trons förutsättningar, erfarenheten och sökandet. Vår tids människa söker enligt Taylor balans mellan två punkter. Å ena sidan försöker vi leva enligt principerna för vår egen världsåskådning. Å andra sidan är vi medvetna om att detta endast är en möjlig åskådning bland många andra. Vi behöver alltså lära oss att leva tillsammans med andra åskådningar.

Förändringarna i den finländska religiositeten har varit föremål för empirisk forskning. De beskrivs bland annat i Kyrkans fyraårsberättelse.

Individualitet och jämställdhet får ökad betydelse i finländarnas värderingar. Vänner och fritid lyfts fram, medan arbetets betydelse har minskat. Familjen är fortfarande viktig för finländarna, men familjevärderingarna har förändrats radikalt. I parrelationerna betonas jämställdhet och möjlighet till självförverkligande. Förändringar i värderingarna avspeglar sig också på religiositeten. Jämställdheten mellan könen har blivit allt viktigare och det leder till att människor antingen närmar sig eller fjärrar sig från den religiösa identiteten.

Kulturkristendomen håller på att vittra sönder i Finland, särskilt bland de yngre. Kulturkristendom innebär att man uppskattar och har anknytning till den kristna traditionen, trots att man inte nödvändigtvis tror på alla kristna dogmer. På motsvarande sätt stärks det humanistiska och agnostiska sökandet och religionslösheten. För sökare är det kännetecknande med ett humanistiskt och liberalt förhållande till religion och öppenhet för olika alternativa övertygelser. Statistiskt är de troendes (29 %), de kulturkristnas (34 %), de religionslösa (24 %) och sökarnas (22 %) andelar ganska lika stora och delvis överlappande.

Människor vill tillhöra ett religiöst samfund bara då det betyder något för dem personligen. Det här avspeglar sig i att antalet deltagare i olika gudstjänstgemenskaper ökar samtidigt som antalet besökare i de lutherska församlingarnas huvudgudstjänster på söndagarna minskar. Människor med en religiös identitet längtar efter en gemenskap samtidigt som det övriga samhället förhåller sig aningen mera negativt till religion än tidigare.

När den religiösa och åskådningsmässiga mångfalden ökar växer också behovet av religions- och åskådningsdialog. Samtidigt minskar den kristna traditionsförmedlingen i hemmen. Forskningen har visat att hemmets kristna fostran är en viktig orsak till att människor blir religiösa senare i livet.

Religiösa upplevelser och möjligheter att hjälpa har blivit en allt viktigare del av andligheten. Andlighetens erfarenhetsdimension söks inte längre i kyrkliga förrättningar, andaktsliv eller traditioner. I stället finner människor meningsfullhet i att röra sig i naturen, dra sig tillbaka i stillhet, meditera och hjälpa andra. Motivationen att hjälpa andra kommer av att man söker empati och rättvisa.

Många människors personliga andliga sökande finner byggstenar i den så kallade nyandligheten. Nyandlighet kännetecknas av ritualer, vanor och andliga övningar vars rötter ofta finns i religioner med asiatiska rötter, trots att en del numera endast är löst kopplade till ursprunget. Nyandliga

evenemang (till exempel *Minä olen* och *Hengen ja tiedon messut*) ger en bra bild av det nyandliga fältet.

Många inom kyrkan är beredda att ignorera denna typ av andligt sökande som "humbug" som man inte ska ge utrymme för i den kristna kyrkan. Det här är inte rätt lösning enligt mig. I stället borde kyrkan och kristna stanna upp och fundera på vilka behov nyandligheten svarar mot och vilken typ av andligt sökande den ger uttryck för. Varför hittar människor inte svaren på sina andliga frågor i evangeliet som vi kristna skulle önska, utan i den alternativa andligheten? Också många av kyrkans egna medlemmar och personer som betecknar sig som kristna bygger sin andlighet på sådant de finner inom nyandligheten. Många andliga yttringar från de österländska religionerna betraktades ännu på 1970-talet som motrörelser och alternativa rörelser, men idag hör till exempel yoga till den dominerande kulturen.

Begreppet "holistisk andlighet" kan sägas innehålla värderingar som att hjälpa sin nästa och att ta hand om sin hälsa och skapelsen. Bakom sökandet efter en holistisk andlighet har jag identifierat åtminstone följande behov. För det första är det många som längtar efter trygghet och beskydd och önskar sig det goda. Denna längtan kan kanaliseras till tron på änglar, som visserligen också är en del av den kristna tron. Ett annat behov som också ligger nära den kristna traditionen är längtan efter stillhet och lugn, meditation både som andliga och kroppsliga övningar. Vidare är det många som längtar efter ett mera holistiskt förhållningssätt där fysiska och andliga behov inte är skilda från varandra. Ett tredje viktigt behov är att bli accepterad som den man är och längtan efter en annan människas närhet. Svar på denna längtan försöker man hitta till exempel genom olika alternativa behandlingsmetoder. För det fjärde är det många som söker balans i sitt liv och mellan livets alla krav.

Vi behöver alltså också i kyrkan se med förståelse på det andliga sökandet och hur det yttrar sig. För många människor är det viktigt att aktivt sköta sin andlighet och spiritualitet. Tro och andlighet är inte bara en inre företeelse, utan något som berör människan som helhet, något som syns och känns i vardagen. Religiositeten i dagens Finland har många ansikten som avspeglar sig i sökande efter allmänt välbefinnande, självförverkligande och andliga upplevelser. Dessa element finns både på den breda nyandliga arenan och i den kristna traditionen.

Ännu krävs det mycket arbete innan vi kan börja dra nytta av och kontextualisera vår rika kristna tradition i det västerländska samhället, även om det redan skett en del öppningar. Ett lyckat exempel på detta är tyst, meditativ yoga där kristen bön förenas med smidiga rörelser som har sitt ursprung i yoga. Ett annat bra exempel är Helsingfors finska församlingars projekt *Hiljainen tila*, i vilket man framgångsrikt har hittat anknytningspunkter mellan andligt sökande och kristen mystik. Hittills har den här typen av verksamhet nått endast en liten grupp. Samtidigt minskar både församlingsmedlemmarnas deltagande i församlingarnas etablerade verksamhet och hemmets kristna fostran. Utmaningen är att hitta platser och skapa tillfällen där människor på ett naturligt sätt skulle möta det kristna budskapet och spiritualiteten. Det finns visserligen olika former av kristen spiritualitet och praxis, men många behöver hjälp för att hitta dem. Här finns det att göra för alla präster.

Individens frälsning

Vi återvänder ännu till filosofen Charles Taylors analys av vår tid. Enligt Taylor består det moderna samhället av olika kulturer och subkulturer. I de flesta subkulturer utgår man från religionslöshet (unbelief). Det har också skett en glidning från "det naiva" till "det reflekterande" samhället. Taylor menar att var och en medvetet väljer vilka bitar som ska få bli en del av identiteten. Detta gäller både trosföreställningar och erfarenheter. Den andra stora förändringen gäller livets mening som Taylor kallar "livets fullhet" (fullness). Livets fullhet hittas inte längre utanför människan utan i människans inre.

Den religiösa tron skiljer sig enligt Taylor från det rådande etoset i samhället genom två skilda yttringar. För det första hänför sig den religiösa tron till den yttre transcendensen, enligt den kristna tron en treenig Gud. För det andra är målet för den religiösa tron transformation, förändring, som strävar efter mer än individuell utveckling. Den gemensamma nämnaren för olika nyandliga rörelser är fokuseringen på det individen upplever vara viktigt och på ett sökande efter det bästa livet, vilket enligt Taylor inte nödvändigtvis syftar till någon förändring utanför en själv. Å andra sidan betonar den andliga sökaren sådana värderingar som att hjälpa andra

och värna om skapelsen. Det som skiljer religiös tro från det etos Taylor beskriver kan märkas i skillnaden mellan å ena sidan det som ges utifrån och å andra sidan inre viktiga erfarenheter. Som tidigare konstaterats är det i en postsekulär tid viktigt för bägge dimensionerna att beakta individualitet och individens egna val, eftersom de utgör byggstenar för identiteten.

Utövandet av en personlig tro och sökande efter frälsning är i sig ett arv från den lutherska reformationen. Till reformationens arv hör idealet om att var och en själv ska kunna läsa Bibeln på sitt eget språk och dra egna slutsatser av det man läst. Under pietismens tid och fram till idag har man betonat den personliga gudsrelationen och det personliga andaktslivet. Till pietismen hörde hängiven strävan, erfarenhetsbaserad tro och kritik mot överdriven lärdom, kyrklig hierarki och gudstjänstlivets yttre former. Längtan efter en personlig religiositet är alltså en del av vår egen tradition.

När vi beskriver pietismens historiska särdrag och samtidigt tar del av resultaten från kyrkans fyraårsberättelse märker vi både intressanta skillnader och likheter. Individualism och institutionskritik hör till vår tids fenomen och märks i att många inte vill ta emot tron som ett färdigt paket givet ovanifrån, utan söker en personlig väg. Också här är det skäl att undvika att stämpla något som rätt eller fel, utan i stället sträva efter att erbjuda byggstenar för människors tro och en plattform också för att uttrycka en spirande tro.

En vattendelare när vi undersöker vårt tids kristna tro är synen på det vi brukar kalla socialetiska frågor. Ska vi som kristna utifrån vår tro ta ansvar, och i så fall i hur stor utsträckning, för klimatförändringen, jämställdhet och jämlikhet eller en växande rasism? Under kristendomens olika tidsperioder har det funnits olika uppfattningar om hur man ska förhålla sig till samtidsens samhällsliga utmaningar och förkunnandet av den eviga frälsningen. Den här frågan delar också åsikterna kraftigt inom kyrkan idag.

En intressant observation i fyraårsberättelsen är att unga kvinnor fjärrmar sig från kyrkan och en viktig faktor är just de socialetiska frågorna. Jämställdhet och människorättsfrågor är för unga kvinnor omistliga värden som de väljer sin tillhörighet utifrån. Unga mäns religiositet har däremot förstärkts.

I den moderna ekumeniska rörelsen och den missiologiska diskussionen har frälsningen varit starkt förknippad med att hantera den här världens orättvisor. Ett bra exempel är Kyrkornas världsråds missionsdokument *Tillsammans för livet*, där det bland annat konstateras:

Jesus Kristus relaterar till och omfamnar de mest marginaliserade i samhället, för att konfrontera och förvandla allt det som förnekar livet. Detta inbegriper kulturer och system som genererar och upprätthåller omfattande fattigdom, diskriminering och avhumanisering, och som utnyttjar eller förstör människor och jorden. Mission från marginalerna kräver en förståelse för det komplexa i maktförhållanden, globala system och strukturer och lokala kontextuella förhållanden (Tillsammans för livet, 37 §).

Den kristna tron bör synas i vardagen och i den samhällspolitiska diskussionen för att upplevas som relevant. Till frälsningen hör alltså en stark betoning av rättvisefrågor här och nu.

Sökandet efter det som är autentiskt

I Charles Taylors begreppsapalett finns också uttrycket "autenticitetens etik". Enligt Taylor hör strävan efter hälsa nära ihop med det andliga sökandet i vår tid. I bakgrunden finns en holistisk människosyn, där människans andliga och fysiska delar inte kan skiljas från varandra.

Som vi konstaterat behöver varje individ finna sin egen väg till ett holistiskt liv och till andligheten. Det är individen och den individuella upplevelsen som står i centrum. Än en gång finns det skäl att undvika polarisering, något som lätt uppstår mellan religiösa auktoriteter och institutioner å ena sidan och det ovan beskrivna andliga sökandet å den andra. Kravet på autenticitet och längtan efter individualitet är inte detsamma som själviskhet, utan kan ses som ett första steg mot ett djupt engagemang för den valda vägen. Människors prioritering av personliga behov och självförverkligande hör till den alternativa andligheten, men innebär inte att de har en mera individualistisk värdegrund än andra. Till det individuella meningssökandet och engagemanget hör ofta krav på samhällelig rättvisa och likvärdigt bemötande av alla människor.

Till sökandet efter autenticitet hör också längtan efter dialog och likvärdighet, vilket kommer till uttryck i att man ifrågasätter auktoriteter och färdiga svar. För andligheten innebär detta att färdiga svar som kommer

uppfifrån oftast inte upplevs som autentiska. För präster, som uppfattas som företrädare för en religiös institution, är detta en stor utmaning. Vi måste lära oss att byta rollen som lärare och auktoriteter till att bli medvandrare och lyssnare.

Utmaningar för kyrkan och den kristna tron

I arbetsgruppsrapporten *I alla riktningar – kyrkans mission i dag* har man skissat upp en bild av de viktigaste förändringarna för Evangelisk-luthersk kyrkan i Finland. Sekulariseringen fortsätter, den alternativa andligheten växer och den religiösa mångfalden tilltar hela tiden. Den finländska kontexten är inte homogen utan innehåller många olika kontexter. Invandringen har förstärkt det mångreligiösa och mångkulturella i Finland, men vid sidan av detta lever också traditionella minoritetskulturer. Skillnaderna mellan stad och landsbygd är stora och de märks också på det religiösa fältet. Fortfarande skiljer sig huvudstadsregionen på ett betydande sätt från resten av Finland. Vid sidan av majoritetskulturen lever också olika minoritetskulturer. Också skillnaderna mellan välbärgade och marginaliserade har vuxit. Många som har det bra känner inte till de mindre bemedlades vardag och utmaningar. Kyrkan kan därför inte heller närma sig alla med samma budskap. All teologi och förkunnelse måste alltså vara kontextuell och ta hänsyn till den omkringliggande verkligheten och vara beredd på samtal och möte. Detsamma krävs av enskilda kristna. Också vanliga troende hamnar allt oftare att ange skäl för sin tro, både för sig själv och andra. De måste förklara varför de är kristna och medlemmar i kyrkan och hur det kristna engagemanget märks i deras liv. I det här samtalet behöver den enskilda medlemmen prästens stöd.

I denna verklighet har kyrkan och församlingarna två alternativ. Det första alternativet är att förstärka sin minoritetsidentitet och börja skilja sig från världen runtomkring. Det leder till att församlingen eller gruppen blir en gemenskap för människor med en tydligt gemensam identitet. Det andra alternativet är att öppna dörrarna ännu vidare, välkomna sökare och samtidigt aktualisera evangeliet med starkt självförtroende. Det här

förutsätter att man har beredskap till dialog och interaktion och accepterar att det finns en inre mångfald. Kyrkans nuvarande strategi *Öppna dörrar* leder till det senare alternativet.

I en skiftande kontext hamnar kristna att allt oftare och mera medvetet motivera sin tro både för sig själva och andra och berätta varför de är kristna. Här räcker det inte alltid med att känna till fakta och ha kunskap om läran. Ofta frågas det efter hur den kristna tron fungerar i vardagslivet och hur den syns utåt. Vi utmanas här också av andra religioner och åskådningar som får en allt synligare plats i samhället.

Den kristna tron är ett möjligt val bland många andra världsåskådningar i vårt samhälle. Allt mera sällan är kristen tro något färdigt givet eller en övertygelse som människor får med sig hemifrån. Den postmoderna människan bygger sin identitet genom kontinuerliga val och utveckling. En beskrivande term för vår tid är sociologen Zygmunt Baumans begrepp "flytande modernitet" som jag tidigare hänvisade till. Typiskt för en flytande modernitet är att stabila och givna modeller saknas. Människan bygger hela livet sin identitet i korsdraget mellan olika val, beslut och krav. Religionsvetaren Teemu Taira har tillämpat Baumans tankegångar på religionen och talar om flytande religion när han beskriver förändringarna från en institutionaliserad religion till en individualiserad religion som förändras. Med valen följer också en risk att misslyckas. Tänk om jag hade handlat annorlunda, vore livet bättre då? Osäkerheten kring de val man gjort kännetecknar många människors liv.

Medvandrare på vägen

Till och med i kyrkoordningen definieras hur tron bör ta sig uttryck i kyrkans medlemmars liv. En medlem i kyrkan ska delta i gudstjänsten och även i övrigt använda sig av sakramenten och främja fullgörandet av församlingens uppgift. Dessutom ska han eller hon iaktta ett kristet leverne, ingå äktenskap på det sätt som föreskrivs, låta döpa sina barn och sörja för deras kristna fostran (5 §). Det här är en idealparagraf. Sist och slutligen lever inte många medlemmar så här. Inte heller leder det till sanktioner om man inte följer paragrafen till punkt och pricka. I kyrkans forskningscentralers statistik framkommer att färre än 6 procent av kyrkans medlemmar går

i gudstjänsten regelbundet dvs. mer än en gång i månaden. Ungefär en fjärdedel deltar en gång eller några gånger per år och en fjärdedel mindre än en gång om året. 44 procent har inte deltagit i någon gudstjänst alls under de senaste åren. Däremot ber hälften av kyrkans medlemmar en gång om året och 17 procent ber dagligen. Nästan lika många deltar i kristen eller annan meditation. Av finländarna utövar 11 procent yoga minst några gånger i månaden. Det här är dubbelt fler än de som deltar i gudstjänsterna.

Det traditionella sättet att vara kristen, att läsa Bibeln, delta i gudstjänsten och be, är ett mycket bra sätt att leva det kristna livet och uttrycka sin kristna tro. Tyvärr verkar det så att endast en liten del av kyrkans medlemmar attraheras av detta. Också den traditionella folkkyrkomodellen har vittrat sönder på många sätt. Det folkkyrkliga sättet att utöva sin tro innebär att man låter döpa sina barn, deltar i konfirmandundervisning och går i kyrkan vid jul, vigslar och begravningar. Den folkkyrkligt kristna identiteten är inte längre en självklarhet.

Förutom en traditionellt kristen livsstil och en folkkyrklig modell behöver vi alltså nya sätt att leva ett andligt liv. Jag vill kalla detta för att leva som medvandrare. Andliga sökare, de som längtar efter ett holistiskt välbefinnande och mening i livet, längtar efter någon som vill samtala och dela livet med dem. Det finns också ingredienser till detta i den kristna traditionen.

Utgångspunkten är den kristna tanken om att varje människa är skapad till Guds avbild. Varje människa hittar spår av Gud inom sig. De grundläggande värderingarna i medvandrarers kyrka är nästankärlek och gästfrihet. Allt gott i livet har vi fått som en gåva av Gud, en gåva att dela med andra. I medvandrarernas kyrka uppmuntras människor att finna sin egen kristna identitet samtidigt som de uppmuntras att med öppet sinne möta människor som tror annorlunda. Även om vägen är individuell och var och en måste hitta sin egen väg att gå, är målet ändå detsamma som tidigare, att lära känna Gud, att lära känna Kristus.

För att gruppen andliga sökare ska kunna uppleva att den kristna tron är meningsfull måste kyrkan kunna svara på frågor som rör utmaningarna med livet här och sökandet efter livets mening. Mänskliga rättigheter, miljöfrågor och orättvisor i samhället är inte sekundära frågor för den andliga identiteten, utan en väsentlig del av sökandet efter meningsfullhet. Vi kan inte heller skilja människans andlighet från hennes övriga välbefinnande, utan människan måste ses som en helhet.

Dagens andliga sökande märks i värden som autenticitet, socialt ansvar, dialog och holistiska värderingar. De här är på inget sätt främmande för den kristna tron utan kan återfinnas också i den kristna traditionen och Bibeln. Bilden här nedan strävar efter att åskådliggöra denna tanke. Kärnan i beskrivningen är den här artikelns grundtes, att den kristna tron både riktar sig mot evigheten och syns och hörs redan i denna värld. Ovanför finns många värderingar som är centrala för dagens sökare, såsom autenticitet, socialt ansvar, dialog och helhetssyn. Nedanför finns ett bibelställe som motsvarar de respektive värdena.

Frälsning och evigt liv bör inte ställas mot sökandet efter meningsfullhet för det jordiska livet, utan båda bör betraktas som dimensioner av den kristna tron. Då kan den kristna tron vara ett trovärdigt alternativ för människor som söker sin livsväg.



**Den kristna tron riktar sig mot evigheten men syns och hörs också i den här världen!
Då kan den vara ett trovärdigt alternativ för den sökande människan.**



Bibeln uppmanar kristna att vara redo att svara när någon frågar dem om deras tro: "Var alltid beredda att svara var och en som kräver besked om ert hopp. Men gör det ödmjukt och respektfullt i medvetande om er goda sak" (1 Petr. 3:15–16). Svar som förmedlas uppifrån och ner talar inte till sökarna, men det finns rum på vägen för likvärdiga medvandrare.

Frågor att diskutera

- Vilka är enligt dig de stora, grundläggande frågorna som dagens människor söker svar på? Hur märks dessa frågor i församlingarnas kärnverksamhet?
- Vad är en holistisk andlighet? Hur kommer den till uttryck i församlingarna liv?
- Hur knyts meningsfullhet och andlighet ihop i ditt eget liv?

Källor och litteratur

Adams, Douglas (1982) *Liftarens guide till galaxen*. Övers. Thomas Tidholm. B. Wahlströms.

Bauman, Zygmunt (2002). *Notkea moderni*. Suom. Jyrki Vainonen. Tampere: Vastapaino.

Hellqvist, Elina (2020). Toisen uskonnon pyhää kohtaamassa. *Henkisyttö ja mielenrauhaa: Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Toim. Elina Hellqvist & Jyri Komulainen. Helsinki: Gaudeamus, 169–198.

Hellqvist, Elina & Komulainen, Jyri, toim. (2020). *Henkisyttö ja mielenrauhaa: Aasian uskonnollisuus länsimaissa*. Helsinki: Gaudeamus.

I alla riktningar – kyrkans mission i dag (2018). Missiologisk kompetens och kunnande i kyrkans arbete. Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland 68. Helsingfors: Kyrkan och verksamheten, Kyrkostyrelsen.

Komulainen, Jyri (2022). "Jumala kaikessa, kaikki Jumalassa": uuden ekologisen spiritualiteetin jäljillä. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 291–322.

Kärkkäinen, Veli-Matti (2017). *Hope and Community*. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Co.

Lehto, Petra (2021). Mikä on elämän tarkoitus? Ihmisen kolme tärkeintä kysymystä. (11.8.2020, päivitetty 16.2.2021) *Tietoa mielestä: Evermind*. <https://www.evermind.fi/mika-on-elaman-tarkoitus-ihmisen-kolme-tarkeinta-kysymysta/> (läst 4.12.2021).

- Martela, Frank (2020). *Elämän tarkoitus: Suuntana merkityksellinen elämä*. Helsinki: Gummerus.
- Mäkinen, Aulikki, toim. (2021). *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Helsinki: Kirjapaja.
- Salminen, Veli-Matti & Huttunen, Niko, toim. (2022). *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus.
- Salomäki, Hanna (2022). Suomalaisten ikä- ja sukupuolierot uskonnollisuudessa 2000-luvulla. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 228–257.
- Salomäki, Hanna & Hytönen, Maarit & Ketola, Kimmo & Salminen, Veli-Matti & Sohlberg, Jussi (2020). *Religion till vardags och fest. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland åren 2016–2019*. Tammerfors: Kyrkans forskningscentral.
- Sohlberg, Jussi (2022). Uushenkisyyteen liittyvien näkemysten kannatus 2000-luvulla kyselytutkimusten valossa. *Spiritualiteetti 2020-luvun Suomessa*. Toim. Veli-Matti Salminen & Niko Huttunen. Suomen ev.-lut. kirkon tutkimusjulkaisuja 137. Helsinki: Kirkon tutkimus ja koulutus, 258–287.
- Taira, Teemu (2006). *Notkea Uskonto*. Turku: Eetos.
- Taylor, Charles (2007). *A Secular Age*. The Belknap Press 2007.
- Öppna dörrar (2020). Strategi för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fram till 2026. Helsingfors: Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.



Dopet i frälsningens tjänst

Kaisa Aitlahti

Kyrkans lära och tradition måste stå i kontinuerlig dialog med sin kontext för att vara till nytta i prästernas arbete och människornas vardag. Min artikel behandlar växelverkan mellan några läromässiga och kontextbundna aspekter av frälsningen och dopet. Jag hoppas att dessa tankar inbjuder till dialog och kan tjäna som grund för vidare arbete.

I min artikel diskuterar jag relationen mellan dop och frälsning. Jag behandlar frågan om att bli Guds barn och få ta del av frälsningen eller stå utanför den, dopets tyngdpunkter i relation till Jesus samt vad det är som de döpta förenas med eller separeras från i och med dopet.

Finns det frälsning utanför kyrkan?

En präst kallas till sjukhuset för att träffa en familj vars barn har dött bara några dagar gammalt. Barnet var inte döpt. Föräldrarna håller på att bryta ihop av sorg. Hur gick det så här? Är det här ens sant? Vad händer med barnet nu? Syskonen vet ännu inte om vad som hänt med bebisen. Vad ska man säga till dem? I ljuset av vilket teologiskt tänkande borde prästen bemöta familjen? Omfattas deras barn av frälsningen?

En sådan här situation är marginell. Den visar dock på något väsentligt i fråga om hur livet utmanar läran om dopet som ett villkor för frälsning.

I 200-talets Karthago skrev biskop Cyprianus de ord som det ofta hänvisas till när man funderar över huruvida frälsningen kan gälla andra än

döpta: *extra ecclesiam nulla salus*. Utanför den synliga kyrkan, med andra ord den grupp människor som genom ett rätt förrättat dop upptagits som medlemmar i kyrkan, finns ingen frälsning. Likväl finns det skäl att överväga huruvida denna fras som var riktad till novatianerna – schismatiker som hade orsakat en intern splittring inom kyrkan – kan användas gentemot vem som helst, inklusive dem som befinner sig utanför kyrkan och dopet. Var Cyprianus syfte snarare att få kyrkan att ställa sig bakom en gemensam lära än att fördöma andra?

Med hänvisning till Cyprianus kan vi konstatera att dop och medlemskap i kyrkan är en absolut förutsättning för frälsning. Läran har uppkommit som en enskild teologs svar på en kyrklig kontrovers, och den kan bra ha varit nödvändig för att kyrkan skulle kunna växa och stärkas. Nu finns det dock skäl att omvärdera betydelsen av *extra ecclesiam* -läran.

När vi kommer till tiden för reformationen är motsättningen mellan de olika trosinriktningarna centrerad kring rättfärdiggörelseläran. Hur kan man duga inför Gud, hur kan man bli frälst? I den *Augsburgska bekännelsens apologi* konstateras barndopet vara nödvändigt för att barnen ska bli delaktiga i löftet om frälsning. Eftersom frälsningen är till för alla ska också barnen få tillgång till dopet. Luther fortsätter: "Härav följer tydligt, att barnen böra döpas, ty frälsningen tillbjudes tillsammans med dopet."

"Om dopet lära de, att det är nödvändigt till saligheten," konstateras det i den *Augsburgska bekännelsen*. Utan dop finns det alltså ingen frälsning. Luther beskriver också vad som händer med de odöpta. Luthers uppfattning influerades av arvsyndsläran, om vilken det i den *Augsburgska bekännelsen* konstateras följande: "[...] att denna sjukdom eller arvsynd verkligen är synd, som medför fördömelse och bringar evig död även nu, åt dem, som icke födas på nytt genom dopet och den helige Ande." I Luthers lära om arvsyn-den kan man se rötter som sträcker sig tillbaka till kyrkofadern Augustinus.

Den svenska professorn Bengt Hägglund har undersökt såväl Augustinus som Luthers arvsyndslära. Syndafallet gäller alla människor ända sedan födelsen. Människan har förlorat sin frihet att vara god och underkastad arvsyn-den är hon tvingad till ondska. Hägglund beskriver Augustinus tanke: den ärvda skulden tas bort i dopet, men arvsyndens konkreta tillstånd, *concupiscentia*, kvarstår. Denna sinnliga längtan, begäret, lusten, dekadensen eller benägenheten att synda hänför sig i Augustinus texter ofta till sexualiteten, vilket har haft ett långtgående inflytande på den kristna människosynen och självförståelsen. Enligt Hägglund är den augustinska

filosofins syn på människan inte så mycket att hon är skapad till Guds avbild och likhet, utan människan betraktas som en varelse som står i ett skuldförhållande till Gud.

Samtidigt förlitar sig Augustinus inte enbart på dopets kraft i fråga om frälsningen. I sin bok om att undervisa nybörjare i kristendomen skriver han följande om domedagen: "Och inte bara de kommer att kastas ut, som befinner sig utanför kyrkan, utan också ogräs inom kyrkan, som nu bara mycket tålmodigt måste fördras ända tills den yttersta dagen. Då separeras ogräset och slängs i den eld det förtjänar." (fri översättning från finska *Kristinuskoa vasta-alkajille*.) Också som döpt kan man bli utkastad. Inte heller enligt Luthers *sola fide* -princip leder dopet i sig till frälsning utan tro, och tron är i sin tur Guds verk.

Hägglund konstaterar att både Augustinus och Luther trodde på predestination: vissa tar emot nåden och andra inte. Vissa är dömda till förtappelse. Predestinationen väcker frågan om Guds rättvisa och människans fria vilja samt om hur dopet sist och slutligen påverkar frälsningen. Är det redan förutbestämt vem som får det frälsande dopet och vem som lämnas utanför? Frälser Gud i vilket fall som helst vem han vill oavsett dopet? Kan en döpt gå miste om frälsningen genom att avsäga sig de löften som gavs i dopet?

Tanken på dopet som vägen till frälsning har tillskrivits Jesus. En mer väsentlig roll får ändå tron eller, när det gäller fördömsen, avsaknaden av tro. "Gå ut överallt i världen och förkunna evangeliet för hela skapelsen. Den som tror och blir döpt skall räddas, men den som inte tror skall bli dömd" (Mark. 16:16). I det senare citatet nämns inte dopet över huvud taget.

Reformationstidens tvist om frälsningen och dess Kristuscentrering förefaller ha kringsskurit tänkandet kring tro, frälsning och Guds närvaro. I läran fokuserade man på treenighetens andra person, döden på korset och återlösningen. Det världsliga och det andliga sågs som varandras motpoler. Under upplysningen låg fokus fortsättningsvis på den andra personen i gudomen. Miljöforskare Panu Pihkala konstaterar att lutherdomen under upplysningen försvarat sig mot kritiken från naturvetenskaperna genom att dra sig tillbaka från diskussionen om den påtagliga verkligheten för att avhandla andliga frågor. Med tiden uppkom inom det lutherska tänkandet en negativ inställning mot i synnerhet det kroppsliga, men också gentemot den övriga skapade verkligheten.

Bör prästen i exemplet ovan alltså med hänvisning till läran säga till familjen att ingen kan bli frälst utan dop? Det handlar om en pastoral

situation, där det finns anledning att vända blicken från kyrkans lära och fokusera på människans livssituation och nöd. Det lärofokuserade tänkandet ger dock ibland upphov till avsevärd friktion i själavårdande situationer. Vid själavårdande möten ger vi inte uttryck för att det inte skulle finnas någon frälsning utanför dopet och kyrkan, även om en sådan tankegång vore befogad läromässigt sett.

Många präster i vår kyrka skulle närma sig familjen i exemplet med en försäkran om att Guds ovillkorliga kärlek gäller deras barn. Frälsningen lämnas i "Herrens hand" och den tros tillhöra även en odöpt. Man hoppas att det åtminstone inte finns något absolut hinder för frälsning. Men kan prästen göra så och förlita sig på kyrkans lära eller är det enbart upp till prästens egen förhoppning? Har kyrkan en explicit ståndpunkt i frågan om vad avsaknaden av dop innebär och vilka följderna av att vara odöpt är? Katekesen, som utgör en sammanfattning av kyrkans lära, avgör inte frågan. Den beskriver dock dopets verkningar, som är syndernas förlåtelse, tro, övervinnelse av dödens makt och ett nytt liv – att människan blir frälst. I vår kyrkas katekes är det dock endast citatet från Luthers *Lilla katekes* som behandlar fördömsen. Här hänvisas till den avslutande delen av det citat ur Markusevangeliet som refererades till ovan, där dopet visserligen knyts till frälsningen, men endast den "som inte tror skall bli dömd" (Mark. 16:16). Det finns alltså skäl att titta på frågan huruvida det finns möjlighet till frälsning utanför kyrkan och dopet ur andra perspektiv.

Att bli ett Guds barn och den trinitariska skapelseteologins perspektiv

I en familj finns tre barn. Den ena makens äldre barn från ett tidigare äktenskap är inte döpt och inte heller föräldern själv. Den andra av makarna är döpt och likaså parets gemensamma barn.

Hur ska man se på relationerna mellan syskonen – gör dopet skillnad på dem på ett avgörande sätt, så att de befinner sig i olika ställning i

förhållande till Gud? Omfattas de alla av Guds omsorg? Vilka möjligheter till frälsning har de odöpta syskonen och den odöpta föräldern?

”Antingen erkänner vi att Gud finns i allt eller också förlorar vi möjligheten att se Honom någonstans,” skriver den amerikanske franciskanerfadern Richard Rohr. Är Gud närvarande i exemplet odöpta syskon och förälder? Om ja, vad innebär detta med tanke på frälsningen?

Frälsningsfrågan hör inte bara ihop med förlösningen, dopet och tron. Den hör också ihop med skapelsen och helgelsen – vår uppfattning om var Gud finns och hur han verkar i världen. Vilken betydelse har treenighetens första och tredje person för människans Gudsrelation, och hur uppkommer människans relation till Gud?

När man talar om Guds familj avgränsar man sig ofta till att avse skaran av döpta. Enligt den finska kyrkohandbokens andra förslag till doptal blir man i dopet Guds barn: *”Vanhempinensa lapseksi syntynyt ihminen syntyy kasteessa Pyhän Hengen voimalla uudestaan, nyt Jumalan lapseksi.”*³ I en av de texter som Paulus föreslog för dopet gör han en koppling mellan barnskapet hos Gud och dopet: ”Alla är ni nämligen genom tron Guds söner, i Kristus Jesus. Är ni döpta in i Kristus, har ni också iklätt er Kristus” (Gal. 3:26–27). Tanken på att det finns en koppling mellan barnskap hos Gud och dopet existerar dock ännu starkare i andra uttryck. Exempelvis konstaterar många dop- och fadderbevis att ”NN har i det heliga dopet upptagits som Guds barn och medlem i församlingen”.

Den trinitariska skapelseteologin påminner om en uppfattning som här-rör ur den kristna traditionen, enligt vilken man blir Guds barn redan vid skapelsen. När befrielse-teologen Leonardo Boff föreställer sig en ekologiskt hållbar spiritualitet, konstaterar han att skapelsen är den första platsen för Guds närvaro och att människan kommer först mycket senare. Enligt Boff fanns medvetenheten om Gud först i universum och inte förrän senare hos människan.

Den svenska pastorn Anna Karin Hammars doktorsavhandling *Skapel-sens mysterium, skapelsens sakrament* behandlar på ett förtjänstfullt sätt dopet och frälsningen i skärningspunkten mellan kyrkans tradition och

3 Fri översättning: ”En människa född som barn till sina föräldrar föds på nytt i dopet genom den heliga Andens kraft, nu till Guds barn.” Motsvarande text saknas i den svenska förrättningshandboken.

människornas liv. Hammars mål är att skapa en trovärdig dopteologi som inte är avvisande eller exkluderande utan respekterar åskådningsmångfalden. Ett motsatsförhållande av typen "Vi räddas, ni drabbas av fördömelser" är inte trovärdigt, anser Hammar, utan dopets teologi måste respektera dem med annan tro i deras tro och självförståelse.

I den trinitariska skapelseteologin förenar sig Gud på ett radikalt sätt med skapelsen. Enligt Hammar gör Guds närvaro hela den skapade verkligheten sakramental och helig. Den som döps knyts till en gemenskap där livet inte enbart tolkas som en gåva från Gud, utan också som en plats för Guds närvaro. Att ta emot Anden i dopet innebär att ta emot ett löfte: Gud bor i människan och människan i Gud.

Guds familj beskriver enligt Hammar hela den skapade mänskligheten, medan Kristi kyrka är skaran av döpta medlemmar i kyrkan. Enligt Hammar är det enligt Svenska kyrkans dopordning och dopliturgier rentav möjligt att tolka den gemenskap som man ansluts till i dopet som ett syskonskap utan gränser. Likaså kan alla vatten tolkas som välsignade i Jesus dop, som en plats för Guds närvaro. Docent Jyri Komulainen konstaterar att reformationen har fokuserat så starkt på ordets betydelse i dopet att exempelvis vattnets symboliska betydelse har underskattats. Vattnets minimala betydelse syns fortsättningsvis i det att vatten inte alls är framme eller används i kyrkohandbokens formulär för dopets högtid. Komulainen påminner dock om att Luther i det dopformulär som fogades till *Lilla katekesen* uppmanade till bön: "[...] vår Herre Jesus Kristus, har helgat och invigt Jordan och alla vatten till en salig syndaflod och ett rikligt avtvående av synden." Bönen ger uttryck för den treeniga Gudens verk i världen och dopet.

Lutherska kyrkan i Norge har efter teologiskt övervägande anpassat sitt dopformulär så att man inte längre talar om att bli Guds barn i samband med dopet. Däremot betonar man pånyttfödelsen i dopet. Om varje människa ses som Guds barn kan alla behandlas som jämlikar oavsett ett eventuellt dop. Den danska professorn i systematisk teologi Niels Henrik Gregersen ansluter sig till denna tankegång genom att i dopformuläret föreslå en formulering där Gud "tar emot oss som sina barn", i stället för att det konstateras att dopet gör människan till Guds barn.

Hammar påminner om att det i evangeliet om Jesus och barnen (Mark. 10:13–16) inte uppställs några villkor för vägen till gudsgemenskapen, för barnens människovärde eller för deras närhet till Guds rike. Texten bryter enligt Hammar mot kravet på att barnet ska döpas för att kunna få ta del

av gudsgemenskapen, och visar i stället att det i själva verket är de vuxna som måste bli som barnen och ta emot barnet för att kunna ta emot Gud. I dopet öppnar sig inte Guds rike för barnet, utan det är barnet som uppenbarar Guds rike för andra och binder samman skapelsen och frälsningen: både skapelsen och frälsningen sker här och nu.

Evangeliet om Jesus och barnen är enligt Hammar dock inte tillräckligt för att i dopet ge uttryck för hur pass dynamiskt skapelsen och frälsningen anknyter till varandra. Den heliga Anden är närvarande såväl i skapelsens, livets som dopets vatten. I dopet behövs dessutom ett språk som är öppet för mysterium, skönhet och glädje.

I de västliga kyrkornas dopteologi har tyngdpunkten förflyttats "from womb to tomb", från livmodern till graven. Hammar hänvisar till den tyska filologen Gabriele Winklers forskning i tidig armenisk och syrisk dopliturgi och deras traditionella influens på kyrkor i den östliga respektive västliga traditionen, och lyfter fram två olika tidiga tolkningsramar för dopet. Den första är den johanneiska tolkningen som betonar hågkomsten av Jesus dop samt en ny födelse i vatten och Ande (Joh. 3:5). Den andra, paulinska, tolkningen betonar i sin tur Jesus död och uppståndelse samt syndernas förlåtelse (Rom. 6:1–11).

Den johanneiska tolkningen innefattar en födelsemystik relaterad till Anden: de tidiga kristna har beskrivit dopet som en livets moder och livmoder. Treenighetens alla tre personer är lika viktiga och aktiva. I de västliga kyrkorna har denna tolkning fått stå tillbaka för den paulinska modellen, vars mystik härrör ur Jesu död. Tankegångarna som betonat arvsyndens makt har gjort sitt för att stärka denna tolkning med fokus på rening från synd.

Reningen från synd och från arvsyndens skuld förefaller enligt Hammar vara ett otillräckligt och ofta även olämpligt motiv för en trovärdig dopteologi. Enligt Hammar leder en dikotomi mellan skapelse och frälsning liksom även mellan det andliga och det jordiska, de döpta och de odöpta eller det maskulina och det feminina snarare till att den kristna tron förkastas än till en förståelse för den. Hammar föreslår inte att vi ska glömma bort någondera av den tidiga kyrkans teologiska tolkningar. Däremot föreslår hon att de texter som beskriver Jesus dop på nytt inkluderas i samband med dopet. Gällande relationen mellan skapelse och frälsning måste det konstateras att kopplingen inte är särskilt stark inom den lutherska tron. Trots detta ställs de inte mot varandra i den lutherska läran.

Kopplingen till Jesus dop är väsentlig också för författaren Rachel Held Evans (1982–2019), som på ett fräscht och livfullt sätt behandlade kristenheten i USA. Enligt henne visade dopet på och presenterade en verklighet där den döpta – först Jesus och senare andra – är oändligt älskad. I dopet ger Gud människan en ny identitet, adopterar på sätt och vis henne som sin egen. För Held Evans innebär den nya identiteten en förtröstan på att människan är oändligt älskad. Var och en som döps får tro på att Guds ord i samband med Jesus dop gäller just honom eller henne: ”Du är mitt älskade barn, du är min utvalde.” Held Evans ser inte dopet som att man förbinder sig till läran utan till livet:

Sakramentens handgripliga, påtagliga natur inbjuder mig att på nytt röra vid, lukta på, smaka på, höra och se Gud i vardagliga saker. De fick Gud att komma ut ur mitt huvud, i mina händer. De påminner mig om att syftet med den kristna tron inte är enbart att tro, utan syftet är att leva, dela, äta, tala och tillämpa den i andra människors närvaro.

Om alltså barnskapet hos Gud inte får sin start i dopet, kan den förändring som sker i dopet ses som uppkomsten av en ny identitet och mening. Komulainen gestaltar den nya identitet man tilldelas i dopet som rollen som Jesus lärjunge. Dop- och missionsbefallningen syftar på just det här. Jesus kallade människor att följa honom och leva i enlighet med vad han lärde. Enligt denna tolkning förändrar dopet inte så mycket relationen mellan människa och Gud som den döptas uppgift i världen – det som den döpta är kallad eller befriad till.

Dopets betydelse försvinner inte heller i Hammars trinitariska skapelse-teologi. I ljuset av den ses dopet som en kallelse att leva i gemenskap med Andens skapande kraft och inspiration. I den trinitariska skapelseteologin har man en bejakande syn på skapelsens och mänsklighetens samhörighet. Enligt Hammar är ett moraliskt hinder för dopet ofta upplevelsen av en kyrka som nog erkänner människans värde, men som trots detta inte är jämlik. Utmaningen i fråga om jämlikhet syns även i Finland. Som andra hinder för dopet nämner Hammar ett tänkesätt genom vilket kyrkan upprätthåller en skillnad mellan döpta och icke-döpta eller mellan Gud och människan. Det finns en avsevärd skillnad mellan Gud och människan. Trots detta är Gud inte frånvarande från människan utan lever i henne. Också mellan döpta och icke-döpta uppkommer verkligen någon slags skillnad. Frågan

är vilken betydelse den skillnaden har för människovärdet, gudsrelationen och frälsningen.

I den trinitariska skapelseteologin är det Gud som skapar, älskar och ger liv åt allt som existerar. På så sätt öppnar sig en dynamisk gudsbild, som inte frigör sig från materian men som inte heller visar sig enbart i den fysiska och jordiska verkligheten. Skapelsen och frälsningen sker i stunden, liksom de har skett redan tidigare och kommer att ske även framöver. Hammar talar om dopet som skapelsens mysterium och skapelsens sakrament. Samma benämning använder hon också för allt i tillvaron som är knutet till den treenige Guden.

När man överväger dop och att bli ett Guds barn kan man också ta hjälp av begreppet barnskap, som teologie doktor Eriikka Jankko har undersökt i sin doktorsavhandling. Barnskap är ett relationsbegrepp som inte existerar separat från en annan människa. Barnskapet förenar två människor i ett inbördes förhållande. Om det vill sig väl kan man erkänna barnet som sitt eget och individen kan bekänna sig som någons barn.

Jankos tanke kan tillämpas på dopteologin: om det vill sig väl genomförs dopet och där erkänner Gud människan som sitt barn, vilket denna alltid har varit, och människan bekänner sig som Guds barn – eller i fråga om barndop är det föräldrarna som erkänner att barnet också är Guds barn. Oavsett erkännande och bekännelse är var och en av oss någons barn – på samma sätt är människan oavsett dopet Guds barn.

Dopet och Guds frihet att verka

I familjen föds en önskad och efterlängtdad bebis. När farmor hör att man inte tänker låta döpa barnet får hon ångest och vill tala med en präst. Barnets far vill inte under några omständigheter att barnet ansluts som medlem i församlingen, trots att han själv varit aktiv i församlingen. Han har sett på nära håll hur oetiskt en av kyrkans anställda har agerat. Farmodern vill respektera familjens beslut även om det då inte blir på det sätt som hon har vant sig vid att se som det rätta. Bebisens fest är ömsint och känsloladdad. Gästerna ombeds komma med en önskan, en dikt eller en sång. Pappan håller ett tal där han berättar om de tunga åren av väntan och om den tacksamhet som han upptäckt

i och med bebisens födelse. Föräldrarna berättar vilka namn de valt för barnet. Faddrarna, barnen och de övriga gästerna sjunger och spelar, någon läser en dikt och någon annan förevisar en docka den gjort åt bebisen. Man beundrar bebisen som är iklädd en dopklänning som gått i arv i pappans släkt. Efteråt berättade farmodern lyckligt att festen varit en gemensam fest för dem alla och fylld av kärlek.

I sin forskning om lutherdomen i religionernas värld behandlar Komulainen en aspekt av Luthers missionstanke som är viktig med tanke på dopet. Enligt Komulainen förstod Luther nämligen att kristna genom sitt eget felaktiga beteende kan förhindra dem med en annan tro från att hitta Kristus. I exemplet ovan verkar det ha gått så, även om det i det här fallet inte uttryckligen är fråga om någon med en annan tro.

Att inte låta döpa sitt barn är oftast ett mycket medvetet beslut av föräldrar som vill förbli trogna sin världsbild och sitt levnadssätt, som ofta upplevs vara just kristna. I värderingarna betonas ofta jämlikhet och kärlek. En sådan barnets första fest som inte inkluderar ett dop kan vara en stärkande upplevelse. Lektor Helena Kauppila har forskat i dop och namngivningsceremonier ur ett känslomässigt perspektiv, med fokus på hur känslor upplevs och uttrycks. När man granskat de uttryck som använts om namngivningsceremonier i blogginlägg visar undersökningen att i synnerhet ett delat ansvar och gemensamt planerat program ökar den emotionella intensiteten. Även om det enligt Kauppila uttrycktes mer känslor av såväl omsorg och rädsla som kärlek och lättnad i samband med dopen än i samband med namngivningsceremonierna, kan det i själva planeringen av en fest utan färdigt etablerade ramar öppna sig en möjlighet till stark delaktighet och gemenskap.

Exemplet beskriver också den tacksamhet som föräldraskapet ofta medför. En del av föräldrarna upplever att det är omöjligt att sätta namn på föremålet för tacksamheten med de ord som används inom den kristna tron eller att det över huvud taget inte är viktigt att definiera föremålet för tacksamheten. Inom kyrkan finns det skäl att fundera över hur Gud beskrivs när vi talar om livets gåva, så att så många som möjligt kan känna igen orden och symbolerna som något som berör deras liv. Samtidigt måste man hitta sätt för att i dopet identifiera de beröringsytor som känns naturliga när man blir förälder.

Om Gud enbart förknippas med livet efter döden är dopet inte så lockande. Däremot kan tanken på att Gud inte är fjärrad från världen utan verkar i och påverkar mitt i den också göra dopet mer meningsfullt. Guds sätt att vara närvarande i världen beskrivs i den spirituella och trinitariska skapelseteologin ofta som panenteistiskt. På så sätt undviker man dikotomin mellan det världsliga och det andliga och likaså att Gud begränsas till att bara vara kopplad till någondera av dem. Enligt det panenteistiska synsättet bor och lever människan i Gud och Gud bor i människan, även om inte Gud kan begränsas till enbart det mänskliga. Gud bor i världen, även om han inte är detsamma som världen och han kan inte heller begränsas till den synliga världen: "Ty i honom är det vi lever, rör oss och är till" (Apg. 17:28). Hammar påminner om den ömsesidiga inhabitation som kyrkofader Gregorios av Nazianzos använde som en parallell till inkarnationen. Gud bor i denna värld och verkar i den, också i tomrummen och mörkret, på samma sätt som världen lever i Gud.

Dopet berör individen, en viss specifik människa. Enligt dopteologin, som betonar Jesus dop och nya liv, kan man i varje dop höra Guds röst: Du är min älskade. Du är min stora glädje. Hammar konstaterar att dopet manifesterar barnets unika livsgåva och unika uppdrag i världen: att vara Guds avbild och likhet. Dopet har kallats en särskild mötesplats mellan Gud och världen, som ger skepnad åt både Guds och människans kärlek och glädje. Samtidigt är Gud enligt den trinitariska skapelseteologin närvarande i människan redan före dopet, ända sedan skapelsen.

Rohr lyfter fram en öppen och inkluderande text, inte bara i relation till barnskapet hos Gud utan också i fråga om frälsningen: "Jesus skulle dö för folket, och inte bara för folket utan också för att Guds skingrade barn skulle samlas och bli till ett". (Joh. 11:52). Man kan fråga sig om inte dopet i den kristna traditionen betonas för mycket på bekostnad av Andens frihet. Är Anden underkastad dopet? Kan dopet begränsa Andens fria rörelse?

Gud är inte bunden av dopet, men det kan kyrkan vara. Kyrkans sedvänjor och ritualer ger uttryck för Guds närvaro, men begränsar inte Gud. Gud har friheten att verka för frälsning i världen på alla de sätt han väljer. Hammar anser att man bland den religiösa mångfald som råder inte kan göra anspråk på att ensam äga sanningen, eller att man då åtminstone stänger dörrarna för en respektfull dialog och gemenskap. Barmhärtigheten, som i den lutherska tron har ansetts vara Guds kärnattribut, kan också ge upphov till ett trovärdighetsproblem. Kan en nådig Gud överge

sitt eget barn som inte har blivit döpt eller som själv inte har velat bli döpt? Kan Gud vara närvarande i människan samtidigt som hon lämnas utanför frälsningen?

Enligt biskop emeritus Juha Pihkala kan dock de som levt före den särskilda frälsningshistorians tid eller annars utan egen skuld är utom räckhåll för den bli frälsta. Pihkala ansluter sig till tanken om den så kallade anonyma kristendom som behandlades av det andra Vatikankonciliet, enligt vilken det kan finnas frön av frälsning i olika religioner och kulturer. Frälsningen hör enligt Pihkala inte enbart till dem som omfattas av den särskilda uppenbarelsen, Israels folk och de kristna, utan också till alla dem som inom ramen för den allmänna uppenbarelsen har sökt och längtat efter frälsning. Är frälsning alltså möjlig för en ung människa som inte kan döpas eftersom man inte lyckas få kontakt med den ena vårdnadshavaren, vilket gör ett dop omöjligt enligt religionsfrihetslagen? Eller en människa som visserligen har hört talas om Jesus, men som inte har upplevt Guds kärleksfulla närvaro i församlingen och därför inte vill ansluta sig till denna gemenskap?

Jesus lyfte fram ett barn som exempel för dem som sökte Guds rike. Veterligen var det barnet inte döpt. Trots detta lyfte Jesus fram barnet som en förebild. Många av de människor som Jesus mötte, i synnerhet de utstötta, var inte döpta och Jesus döpte inte heller dem.

Enligt Pihkala försäkras Bibeln att människan är tänkt att frälsas: "Är vi trolösa förblir han (Gud) ändå trogen, för han kan inte förneka sig själv" (2 Tim. 2:13). Varje människa som blir frälst, blir det i vilket fall som helst tack vare Kristus.

Ett bad där man blir smutsig

I dopsamtalet inför ett barns dop går man igenom dopformuläret. Föräldern frågar varför man just vid korstecknet talar om synd och befrielse från mörkets makt – är inte korstecknet ändå en slags välsignelse eller bön? Kunde man inte tala mer om dessa aspekter och om hur värdefullt livet är?

Just ondska och död är teman som ofta ger upphov till tveksamhet och frågor i dopfamiljerna. Såsom konstaterats ovan betonar kyrkorna i väst dopet som en befrielse från synden och mörkrets makt. I den lutherska teologin är frälsningens riktpunkt starkt eskatologisk. Frälsningen löser problemen med synd, ondska och död. Dopet öppnar vägen till det eviga livet. Frälsningen som en eskatologisk verklighet utgör dock bara ett perspektiv. Ett annat syns i tanken på Guds rike som *redan nu* och *ännu inte*: frälsningen är närvarande redan i detta liv, men kommer inte ännu till sin fulla rätt och framträder inte i all sin glans. Kan frälsningen lösa ondskans problem redan i det här livet? Vilket är Guds och människans förhållande till den ondska och det lidande som finns i världen, och vars existens är verklig även när vi ställs inför födelsens mirakel?

I den dopenkät som Kyrkans forskningscentral genomförde 2019 utredde man orsakerna till att föräldrar beslutade sig för att låta döpa sitt barn. Det är intressant att den döptas frälsning inte ens fanns med som ett alternativ i listan. Däremot ansåg nästan en tredjedel av dem som svarat att det var viktigt att barnet blir Guds barn (13 % mycket viktigt, 20 % viktigt). De viktigaste orsakerna till att döpa barnet var att det är en fin tradition (38 %, 45 %), att det är en familjetradition (36 %, 44 %), för att få faddrar (33 %, 47 %) samt för att det är en vacker högtidsstund (24 %, 54 %).

När dopbeslutet fattas är den eskatologiska frälsningen inte en väsentlig fråga eller ofta ens särskilt intressant. Till dopet hänför sig inga starka föreställningar om livet efter döden eller frälsning från ondskan. Det förefaller också som att dopet erbjuder frälsning i en form som människorna inte upplever att de behöver. Även om kriget i Ukraina har brett ut ondskan till 2000-talet och till vår närhet på ett fasansfullt konkret sätt och rubbat många människors grundtrygghet, och även om man vill skydda barnet från världens ondska, känns dopets text om det onda ändå främmande eller intetsägande för många.

Rohr förundrar sig över hur tyngdpunkten förflyttats till livet efter döden: "Av någon anledning blev Jesus den stora problemlösaren och den som har svaren för den kommande världen, och inte i första hand en lärare som lär oss hur vi kan leva i fred och frihet i den här världen." Den döptas nya identitet som Jesus lärjunge kunde synas just här. Enligt Boff är det bara den tro som leder till kärlek till Gud och andra människor som är frälsande (1 Joh. 3:17–18). Inom befrielseteologin innebär dopet en kallelse till att

handla så att Guds rike blir verklighet redan i dag – ortopraxi snarare än ortodoxi.

Längtan efter ett betydelsefullt liv, i stället för tankar relaterade till livet efter detta, har blivit något viktigt för många människor, också för många kristna. Kunde frälsningen lösa problemet med att man hela tiden måste vara framgångsrik för att duga inför andra eller ens inför sina egna krav? Kan frälsningen vara lösningen på problem såsom förtryck, ojämlikhet, ensamhet, sjukdom, arbetslöshet, krig eller klimatförändring? Om Guds rike är verklighet redan nu, kunde även frälsningen synas och kännas redan i detta liv? Med det här syftar man till ett holistiskt välmående och ett människovärdigt liv, där var och en av Guds avbilder kan uppleva att hen duger, räcker till, hör till samt får uppskattning och kärlek. Det vore bra om kyrkan kunde identifiera vilken slags frälsning vi längtar efter i den kropp som vi lever i nu. Enligt Luther kan vi inte själva bidra till vår frälsning. Men tänk om vi kunde bidra till världens, våra gemenskapers och medmänniskors frälsning?

Att frälsningen enbart kopplas till dopet och livet efter detta förefaller individ- och människocentrerat i en värld där vårt beroende av naturen är uppenbart och där vår plats som en del av skapelsen som helhet hela tiden står alltmer klar för oss. Bibeln hänvisar till hela skapelsens frälsning (t.ex. Rom. 8:19–21), vilket dock inte sker genom dopet. Kanske det för människor i klimatkrisens tid vore begripligt om man behandlade frälsningen via skapelsen?

Man kan inte helt förbigå ondskan och döden i dopet. Hur påverkar dopet hur vi lever och hur vi förhåller oss till ondskan? Ofta närmar vi oss detta tema via arvsyndsläran. Människan har förlorat sitt ursprungliga tillstånd (*status integritatis*), lever i ett förfallet tillstånd (*status corruptionis*) och behöver därför dopet för att nå gemenskap med Gud. Enligt Augustinus kan en människa inte undgå att synda. Kan en människa då få något gott till stånd?

Hammar söker nya sätt att angripa arvsynden. Hon hänvisar till forskare som Thomas Ekstrand, Mattias Martinson och Sofia Camner, enligt vilka arvsynden inte förklarar varför människan är ond eller varför det som existerar förstörs. Enligt dem kan arvsynden snarare användas för att tolka det mänskliga livets ofullkomlighet och det faktum att människor ofta är onda. Rohr föreslår i sin tur att man i stället för arvsynd borde tala om arvsskam, som hänför sig till jagbilden och uppfattningen om sig själv som felaktig.

Inom befrielsesteologin talar man inte om arvsynd utan i stället om arvsnåd och arvsfrälsning. Till samma tankegångar sällar sig också exempelvis den amerikanska episkopala prästen Matthew Fox. Han lyfter fram medeltidens mystiker och konstaterar att den religiösa upplevelsens startpunkt är häpnad, förundran och hänförelse (awe, wonder), vilket är något vi borde lära oss på nytt. Arvsyndstanken är enligt Fox inte till hjälp för att göra frälsningen verklig i denna tid. Utan hänförelse blir allt en konsumtionsvara. Fox återkommer till Franciscus av Assisi, och inbjuder oss att på nytt förälska oss i denna plats där vi finns, och i hela existensen.

Hammar angriper ondskan i världen med hjälp av destruktionsbegreppet. Förstörelse, fördärv och arvsynd förutsätter att det först finns något bra som sedan förstörs. Det onda är beroende av det goda, men det goda är inte beroende av det onda. Hammar introducerar begreppet arvsansvar i diskussionen. Det innebär ett nedärvt ansvar till följd av tidigare generationers val, som vi hamnar att bära – ett ansvar för sådant som vi inte själva gjort eller valt. Under ekokatastrofens tid behöver vi inte söka länge för att hitta exempel på detta. Det är uppenbart att vi genom att överkonsumera jordens resurser skapar ett arvsansvar för kommande generationer.

Dopet borde enligt Hammar rusta den döpta att i gemenskap med Gud och människor möta destruktionskraften. Hammar konstaterar att det här krävs en augustinsk tolkning av dopet: en acceptans av mänsklig brustenhet och syndernas förlåtelse är en förutsättning för att människan trots sin egen ofullkomlighet ska orka möta sitt arvsansvar. I dopet fås Anden som ger människan både inspiration och kraft att bekämpa destruktionskraften och att möta den tillsammans. Man kunde kanske tala om ett ingjutande av kraft. Den döpta ses inte så mycket som befriad från synd och skuld som rustad för att möta de destruktiva krafterna i livet och samhället och bekämpa dem. Ur den trinitariska skapelsteologin föds egentligen den trinitariska befrielsesteologin. Den låter inte förminska människan eller något liv till konsumtion och utnyttjande.

För Hammar förefaller dopet vara motsatsen till rening: ett bad där alla blir smutsiga. Gud är inte skild från det onda, utan närvarande i allt lidande. Samtidigt bekämpar han det onda redan med sin skapande närvaro. Dopet inbjuder människorna att erkänna destruktionskraftens, underkastelsens och syndens verklighet, göra motstånd mot den och vara solidariska, men att också se Guds kärlek och livgivande kraft mitt i ondskan. I dopet, som har Jesu dop som förebild, stiger vi liksom Jesus ner bland alla människors

behov, och är inte separerade från människorna. Dopet separerar inte oss från andra, utan förenar oss med allt och alla. Dopet gör de kristna lika som andra, till människor som är i skriande behov av Guds barmhärtighet i en värld som präglas av destruktions. På samma gång visar dopet emellertid också på kärleken som tillvarons tydligaste djupstruktur, den trinitariska närvaron, där den döpta kallas till livet. Enligt Hammar har dopet alltså betydelse och i och med dopet sker något väsentligt, men det skiljer inte ut de kristna från andra människor eller placerar dem ovanför andra.

När Hammar reflekterar över dopets verkningar lyfter hon fram två begrepp som används i Nya testamentet: *neos*, som innebär "nytt" i en temporal mening, till exempel en ung människa, och *kainos*, som innebär en kvalitativ förändring. Hammar konstaterar att dopet ligger närmare begreppet *kainos*, som också Johannes i sin uppenbarelse använder när han hänvisar till en ny himmel och en ny jord. Effekterna av dopet bör alltså inte väntas först i en tidsmässigt ny verklighet utan i en kvalitativt föränderlig värld. Guds rike är en kvalitativ förändring i den redan skapade verkligheten och ges mitt i den nuvarande tillvaron.

Dopteologins inriktningar

I den lutherska läran har dopet setts som en frälsande väg till gemenskap med Gud och det har just inte öppnats för någon möjlighet till frälsning utanför dopet. I ljuset av kyrkornas historia och texter lägger Hammar fram två motiverbara tolkningar av dopteologin. Den exkluderande tolkningen har en kristologisk tyngdpunkt. Enligt denna är en människa utan dop och tro utesluten från frälsningen. Det andra perspektivet är icke-exkluderande och betonar skapelsen: den utesluter inte en möjlighet till frälsning utanför kyrkan och utan dop. I den här tolkningen förlitar man sig på att Guds skapande och frälsande verk sker i allt som existerar och bland alla människor hela tiden.

Är Hammars sätt att se på saken emellertid bara ett sätt att sträcka sig mot en enhetskultur, vars tid redan är förbi? Försöker hon innesluta alla i kyrkans famn? Är det genom hennes dopteologi genuint möjligt att fördjupa förståelsen om dopet och Gud under en tid när kyrkan i Finland har blivit en åskådningssaktör bland andra och vi lär oss att leva bland en

ökande mångfald? Dopets betydelse har varierat under olika tider. Den kristna traditionen stöder olika tolkningar och förhållandet mellan dop och frälsning är inte rätlinjigt. Åskådningsmångfalden utmanar oss att på nytt granska effekterna av att inte vara döpt, och likaså hur Guds närvaro i skapelsen, även i människan, inverkar på frälsningen.

I den lutherska traditionen förknippas frälsningen med den döptas tro, rätta sinnelag och återvändande till dopet. Dessa kan också tolkas på annat sätt än individ- och människocentrerat. Kan tron också inkludera en övertygelse om att vi kan förändra världen? Kan rätt sinnelag utmana oss att möta hela skapelsens nöd och behov av frälsning? Kan återvändandet till dopet innebära ett aktivt agerande för en bättre värld som Jesu lärjunge? Även om vi i frälsningen förlitar oss på Guds nåd kan dopet också vara en stark motivationsfaktor för att även agera rätt. De döpta är kallade att följa och efterlikna Kristus så att världen kunde vara en god och rättvis plats för allt skapat. Som Jesu lärjungar kan de döpta delta i Guds frälsningsverk i världen.

Enligt det ekumeniska dokumentet *Baptism, Eucharist and Ministry* är Anden närvarande i den döptas liv redan före dopet på samma sätt som under dopet och därefter. Den döpta får ändå en ny etisk inriktning under den heliga Andens ledning – dopet till Kristi efterföljare leder människan till kampen mot det onda i tillvaron.

Människorna efterlyser en rättvis värld, fred och respekt för skapelsens integritet. Inom kyrkan behöver vi utvidga det invanda sättet att tänka för att hitta lösningar på nya, alltmer komplexa utmaningar. Genom att tala om dopet som skapelsens mysterium och skapelsens sakrament vill Hammar lyfta fram dopet som en motkraft till en livsåskådning och världsbild som reducerar människan till ett redskap för att exploatera världen och naturen. Enligt Hammar har hela tillvaron en sakramental karaktär, inte enbart det liturgiska doptillfället.

För Hammar innebär dopet ett offentligt mottagande av den skapelsens och livets gåva som Gud ger. Det innebär ett uppdrag att värna en värld där gudomlig omsorg också kan realiseras genom människan. Enligt Hammar kan dopets teologi vara mer än en lära – den kan vara en teologi som "sjunger". Sången lämnar spår hos den som upplever den. Dopet kan vara ett bad där vi inte är rädda för att bli smutsiga, för att vi ska kunna tjäna Gud här och nu.

Frågor att diskutera

- Hur betonas det i dopets verkningar dels vad den döpta får, dels hur den döpta kan verka som Guds medarbetare och Jesu lärjunge i världen, det vill säga vad den döpta kan ge?
- Vilken betydelse kan de i artikeln beskrivna perspektiven på dopets teologi ha för den kristna fostran?
- Hur är det möjligt att samtidigt beakta en mångfald av åskådningar och dopets betydelsefullhet?

Källor och litteratur

- Aitlahti, Kaisa & Kahenvirta, Jenni & Mäkelä, Sini & Reinikainen, Kimmo (2020). *Kaste*. Helsinki: Kirjapaja.
- Augustinus (2018). *Kristinuskoo vasta-alkajille: Kasteopetuksen opas*. Suomentanut Timo Nisula. Helsinki: Sley-Media Oy.
- Augustinus (2018). *Tunnustuksia*. Otto Lakka. Helsinki: Aurinko Kustannus.
- Bibel 2000* (1999). Godkänd av kyrkomötet som officiell svensk bibelöversättning för evangelisk-lutherska kyrkan i Finland år 2000. www.bibeln.se. Svenska Bibelsällskapet.
- Boff, Leonardo (1997). *Cry of the Earth, Cry of the Poor*. Translated by Philip Berryman. New York: Orbis Books.
- Boff, Leonardo & Boff, Clodovis (1987). *Introducing Liberation Theology*. Liberation and Theology 1. English translation © Search Press Ltd New York: New York: Burns & Oates.
- Churches in Times of Change -webbinarier* (2021). <https://churchesintimesofchange.org/ressources-and-recordings-from-webinars> (öppnad 18.11.2021).
- De lutherska bekännelseskrifterna*. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland https://logosmappen.net/?page_id=214 (läst 15.11.2021).
- Dop, nattvard och ämbete* (1982/2014). Faith and Order -dokument nr 111. Kyrkornas världsråd. Bromma: Sveriges kristna råds skriftserie nr 20.
- Fox, Matthew (1988). *The Coming of the Cosmic Christ*. San Francisco: HarperSanFrancisco.

- Fox, Matthew (1995). *Wrestling with the Prophets. Essays on Creation Spirituality and Everyday Life*. San Francisco: HarperSanFrancisco.
- Hammar, Anna Karin (2009). *Skapelsens mysterium, skapelsens sakrament: Dopteologi i mötet mellan tradition och situation*. Acta universitatis upsaliensis, Uppsala Studies in Faiths and Ideologies 22. Dissertation. Uppsala universitet. <http://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:uu:diva-107704> (läst 17.10.2021).
- Handbok för kyrkliga förrättningar* (2003). Godkänd av kyrkomötet 2003. Helsingfors: Kirjapaja.
- Held Evans, Rachel (2015). *Searching for Sunday: Loving, Leaving and Finding the Church*. Nashville: Nelson Books.
- Huovinen, Eero (1991). *Fides infantium: Martti Lutherin käsitys lapsen uskosta*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisuja 175. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Huovinen, Eero (2001). Sakramentin vaikutus. *Johdatus Lutherin teologiaan*. Toim. Pekka Kärkkäinen. Helsinki: Helsingfors: Kirjapaja, 252–288.
- Jankko, Eriikka (2019). *Lapsi Suomen evankelis-luterilaisessa kirkossa*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto. Helsinki: Unigrafia.
- Katekesen* (2000) Evangelisk-lutherska kyrkan i Finlands katekes. Godkänd av kyrkomötet 1999. Helsingfors: Edita.
- Kauppila, Helena (2021). Ristiäiset, nimiäiset ja tunteet – tunteiden ilmaiseminen nimiäisiä ja ristiäisiä käsittelevissä blogikirjoituksissa. *Kasteen polulla. Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä*. Toimittanut Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 70–107.
- Komulainen, Jyri (2016). Onko kirkon ulkopuolella armoa? Luterilaisena uskontojen maailmassa. *Armon horisontit: Huomisen luterilaisuus*. Toim. Anna-Kaisa Inkala & Jyri Komulainen. Helsinki: Helsingfors: Kirjapaja, 169–185.
- Komulainen, Jyri (2021). Valaistumisen kylpy: kasteen teologisia kehityslinjoja. *Kasteen polulla. Kasteen ja kummiuden teologiaa ja käytäntöjä*. Toim. Maarit Hytönen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 136. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 34–69.
- Perinteet ja kummien saaminen tärkeimpiä syitä kastaa lapsi* (2019): *Raportti kastekyselystä 2019*. Kirkon tutkimuskeskus. <https://evl.fi/documents/1327140/40900428/Kasteraportti/80c6a035-88ce-57df-58d0-d01334ab126c> (läst 15.10.2021)

- Pihkala, Juha (1992). *Johdatus dogmatiikkaan*. Espoo: Weilin+Göös.
- Pihkala, Panu (2016). Luonto ja luterilaisuus. *Armon horisontit: Huomisen luterilaisuus*. Toim. Anna-Kaisa Inkala & Jyri Komulainen. Helsinki: Kirjapaja, 103–132.
- Rohr, Richard (2021). *Universaali Kristus*. Suomentanut Sanna Bäckvall & Päivi HUUHTANEN-SOMERO. Helsinki: Basam Books.
- Rohr, Richard & Feister, John (2011). *Muutos alkaa meistä*. Suomentanut Salla Korpela. Helsinki: Kirjapaja.



Himlen måste vi föreställa oss

Isto Peltomäki

Jag vet en underbar, vacker, glädjefylld trädgård dit barn är på väg, iklädda gyllene dräkter. De plockar frukt som fallit ur träden, äpplen, päron, körsbär och plommon. De sjunger, hoppar och är glada. De har också små ponnyhästar med gyllene tömmar och sadlar av silver. Jag frågade trädgårdsmästaren vilka barnen är. Han svarade: 'De är barn som ber och gärna studerar och gärna uppför sig.' Sedan sade jag: 'Min bästa herre, jag har också ett barn, Johannes Luther. Kan han också få komma in i trädgården, äta de underbara äpplena och päronen, rida på de fina ponnyhästarna och leka med de andra barnen?' Mannen svarade: 'Om han ber och studerar och är ordentlig kan han få komma in i trädgården, på samma sätt som Lippus och Jost. Och när de alla är här får de pipor, trummor, lutor och allehanda andra instrument. De får dansa och skjuta med små pilbågar.' Han visade mig trädgårdens förtjusande gräsmatta, klar för dans. Där fanns också många gyllene flöjter och trummor och pilbågar av silver. Det var dock endast tidigt på morgonen och barnen hade ännu inte ätit frukost, så jag hann inte vänta för att se deras danser. Jag sade till mannen: 'Å, min bästa herre, jag måste skynda mig och skriva ned allt detta för min käre son Johannes och uppmana honom att vara flitig i sina studier, att be och uppföra sig, så han kan få komma in i denna trädgård. Och så har han en faster vid namn Lene som också måste få komma med.'

Inledning

Föreställningar om himlen utgör en stor del av den kristna traditionen och föreställningsvärlden. Himlens skönhet, detta eviga tillstånd av fullkomlig, gudomlig kärlek, har varit föremål för fantasifulla beskrivningar genom den kristna historien. Föreställningar om himmel och helvete har gett kristna en livsinriktning. Helvetet sägs vara ett tillstånd bortom Guds kärlek, med föreställningar om ett gränslost lidande. En kristen strävar efter frälsning, evigt liv, och insatserna är höga.

Himlen innehåller en vision om vad frälsning är. Därför är föreställningarna om himlen knutna till förståelsen av vad frälsning innebär. Ur pastoral synvinkel är det viktigt vad vi säger om och hur vi talar om himlen. Den kristna tron och frälsningen är sammanflätad med förväntningar på himlen, gudsgemenskap och delaktighet av den gudomliga kärleken. Därför måste vi tala om och föreställa oss himlen. Men hurdan är himlen egentligen – vad menar vi alltså med frälsning?

Himlen är förknippad med många kontroversiella teologiska frågor. En av de viktigaste är vad som händer mellan döden och domedagen. Är det så att människan dör helt för att sedan uppväckas på domedagen, eller förpassas vi till en sorts mellantillstånd innan vi ställs inför Gud på domedagen? I luthersk teologi från början på 1900-talet stöds det första alternativet. Det framgår också av det första alternativet för jordfästningsord i handboken för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland: "Jesus Kristus, vår Frälsare, skall uppväcka dig på den yttersta dagen." Å andra sidan kan vi komma till en annan slutsats utifrån Jesus ord till rövaren på korset i Lukas evangelium. "Sannerligen, redan i dag skall du vara med mig i paradiset." Också dödsriket, dit Jesus steg ned, är en sorts mellantillstånd efter döden.

Risto Saarinen har förklarat hur dessa parallella föreställningar om vad som händer efter döden har tolkats i den lutherska traditionen. Å ena sidan bör man undvika att tala om det mellantillstånd som Luther avvisade, det vill säga dödsriket eller skärselden, och därmed lär man att hela människan, också själen, dör. Å andra sidan lär anhängarna till den andra tolkningslinjen att själen är odödlig och betonar de nytestamentliga ställen som hänvisar till att människan inträder i det nya livet genast efter döden. Slutresultatet är att det förblir osäkert vad kyrkan lär om vad som händer efter döden.

Det råder teologisk enighet om att människan behåller sin personlighet i himlen. Frälsningen är personlig och omfattar hela människan, själen och

kroppen. I himlen behåller människan fortfarande sin specifika individualitet. Men hurdan kropp får vi i himlen? Vad menar Paulus egentligen när han talar om den andliga uppståndelsekroppen (1 Kor. 15)? Hur är det med kroppslig närhet överhuvudtaget, har man sex i himlen? Enligt Augustinus (354–430) har man inte sex i himlen, men en kvinna och en man njuter ändå av kropparnas fullkomliga skönhet, som ger inspiration till Guds visdom och godhet. Finns det speciella relationer mellan människor i himlen, fortsätter äktenskapet eller parförhållandet? Är de egna barnen fortfarande ens egna barn och föräldrarna fortfarande ens egna föräldrar?

De första teologiska stridigheterna om himlen rörde sig kring frågan om huruvida himlen är det paradiset som nämns i början av Moseböckerna eller om det himmelska Gudsriket handlar om en annan verklighet? Johannes Chrysostomos (ca 347–407) stödde uppfattningen att Jesus öppnade det paradiset som stängdes vid syndafallet. Det himmelska tillståndet beskrivs alltså i Bibelns inledning som de första människornas, mannens och kvinnans, samvaro i Eden. Där levde de i harmoni både med varandra och med naturen och djuren. Den här uppfattningen har under historiens gång hamnat i marginalen. Tänk om det i himlen ändå finns djur och natur?

Jag undersöker här himlen och frälsningen som en pastoral fråga, inte som en dogmatisk fråga eller lärofråga. Jag närmar mig föreställningarna om himlen genom att reflektera över vad det betyder att de har försvunnit eller åtminstone minskat radikalt. Det här öppnar för intressanta perspektiv på vad prästens pastorala arbete bör grunda sig på. Jag undersöker det pastorala arbetet genom att fråga vad man kan säga om det i ljuset av föreställningar om himlen i det finländska samhället. Först undersöker jag vilken funktion föreställningarna om himlen har haft i det kristna tänkandet. Jag har inga ambitioner att göra en heltäckande historia om kristna föreställningar om himlen, utan jag tar några plock och gör allmänna observationer.

Vilken funktion fyller föreställningarna om himlen?

Visionen om kroppens uppståndelse efter döden och själens eviga liv har ända sedan de första kristna fungerat som en kompensation för det jordiska

lidandet. Förutom kompensation gav visionen om ett evigt liv rättvisa åt Guds folk och varje kristen för de jordiska lidanden och orättvisor man utsatts för. Föreställningarna om himlen och helvetet har varit viktiga redskap för att förklara det kristna teodiképroblemet, det vill säga lidandets problem. Teodiképroblemet är inte bara kännetecknande för den kristna tron. Frågor kring det mänskliga lidandet, livets slumpmässighet och orsakerna till orättvisor hör till kärnan i varje religion och världsåskådning. Himmel och helvete har fungerat som enkla sätt att förklara kompensation, rättfärdigande och orsaker. De goda garanteras en plats i den eviga glädjen och deras lidande kompenseras i himlen. De onda får sitt straff för det onda de har gjort och de hamnar följaktligen i den eviga pinan i helvetet.

Jesus längsta beskrivning av föreställningar om himlen är talet om den yttersta domen, en berättelse som utgör grunden för den kristna läran om himmel och helvete. Den yttersta dagen delas mänskligheten in i får och getter. Människor får ta emot evigt liv eller evigt straff beroende på hur de behandlat de fattiga genom gärningar som samtidigt är riktade mot Kristus själv (Matt. 25:31–46). En annan viktig beskrivning av Jesus finns i Markus evangelium, där Jesus svarar saddukéerna som förnekade uppståndelsen. "När de har uppstått gifter de sig inte och blir inte bortgifta utan är som änglar i himlen (Mark. 12:25)." Jesus ord om paradiset till rövaren på korset anspelar dessutom på Eden (Luk. 23:42). I övrigt erbjuder Jesus utsagor i de fyra evangelierna knappast något stöd för föreställningarna om himlen och inte heller de här är särskilt informativa när det gäller himlens beskaffenhet. Vad måne det betyder att vara som änglarna i himlen och hur förhåller sig detta till paradiset, finns det inte en spänning mellan dessa föreställningar om himlen?

Den mest omfattande beskrivningen av himlen i Nya testamentet finns i Uppenbarelsboken, som från början till slut fokuserar på de yttersta tiderna och tillståndet efter döden. Johannes uppenbarelse är troligen mest känd för att vara full av symbolik, apokalyptiska grymheter och varelser som kittlar fantasin, som till exempel den sjuhövdade draken. Trots detta är den framför allt en liturgi som prisar Guds storhet, där den gudomliga godheten möter den sataniska ondskan i den sista striden. Johannes uppenbarelse ger en rätt adekvat, symboldränkt beskrivning av "det nya Jerusalem" (kap. 21–22). I slutet av beskrivningen möter vi det levande vattnets ström i vars förgrening växer livets träd som bär frukt varje månad, en bild som förknippar det nya Jerusalem med Eden.

Det eviga livets betydelse för det andliga livet blir allt tydligare under de första århundradena. Så utvecklade till exempel Gregorius den store (ca 540–604) en teologi enligt vilken den kristna andligheten koncentrerade sig på själens tillstånd och på att främja en plats i himlen för döda anhöriga. Redan tidigt utvecklades tanken om att människan efter döden sakta närmar sig himlen. Tanken föregick läran om skärselden i västkyrkan, vilken fortfarande lärs ut i den romersk-katolska kyrkan. Läran om skärselden är en djupgående förklaring om människans väg i livet efter döden, genom själens rening mot ett slutligt himmelskt tillstånd och möte med Gud. Vid sidan av läran om skärselden utvecklades en viktig tanke för den katolska teologin och dess andliga liv, nämligen att man kunde främja de anhörigas själstillstånd efter döden genom religiösa riter och penninggåvor. Livet efter döden fick en viktig teologiskt motiverad betydelse med konsekvenser både för det andliga livet och för relationen mellan fattiga och rika. Genom sina gåvor förskaffade sig de rika andliga förmåner medan de fattiga blev objekt för goda gärningar. De var också genom sin ringhet en påminnelse om Kristus.

Himlen var viktig för Thomas av Aquinos (1225–1274) teologi, som fick stor betydelse längre fram. Aquino stödde sig på den augustinska uppfattningen, som betonade Guds suveränitet. Allt kommer från Gud och allt kommer en gång att återvända till Gud. Skapelse och frälsning är alltså intimt förknippade med varandra. Thomas stödde uppfattningen om att människan efter döden stegvis närmar sig himlen efter att ha genomgått skärselden. Han grundade detta på Augustinus och dessutom på uppfattningen att döden var något onaturligt, något som blivit människans lott först efter syndafallet. Intressant nog är det kroppens och själens åtskiljande i döden som Aquino finner onaturligt. Efter att ha förlorat sin kropp i döden är människan inte längre hel och längtar tillbaka till sin kropp. När människan efter döden framskrider mot det himmelska återfår hon samtidigt sig själv. Aquinos himmel är ändå något överraskande fri från kroppar. I himlen rör vi oss inte, eftersom all rörelse tar slut när vi nått den slutliga vilan. Aquinos konstruerade alltså sin himmel på kontemplation.

Förutom Aquino har vi Dante Alighieris (d. 1321), känd som Dante, föreställningar om himlen i sin bok *Den gudomliga komedin*. Där framställs himlen som en utveckling, där det högsta idealet är att ständigt fyllas av den gudomliga kärleken. Föreställningarna om himlen utvecklades slutligen under medeltidens mitt som ett tillstånd för själens salighet. Detta sammanföll med uppfattningen att den kontemplativa meditationen var

det andliga livets högsta form. Dantes himmel innehöll olika nivåer i likhet med hans föreställningar om helvetet, som slagit rot i den västerländska kulturen. I himlens nedre regioner har människorna kropp, men i de högre regionerna närmare Gud övergår kroppen i ett substanslöst tillstånd. Det innebär dock inte att himlen är helt befriad från jordisk skönhet. De fysiska objektens skönhet spelar en viktig roll i de övre skikten av Dantes himmel. De individer som nått dit är själva gudomligt vackra och de bor i en enorm gyllene ros omgiven av underbara änglar.

Dessa bilder av himlen, där den jordiska glädjen ersatts av själens inre salighet, har fått en stark ställning i den västliga kristenhetens föreställningsvärld. Många teologer från renässansen, senmedeltiden och den nya tidens början menade dock att en dylik himmel var alltför avlägsen och främmande för det jordiska livet. Humanismen under renässansen ersatte himlens kontemplativa tillstånd med verksamhet och aktiviteter. Man föreställde sig i stället en himmel som präglades av världens skönhet och där jordisk lycka hade en central plats. Renässansmänniskor som Lorenzo Valla (1405–1457) och Giralomo Savonarola (1452–1498) föreställde sig himlen som ett underbart paradiset. Samtidigt upprätthöll man den något förbisedda uppfattningen att himlen var det ursprungliga Eden som Gud skapat i Första Mosebokens första kapitel. Trots dessa senmedeltida föreställningar verkar den kontemplativa himlen ha fått en starkare ställning i den västliga kristenheten.

Redan utifrån denna kortfattade beskrivning kan vi konstatera att föreställningarna om himlen har tjänat som mål för trosföreställningar om Gud, för tankeövningar och andlig kontemplation. Dessutom har föreställningarna om himlen uttryckt moraliska ideal som påverkat livet här på jorden. Föreställningar om det eviga livet har bevarat rådande religiösa och moraliska idéer och ideal och tvärtom. Dessa föreställningar har kommit väl till pass när man utformat moraliska ideal och religiösa uppfattningar om livet på jorden. De himmelska idealen har rent konkret påverkat människor i och med att de styrkt praktikerna kring bikten och det pastorala arbetet.

Himlens omöjlighet

Himmel och frälsning har allt mindre betydelse för dagens finländare. Alla undersökningar visar att finländare allt mera sällan tror på ett liv efter

döden. Orsakerna bakom detta är att allt fler anammar en vetenskaplig världsbild, och sekulariseringen har i sin tur lett till att det religiösa språket och dess betydelse med tiden har minskat. Med en vetenskaplig världsbild menar jag att saker som är viktiga för det dagliga mänskliga livet förklaras med kunskap som tillägnats genom naturvetenskapliga metoder. Väderfenomen förklaras med luftmassornas rörelser, inte som ett resultat av övernaturliga krafter. Sjukdomar får en vetenskaplig förklaring och sköts genom metoder som utvecklats genom empirisk forskning. Ingen tror längre att sjukdomar förorsakas av en häxa med onda avsikter eller dylikt. Påverkade av en vetenskaplig världsbild och upplysningstidens filosofiska strömningar har religiösa tankar och tal förpassats ut i marginalen samtidigt som deras roll för samhällets grundåskådning och värdegrund minskat.

Kort sagt har den kristna trons ställning förändrats från att ha varit en självklar sanning till att bli ett alternativ bland många andra, något som varje individ får relatera till på sitt eget sätt. För kyrkans aktiva med teologisk kunskap är denna omfattande idéutveckling i västvärlden välbekant. Med tanke på kyrkans pastorala arbete är det ytterst viktig att veta hur sekulariseringen och den vetenskapliga världsbilden har påverkat religiositeten. Detta är föremål för en pågående diskussion inom den teologiska forskningen och kyrkan. Till den här diskussionen vill jag också föra in föreställningar om himlen.

Upplysningens utvecklingskedan och naturvetenskapernas framväxt har lett till att religiositeten formats till en rationell, allomfattande världsåskådning. Den kristna tron har som trossystem varit tvungen att klargöra sin relation till vetenskapens landvinningar inom till exempel astronomin, biologin och psykologin. Senast i slutet av 1900-talet började man tänka på religion som en sanningsfråga som individen förhåller sig till med hjälp av rationella argument och fakta. Den finländska lutherska tron och religiositeten har mer att ge än enbart denna typ av rationella argument, trots att särskilt en yngre generation uppfattar religiös tro som en individuell och rationell fråga. Med andra ord har det blivit vanligare att uppfatta en kristen som någon som fattar rationella beslut om den kristna tron som ett sant och riktigt svar på de existentiella frågor som rör verkligheten och meningen. Enligt detta synsätt blir religiositet en personlig fråga där man tar ställning till tillvarons djupaste frågeställningar.

Den religiösa idéhistoriens utveckling är förödande när det gäller tron på himlen, eftersom vi inte kan föreställa oss himlen med en rationell

utgångspunkt. Himlen är en central religiös idé i den kristna tron som förutsätter religiös föreställningsförmåga. En evig, kontinuerlig, fullkomlig lycka för den enskilda individen är en omöjlig tanke för en sekulär rationalist. Föreställningarna om himlen håller inte för trycket från den sekulära filosofin. Alla försök att försvara himlen utifrån sekulära tänkesätt är dömda att misslyckas. Martin Heideggers (1889–1976) filosofi som grundar sig på finitud, alltså begränsning, kan enligt min uppfattning inte upphävas.

Heidegger menar att livets tidsmässiga begränsning är oundviklig för att livet ska kunna vara meningsfullt för människan. Meningsfullhet betyder här motsatsen till det absurda, för vilket den tidsbundna verkligheten saknar mening. Absurditeten är galen och driver människor till att avsluta sitt meningslösa liv. Detta var utgångspunkten för Albert Camus (1913–1960) filosofi och den enda viktiga frågan. Ett liv utan slut vore för Heidegger verkligt galet då det inte finns något tvång att göra något just nu. Allt kan göras senare eftersom det finns oändligt med tid att göra vad som helst. Alltings meningsfullhet faller sönder, ingenting har betydelse, varken just nu eller någonsin överhuvudtaget. Med detta menade Heidegger alltså att livets tidsmässiga begränsning, döden, är en oundviklig förutsättning för livets meningsfullhet.

Sami Pihlström har tagit finitudens argument vidare och menar att i ett tillstånd av evig fullkomlighet är det eviga jaget en omöjlighet, eftersom det slutligen skulle gå så att alla jag i ett tillstånd av evig fullkomlighet skulle göra och uppleva samma saker som alla andra jag. Det leder till att alla jag skulle smälta samman utan att kunna behålla sin specificitet, alltså sitt jag. Därför är jagets tidsmässiga begränsning ett oundvikligt konceptuellt och pragmatiskt villkor för jaget. Den här tolkningen vilar förutom på Heideggers filosofi om döden också på den argentinske författaren Jorge Luis Borges (1899–1986) skildring av himlen i novellen *Den odödliga* där oändligheten har fråntagit alltings mening. Allt är en upprepning av det förgångna, inget nytt händer. En filosofisk bakgrund till detta är särskilt Friedrich Nietzsches (1844–1900) tankelek att allting i mänsklighetens historia upprepar sig. Milan Kunderas (f. 1929) roman *Varats olidliga lätthet* vände upp och ner på detta och menade att allting, också det mänskliga livet, händer bara en gång och därför är varandet oändligt lätt.

Man behöver inte fördjupa sig i Heideggers eller Pihlströms argument för att förstå att idén om himlen är omöjlig ur ett perspektiv som befriats från religiösa föreställningar och tänkande. För den sekulära tänkaren är

ett oändligt liv något fruktansvärt, för vad kan ett liv som pågår för evigt vara annat än oändligt trist.

Det är just himlens rationella omöjlighet som leder till de himmelska föreställningarnas obeskrivbara tristess genom hela den kristna historien. Vem skulle vilja flyta för evigt i en gyllene ros där änglarna strövar omkring eller sväva orörlig fylld av fullkomlig salighet. Å andra sidan är det lätt att fantisera om den jordiska glädjens fullkomlighet, men hur kan denna fullkomliga glädje vara i evigheters evighet? Julian Barnes skönlitterära skildring av himlens tristess i det sista kapitlet av boken *A History of the World in 10½ Chapters* är briljant och oemotsägligt träffande. Barnes huvudperson kommer till himlen och hamnar slutligen att lida sig igenom varje dag när perfekt sex och fullkomliga frukter bara blir tråkigt. Barnes huvudperson funderar också i förbifarten på vad det innebär för moralen att förverkliga de fullkomliga världsliga nöjena. I motsats till evig lycka, själens inre salighet eller fullkomlig världslig glädje är det lättare och mera övertygande att skildra den eviga smärtan och pinan. Under den kristna historien har föreställningarna om helvetet skildrats mycket mer övertygande än föreställningarna om himlen. Därmed har de också tagits på mycket större allvar.

I vilket fall som helst stöter alla seriösa försök att skildra det eviga, oändliga, fullkomliga livet på olösliga problem. Förutom de problem som Heidegger och Pihlström presenterar kring meningsfullhet och subjektivitet kan vi ännu visa att himlens rationella omöjlighet beror på att begrepp som evighet och fullkomlighet uppfattas som absurda av det mänskliga förnuftet. Evighet och fullkomlighet kan förstås som matematiska begrepp. Det finns oändligt med tid eller en oändlig talföljd och det finns fullkomliga geometriska figurer, som en kvadrat eller en triangel. Men en individuell upplevelse i en fullkomlig evighet låter sig inte förstås av det mänskliga förnuftet. Vi kan inte föreställa oss ett fullkomligt liv där alla mänskliga begär tillfredsställs konstant, inte ens om detta liv är begränsat och slutar med döden. Otillfredsställdhet, trötthet, utmattning, tristess och konflikter med andra människor är en ofrånkomlig del av människans verklighet. Att föreställa sig himlen som ett tillstånd av inre salighet har visserligen fungerat som en lösning på problemet med evig, himmelsk behovstillfredsställelse, men hur kan jaget finnas utan behov och önskningar (och hur kan det vara annat än avskräckande tråkigt)?

Finländsk luthersk tro som levd religion

Sekulariseringens och den västerländska filosofins och tänkandets påverkan syns allra mest dramatiskt i den religiösa tron i hur man förhåller sig till frälsningen. Detta avspeglar sig också på föreställningarna om himlen. Himlen som idé är omöjlig med beaktande av rådande världslig-rationella villkor, vilket har att göra med att den kristna tron och frälsningen hela tiden får mindre betydelse för finländarna. Hur ska prästernas arbete utformas mot bakgrunden att frälsningen är något betydelsefullt för allt färre av kyrkans medlemmar? Vidare, vad ska man säga om det att himlen är omöjlig som rationell idé?

När jag talar om finländsk luthersk religiositet menar jag majoritetens religiositet, det vill säga den statistiskt sett största delen av kyrkans medlemmar som bara sällan deltar i religiösa samlingar. Jag nöjer mig här alltså med att tala om saker som berör finländsk religiositet som de allmänt taget ser ut. Resultaten av forskning kring religiositet visar tydligt att den undervisning som handlar om vad som händer med en kristen efter döden får en allt mindre betydelse för finländska lutheraner. Betydelseminskningen är kraftigare ju yngre åldersklasser det är fråga om.

Det är inte helt enkelt att svara på de frågor jag ställer om det pastorala arbetet. Kyrkan, dess präster och alla som utför andligt arbete står inför en väldig utmaning. Hur kan vårt förhållningssätt till frågor om tro och frälsning bli betydelsefullt i ett alltmer sekulariserat samhälle? Jag närmar mig ämnet genom att först analysera hur anammandet av upplysningsfilosofin och den naturvetenskapliga världsbilden påverkat den religiösa utvecklingen. Sedan undersöker jag närmare vad vi egentligen menar med religiositet.

Inom den nyaste religionsforskningen har man observerat att det är främmande för religiositeten, eller åtminstone marginellt, att tron skulle basera sig på en rationell bedömning av fakta om en själv och världen. Åtminstone historiskt har det varit så att tron för vanligt folk framför allt har betytt att man följt religiösa seder och bruk. Trons rationalitet har inte handlat om ifrågasättande men att det religiösa trossystemet haft en egen inre logik. Under de två senaste århundradena har den personliga tron blivit en förutsättning särskilt inom väckelsekristendomens pietism, där en personlig känsloupplevelse blivit ett centralt element för den personliga

tron. Intressant nog verkar rörelser som färgats av pietismen, trots deras betoning av känsloupplevelser, också ha tillägnat sig ett rationalistiskt förhållningssätt, enligt vilket den kristna tron baserar sig på fakta man kan hänvisa till som grund för sanningen om verkligheten. Det handlar inte om en helt ny utveckling. Redan Lars Levi Laestadius (1800–1861) stödde sig som vetenskapsman på samtida läkares kunskap om människan och motiverade sin kristna tro med hjälp av denna kunskap.

Sättet att undersöka religion som en personlig rationell trosfråga har förkastats i den teologiska och religiösa forskning som utgår från paradigmet levd religion. Levd religion innebär att religiositet framför allt är gemenskap, handlingar och upplevelser som blir en del av det dagliga livet. Man undersöker alltså religiositeten utifrån hur den ter sig i verkligheten, sådan som den ser ut genom handlingar och upplevelser. Man överger alltså föreställningen att det kristna livet i grund och botten skulle handla om att tillägna sig vissa ideal – från någon historisk period, i den nyaste teologiska forskningen eller formulerade av kyrkans expertorgan – och att tillämpa dem i det egna livet.

Uttrycket levd religion är ursprungligen Rober Orsis formulering av ett teoretiskt förhållningssätt i den teologiska forskningen från 1980-talet. Redan efter andra världskriget personifierade Osmo Tiilikä och Erkki Niinivaara diskussionen om kyrkans uppdrag, en diskussion som kom att handla om hur man ska förhålla sig till en religiositet som följer paradigmet levd religion. Det nya folkkyrkotänkandet och dess socialt orienterade lutherska projekt verkar rätt långt följa principerna för levd religion. Utgångspunkten för den kyrkliga teologins självförståelse efter andra världskriget är att sprida evangeliet genom den religiösa sociala verksamheten. Här började man utveckla den nuvarande församlingsverksamheten med dess barn-, ungdoms- och konfirmandarbete, själavård och diakoni. En annan utgångspunkt är att betrakta dopet som ett tillräckligt villkor för att kalla sig kristen. Då fokuserar församlingsarbetet inte på att betjäna de sant troende som uppfyller vissa teologiska kriterier och ideal för hur en kristen bör vara. I stället är församlingens uppgift att betjäna alla sina medlemmar.

Paradigmet levd religion är givetvis inte det enda sättet att undersöka religiositeten. I till exempel den anglosaxiska analytiska teologin fokuserar man specifikt på att undersöka tron som en rationellt grundad sanningsfråga. Analytisk teologi och levd religion är inte varandras uteslutande forskningsperspektiv. Båda angreppssätten ställer viktiga och intressanta

frågor. Vi behöver emellertid fundera på vilket perspektiv som är mest meningsfullt när vi undersöker finländsk luthersk religiositet och på vilken grund vi bygger principerna för det pastorala arbetet.

Jag anser att utförandet av kyrkans helhetsuppdrag inte kan utgå från en personlig, rationellt grundad tro. Kanske borde kyrkans självförståelse också i övrigt utgå från uppfattningen att kristendomen inte – utifrån sekulära premisser – är ett bättre, riktigare eller mera sanningsenligt trossystem än något annat, med undantag av de olika trossystemens moraliska ideal som vi både kan och har skäl att bedöma. I vilket fall som helst borde utgångspunkten för det pastorala arbetet enligt min mening vara att finländsk lutherdom grundas på en religiositet baserad på erfarenheter, delaktighet och vardagsaktiviteter. Vad innebär då detta för föreställningarna om himlen och frälsningens betydelse?

Visionen om himlen

Eftersom det är omöjligt att föreställa sig en kristen himmel utifrån ett tänkande som är impregnerat av sekulariseringen, riskerar talet om frälsning och himmel att begränsas till en liten kyrklig krets. Vi måste därför tala om himlen på ett sätt som också berör de finländska lutheraner som fjärrmat sig från kyrkan och den kristna tron. Talet om himlen är väsentligt eftersom också en preliminär och provisorisk föreställning är nödvändig för att vi överhuvudtaget ska kunna förstå vad frälsningen handlar om. Hur kan frälsningen ha någon betydelse om vi inte har en föreställning om vad det är? Föreställningar om himlen är en väsentlig del av det kristna symbolspråket, eftersom de uttrycker de djupast liggande mänskliga önskningarna och förväntningarna, som Werner G. Jeanrond konstaterar. Dessutom kan föreställningarna om himlen fortfarande fungera som format och källor för hur vi formulerar moraliska ideal.

Jeanrond menar också att traditionella föreställningar om himlen rätt långt följer "ett trosinriktat förhållningssätt", vilket han anser vara skadligt. Med ett sådant förhållningssätt blir himlen en arena för lärda teologiska debatter där frågan är vilken syn som är läromässigt riktig. Den moderna sekulära filosofin har identifierat problemet med läromässiga formuleringar om himlen. Himlen är en omöjlig idé för det mänskliga förnuftet.

Därför är det inte meningsfullt att formulera detaljerade läror om himlen. Det är på grund av detta trosrättssätt som de flesta traditionella föreställningar om himlen blir så oerhört tråkiga. Detta förhållningssätt är skadligt för att det motiverar de kristna här på jorden med himlens skönhet och helvetets skräck. Domedagspredikanterna stöder sig på samma saker, när de målar upp sina apokalyptiska visioner om världens undergång och delar in troende och andra i får och getter. Detta budskap är starkt inom den globala kristenheten och har också funnit sin väg till Finland.

Jeanronde menar att vi borde ersätta ett trosinriktat förhållningssätt om himlen med det som är grunden för all kristen undervisning: kärlek. Med ett kärleksinriktat förhållningssätt kan vi förhålla oss neutralt både till en rationell följdriktighet i synen på himlen och till enskilda teologiska frågeställningar. Vi kan helt enkelt låta bli att svara på frågan hur det vore möjligt att bibehålla ett kontinuerligt jag i ett tillstånd av evig fullkomlighet. Det himmelska tillståndet är hur som helst ett mysterium som det mänskliga förnuftet inte lyckas förklara. Samtidigt kan vi också förhålla oss någotsånär nonchalant till den dogmatiska frågan om huruvida en människa dör helt och hållet och uppväcks på den yttersta dagen, eller om människan efter döden övergår i ett annat tillstånd. I det pastorala arbetet måste vi glömma den läromässiga diskussionen och hjälpa människor att på ett förståeligt sätt finna tröst i tanken att den anhöriga har nått fram till Gud. Även om vi avvisar tron på skärselden betyder det inte att vi måste avvisa tanken på ett mellantillstånd efter döden. Också Risto Saarinen har föreslagit en dylik lösning med hänvisning till pastorala skäl.

När vi föreställer oss himlen är det väsentliga endast att himlen är Guds kärleksfullkommande. I himlen uppfylls de idealiska mänskliga önskningarna. Ur detta perspektiv hittar föreställningarna om himlen sin plats i finländsk lutherdom och kan knyta an till kyrkans medlemmars levda religion. Bland alla mänskliga önsningar finner vi till exempel önskan om att återse våra döda anhöriga, kanske en förälder som önskar att ännu en gång få hålla det alltför tidigt döda barnet i sin famn. Vem skulle komma på tanken att till någon som önskar sig detta säga att det inte är möjligt eftersom det inte finns speciella relationer i himlen? Ett kärleksinriktat förhållningssätt kan dessutom innehålla moraliska ideal som också berör dem som fjärmats från den kristna tron. Hur skulle till exempel försoning se ut med dem som sårat mig eller med dem jag själv sårat? Med en kärleksinriktad

uppfattning om himlen kan vi avvisa en svartvit syn på lidandets problem (teodicé). I stället kan vi tillägna oss ett antiteodikeanskt förhållningssätt. Himlen är inte ett sätt att bli befriad från lidande, inte heller är helvetet en straffkoloni för dem som begått onda gärningar. I stället innehåller tanken på himlen något som är svårt för det mänskliga förståndet att begripa, nämligen att också de som begått onda gärningar kan få komma in i den eviga saligheten.

Texten jag citerade i början är tagen ur ett brev som Martin Luther skrev till sin nyligen fyra år fyllda son som gick i internatskola. Brevet är ett utmärkt exempel på en kärleksinriktad föreställning om himlen, som knyter an till människans eget liv och tro. Luther fastnade inte i teologiska debatter när han föreställde sig himlen, utan beskrev himlens saliga tillstånd så som hans lilla barn förstod det och som barnet helt tydligt önskade att det skulle vara. Med var också vännerna, Lippus och Jost, reformationskollegorna Philipp Melanchtons och Jonas Justus jämnåriga söner som fanns i samma skola.

Även om vi skulle ha ett kärleksinriktat förhållningssätt till himlen och anföra pastorala skäl till hur vi löser frågan om vad som händer mellan döden och domedagen är den teologiska diskussionen om himlen varken onödig eller alienerande. När vi talar om himlen måste vi beakta att vi vid sidan om den rent läromässiga tolkningen också bör ta hänsyn till världsliga och religiösa ideal. När vi diskuterar den himmelska lyckan kan det handla om tillfredsställelse av yttre behov eller en inre salighet. Det kan handla om djuren och naturen, särskilda människorelationer, parrelationer, äktenskap och kroppslighet, fysisk närhet, skönhet eller sexualitet. Detta innebär samtidigt att vi betraktar dessa saker som kristna ideal som vi behöver värna om redan under vårt jordiska liv.

Frågor att diskutera

- Varför måste vi tala om himlen?
- Varför är det svårt att tala om himlen?
- Hur ser din himmel ut? Grundar sig din syn på läromässiga tolkningar eller på din uppfattning om Guds kärlek?

Källor och litteratur

- Barnes, Julian (1989). *A History of the World in 10½ Chapters*. London: Cape.
- Camus, Albert (1990). *The Myth of Sisyphus*. Transl. Justin O'Brien. London: Penguin.
- Casey, John (2009). *After Lives: A Guide to Heaven, Hell, and Purgatory*. Oxford: Oxford University Press.
- Heidegger, Martin (2010). *Being and Time*. Transl. Joan Stambaugh. New York: State University of New York.
- Jeanrond, Werner G. (2020). *Reasons to Hope*. London: T&T Clark.
- McGrath, Alister E. (2003). *A Brief History of Heaven*. Malden: Blackwell Publishing.
- McGuire, Meredith B. (2008). *Lived Religion: Faith and Practice in Everyday Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Orsi, Robert A. (1985). *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880–1950*. New Haven: Yale University Press.
- Peltomäki, Isto (2021). *Kärsimys ja rakkaus: Cura animarum mundana*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Pihlström, Sami (2014). Kuoleman pahuus. *Kuoleman kulttuurit Suomessa*. Toim. Outi Hakola, Sari Kivistö & Virpi Mäkinen. Helsinki: Gaudeamus, 215–239.
- Russell, Jeffrey Burton (1997). *A History of Heaven: The Singing Silence*. Princeton: Princeton University Press.
- Saarinen, Risto (1988). Kuollaanko kuolemassa kokonaan? Suomalaisen dogmatiikan vastauksia. *Lopun ajat eilen ja tänään*. Toim. Risto Saarinen & Risto Uro. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus A 48, 137–149.
- Vasquez, Manuel (2011). *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Vuola, Elina & Hintsala, Meri-Anna (2020). *Eletty uskonto: Arjen uskonnollisuudesta ja sen tutkimuksesta*. Helsinki: Suomalaisen Kirjallisuuden Seura.
- Walls, Jerry L. (2007). *Heaven: The Logic of Eternal Joy*. Oxford: Oxford University Press.

3. Världens frälsning





Guds rike – ett fönster mot den globala teologin

Mari-Anna Auvinen

Prolog

Min far dog i september 1999. Jorden var öde och tom. Någonstans andades Afrikas blommande träd och deras starka dofter svävade i luften utom räckhåll för mina näsborrar, liksom hela livet, som just hade blommat genom hela min kropp i den här röda sanden och högsommarsolen som vaknade till liv. I denna pausade morgonstund efter en natt av sorg var det kvinnorna som först steg in. Gråtande kom de in i mitt kök, var och en av dem sörjde den förlust som var så tung för mig och mina söner. Här, långt hemifrån, omringades vi av våra afrikanska systrar och bröder, som om himlen hade vidrört vår smärta stilla och försiktigt. I kvällens dunkel trädde en mörk skara med långsamma och högtidliga steg in genom min dörr och utan att jag gjorde någonting satte de sig i mitt vardagsrum på de platser som reserverats för dem. De uppfyllde hela rummet med en kraftig, jordnära hymn, ett mångstämmigt rop riktat till Gud. Hymnen trummade mot taket och väggarna i mitt rum, som för att ta sig ut och höras ändå upp till himlavalven. De hade tagit med sig grannar, som jag aldrig tidigare hade träffat, och som talare pastor Moruti från en by längre bort. Mig hälsade man bara på genom att skaka hand när man kom in genom dörren och när man gick; ingen såg mig i ögonen, vördnadsfullt tittade man bort, såsom seden bjuder, och såg till att jag inte skulle bli tvungen att säga något. Det var andras tur att tala, sjunga en psalm för min räkning och bära denna gemensamma börda. Senare frågade min student om jag

visste varför de hade kommit. Jag hade redan lärt mig att svara att jag inte visste, för att jag skulle få lära mig. "Du förlorade din far, hans plats är nu tom. Vi kom alla, för att du skulle kunna välja vem som helst av oss för just den plats där du behöver honom." Min jord var inte längre öde och tom, dödens flammor drog sig tillbaka från att slicka mitt hem och trädens dofter andades varmt av sorg och längtan, in och ut. Denna delade kraft bar oss till begravningen och hem. Senare mindes mina studerande min karelske far, vars livfulla kraft och förmåga att sälla sig till människorna omkring sig och skapelsens skönhet de så hade beundrat. I deras minnen inristade sig också min fars ansikte tillsammans med alla dem som de själva hade förlorat: Det var en ära att dö gammal och att rik på liv förflytta sig till de heliga som omger oss.

Inledning

Bland våra fattiga systerkyrkor är döden en mer välbekant gäst än i vår egen västerländska erfarenhetssfär. I en linjär tideräkning ritar var och en upp sin livsresa från början till slut, medan den annorlunda tidsuppfattning som råder på andra sidan vändkretsarna ger en möjlighet att leva den tid man fått liksom i olika lager och i kontakt med de andra. Under de senaste decennierna har våra systerkyrkor i södra Afrika både råkat ut för torka till följd av klimatuppvärmningen och drabbats av sönderslagna familjestrukturer till följd av aids. De som avlidit i corona har blivit tvungna att dö utan tillgång till tillräcklig sjukhusvård och det råder brist på vacciner. Kyrkornas anställda har bedrivit upplysningsarbete, delat ut tvål och desinficeringsmedel, besökt sjukbäddar, tröstat sörjande och begravt de döda. Många av dem har också dött. Sorgen över dem man förlorat är lika stor överallt. Perspektivet på sorg och död är dock ett annat. Uppfattningen om mänskligheten och Gud skiljer sig också åt. I den här artikeln behandlar jag Guds bilden och människosynen särskilt bland tswanafolket i södra Afrika. Jag dryftar även den globala teologins koppling till tanken på Guds rike inom den ekumeniska missiologin och den utmaning den utgör för vår egen kyrkas förnyelse.

Gud – källan och upphovet till allt liv

När de första missionärerna anlände till Afrika insåg de till sin förvåning att de lokala stammarna hade ett namn för den allra Högste. Den afrikanska traditionella religionen i dess olika uttrycksformer är, med några undantag, klart monoteistisk. Man kunde närmare bestämt tala om en panenteism, till skillnad från den panteism och animism som den europeiska allmänheten i tiderna definierade den afrikanska traditionella tron som. David Livingstone kallade denna definition och talet om hedningar för "Moffats misstag". Robert Moffat, Livingstones svärfar, arbetade i början av 1800-talet som Londons missionssällskaps predikant i södra Afrika. I sina missionsbrev till den europeiska allmänheten beskrev han en väldig okunskap och paganism hos de afrikanska stammarna. Förvånande nog, som han sa, hade man dock gett Gud ett namn fast ingen av folket kände till honom. David Livingstone, liksom även vissa andra samtida missionärer, försökte förgäves ändra den föreställning om hedningar som uppkommit bland européerna. Enligt dem hade stammarna i södra Afrika trots på en enda Gud mycket längre än det ens var möjligt att känna till baserat på den nedärvda kunskapen. Mackenzie talar rentav om en tro med samma inriktning som judendomen. Livingstone var övertygad om att till och med enkla jägare hade bett till Gud långt före de kristna kom.

När jag som en mer sentida forskare läste gamla läggerröksdoftande brev djupt förskansad i ett bibliotek i London, står det klart vad det handlade om: myten om paganism baserade sig på ett kulturellt missförstånd. När missionärerna talade öppet om Gud, och använde hans namn, försökte de få till stånd en diskussion om tron. För lokalbefolkningen var det här en mycket besvärande situation. Bland tswanafolket högtaktades den allra Högste till den grad att det var tabu att alls nämna Guds namn. Det var bara de religiöst kunniga som fick säga den Högstes namn högt, liksom även de som befann sig i sorg eller som hade förrirrat sig ut i den skoningslösa naturen. För övriga räckte det att man vid bön lyfte sitt finger mot den Högste, som ser och känner till allt, även människans mest innersta tankar. När lokalbefolkningen diskuterade med Moffat, försökte de på många olika sätt uttrycka att "er religion förvisso är fin, men att den inte skiljer sig från vår egen." Det var svårt för dem att förstå varför gästerna inte respekterade den allra Högste, utan ständigt i onödan yttrade hans namn. Missionärerna var i sin tur frustrerade över att diskussionen inte ledde någon vart.

David Livingstone diskuterade trosfrågor med den berömde stamhövdingen Sechele I. Sechele är känd för att ha besegrat borerna vid det blodiga slaget i Dimawe år 1852 och på så sätt ha hindrat dem från att avancera längre in i Afrika. I sina dagböcker beskriver Livingstone ordagrant sina diskussioner med denna kloka hövding, som också var en traditionell vis man. Diskussionerna visar på rationaliteten i den muntliga visdomstraditionen och en inlärd argumentationsförmåga. Sechele, som ansågs vara erkänt intelligent, hade på bara några veckor lärt sig engelska för att kunna diskutera med Livingstone, vars språkkunskaper inte räckte till för några djupa diskussioner. Enligt Livingstone var Sechele den enda bland lokalbefolkningen som han någonsin lyckades konvertera till kristendomen. Stamhövding Sechele kan å sin sida med fog kallas för tswanafolkets första missionär och en främjare av en kontextuell trostolkning. Tack vare honom fick kristendomen stor spridning i södra Afrika. Enligt professor Neil Parson "gjorde Sechele mer för att förkunna den kristna tron i södra Afrika på 1800-talet än någon västerländsk missionär". Sechele tolkade dock den kristna tron utifrån sina egna traditioner och detta ledde slutligen till slitningar i relationen med Livingstone. När Livingstone som en bestraffningsåtgärd uteslöt honom ur nattvardsgemenskapen, löd Secheles framtidspejlande ord till sina vänner: "Jag tänker aldrig avstå från Jesus. Till slut står du och jag tillsammans inför honom."

De afrikanska kyrkornas gudsbild baserar sig fortsättningsvis på en rotfast religiös tradition. "Gud har aldrig tagits till Afrika", säger den lokala biskopen Robinson. Biskop Moenga frågar i sin tur, varför afrikanerna skulle ha varit främmande för Gud? Redan när han skapade världen var han här, hela vårt liv har sin grund i honom. När man diskuterar med afrikanska kristna är det bra att komma ihåg att den djupt rotade tron på Gud anknyter till en mångtusenårig tradition, som har varit monoteistisk mycket längre än vår egen. Den sydafrikanska professorn Gabriel Setiloane bjuder rentav in västerländska kristna till tswanaskolan på grund av den urholkade gudsbilden.

Inom tswanatraktionen kallas Gud för Modimo. Modimo är ursprunget och roten till allt. Han är samtidigt ofattbar storhet, den allra högste, the Most High, och en allestädes närvarande immanent eller inneboende kraft, som bär hela tillvaron och knyter ihop den. Han är källan och upphovet till allt liv. Utan honom fanns inget. Varje dag tar de som han skapat emot det heliga livet som en gåva från Livet självt, så länge som han vill ge det.

Han är som en öm mor, Mme, som vårdar sitt barn och som en far, Rre, som delar sina gåvor till de skapade. Han är också som en sak eller en ande, Selo, eftersom allt skapat är hans avbild. Han föder livet och är dess barnmorska, han påverkar och är roten till allt som är. Hans storhet är ett mysterium som de skapade inte kan äga eller förstå. Setiloane beskriver Modimo med hjälp av Rudolf Ottos begrepp *mysterium tremendum et fascinans*, ett förfärande och fascinerande mysterium, vars våldsamt och kraft man inte kan ifrågasätta, men som också har ett ömsint ansikte.

I tswanafolkets skapelseberättelse liksom placerar Modimo allt som han skapat på sina platser i kosmos, i ett harmoniskt samband med varandra. Högst uppe i spiralen finns den skapande guden själv, efter honom kommer en gemenskap som består av de avlidna förfäderna, badimo, sedan människornas gemenskap, sedan djuren, växterna och den livlösa naturen, allt i denna ordning. I tswanafolkets världsbild görs det ingen skillnad mellan det här livet och livet efter döden, mellan det andliga och det världsliga, mellan kropp och själ, utan den synliga och den osynliga världen är på sätt och vis verkligheter som existerar inuti varandra. I stället för en dualistisk indelning präglas tanke sättet av en monistisk världsbild. Det handlar dock inte om en traditionell monism, utan enheten anknyter till helheten, dess delar och till relationerna dem emellan. Enligt definitionen av holism är helheten större än summan av sina delar. Det svenska ordet helhetsbetoning ger dock ingen bra bild av det holistiska tanke sättet. I vårt eget vardagsliv betyder det här ofta att vi summerar de olika delområdena av livet och också på olika sätt tillskriver dem ett värde, men det faller sig inte naturligt för oss att se dem via helheten, vilket är något mer. Inom tswana-traditionen hänger kroppens behov alltid ihop med den andliga realiteten. Ett betonande av andligheten som en motsats till kroppsligheten innebär enligt biskop Robinson en kristendom med hjälp av vilken man försöker hålla kvar Kristus i himlen. Det här strider alltså mot den kristna tron.

I fråga om gudsbilden innebär verklighetens odelbarhet att Modimo inte har skapat allt ur tomhet, *ex nihilo*. I en monistisk tanke värld är tomheten en omöjlighet. Tron på en skapande Gud är möjlig genom att Modimo kontinuerligt på nytt skapar såväl sig själv och alla sina manifestationer, som en källa som ständigt utgjuter nytt liv både för sig själv och för allt som existerar. Av denna anledning står allt som existerar i ett ständigt beroendeförhållande till den Högste och hans vilja. Modimo är, enligt det

holistiska tankesättet, Livet självt och det "mer" som kontinuerligt upprätthåller den kosmiska helheten och skapar nytt.

Den religiösa tron påverkar också tidsuppfattningen. Den mytiska tanken om att afrikaner liksom sitter i den sista tågvagnen och blickar bakåt mot det förgångna – och inte mot det kommande – bygger på kenyanen John Mbitis uppfattning. Med visheten hos en skicklig teolog skalade Mbiti av europeiska negativa myter om afrikanska kulturella och religiösa traditioner, men samtidigt råkade han, i enhetlighet med den panafrikanska tanken, skapa en ny myt om en enhetlig afrikansk tidsuppfattning. Den panafrikanska ideologin föddes bland de afroamerikanska pastorerna Alexander Crummer, Wilmot Blyden och W. E. B. Du Bois i deras arbete mot rasism i början av 1800-talet. Ideologin skapade medvetet positiva myter om den afrikanska identiteten för att försvaga de rasistiska föreställningar som rationella argument sällan visat sig bita på. Den panafrikanska rörelsen har haft en stark inverkan på de afrikanska ländernas självständighetsprocesser och dess metod för att bekämpa rasism är fortsättningsvis aktuell. Tanken på en enhetlig tidsuppfattning med fokus på det förgångna har afrikanska filosofer dock senare bevisat vara felaktig. Tswanafolkets tidsuppfattning blickar mot nutid och mot framtiden, som tillhör Gud. Trots att harmonin med det förgångna är viktig kan man bara kliva in i livet och framtiden här och nu. Det är fråga om existentialism, men inte om att stiga ner i ett vakuum utan om att ta emot det sakrala livet i denna stund. Också Guds rike är närvarande enbart här och nu, varifrån det öppnar sig mot vad som komma skall.

Korsets fascinerande kärlek

I Secheles ord till Livingstone avspeglas den kristna trons orubbliga nav. Sechele hade blivit fördriven från nattvardsgemenskapen när han höll fast vid sin kontextuella trostolkning och kulturella identitet. Han hade vunnit över boerna i strid och accepterade inte heller någon inre kolonisation och undergiven ställning på grund av sitt kulturarv, utan avstod hellre från den europeiska kristna gemenskapen. Jesus avstod han dock inte från och han hoppades att också Livingstone skulle förstå denna större enhet utifrån trons nav.

Också den ovan nämnde sydafrikanen Gabriel Setiloane kom senare fram till samma resultat. Han beskriver den kristna tron som mindre rationell än den traditionella afrikanska tron. Efter att ha lidit till följd av hat och rassegregering som riktats mot hans folk, och som faciliterats av de kristna, frågar sig Setiloane hur det kan vara möjligt att han detta till trots är kristen och liksom inombords "ansatt" av den kristna tron. Han besvarar själv denna fråga med sin vackra dikt *I am an African*. I sin dikt beskriver han först den traditionella tron på Gud och avslutar sedan med det bleka Jesusbarn som européerna kom med. Det här barnet är sött, men på så många sätt honom väldigt främmande, liksom även det sätt på vilket de talar om honom. Slutligen beskriver Setiloane vändpunkten och när den inträffade så här:

*Och för oss var det när vi såg Honom på korset, denne Jesus från Nasaret,
med sina genomborrade händer och hålet i sidan, som ett djur som
ska offras.*

*Han var avklädd naken, såsom vi, bränd av solen, och svettades vatten
och blod i den brännande hettan.*

Och så tyst var han, att vi inte kan motstå honom.

*Så lika oss, är han,
denne Jesus från Nasaret
misshandlad, torterad, fängslad, bekämpad, slagen,
förnekad av de sina och utjagad i natten som en tjuv,
föraktad och avvisad som en loppig hund
helt utan egen förskyllan.*

*[...] Som ett lamm eller en get, som vi erbjuder som offer
tyst och utan att klaga.*

*När offerblodet rinner ner renar det marken, och oss,
sluter fred med oss och med våra förfäder,
de som redan sedan länge somnat bort.*

*Han just är detta lamm!
Hans blod renar, inte bara oss,
inte bara klanen eller stammen,
utan hela mänskligheten:*

*svarta och vita, bruna och röda,
hela mänskligheten!*

*[...] Jesus, Herre, Människans och Guds Son,
slut fred med ditt blod, ditt svett och ditt lidande
Med Gud, Uvenlinghoaki, Unkulunkulu [Modimo]
för mänsklighetens synder, våra förfäders och våra.
Vi står i samma ställning, som ett barn, tillsammans med hela
mänskligheten och dig.
Tillsammans med dig kan vi be till honom, som är den Högste.
Fader, förlåt oss! (fri översättning)*

För att vi rätt ska förstå vad Setiloane menar med synd, finns det skäl att återvända till tswanafolkets världsbild. I ett monistiskt kosmos, där allt har skapats exakt för sina rätta platser, är det harmonin som definierar de existerandes relationer till varandra. Modimo, som kontinuerligt ger liv åt sin skapelse, ger också skapelsen kraft genom harmoniska relationer. Kraften liksom flödar ner från den Allra Högste genom kedjan av alla som existerar, i form av en energigivande och nyskapande livskraft, Seriti. På så sätt har också skapelsen själv en av Gud given stimulerande kraft och människorna kan också ge varandet kraft och stimulans. När harmonin bryts någonstans får detta långtgående följdverkningar. Tswanafolkets uppfattning om synd präglas av idén om krafter och handlingar som motarbetar livet, som söndrar relationerna mellan människorna och människornas relationer till det övriga kosmos. Bristen på harmoni och en svaghet i relationerna förhindrar livets rörelse. Att förneka andra deras mänsklighet och värde, samt hat och avsaknad av kärlek i mänskliga gemenskaper förstör den skapade harmonin. Den så vackra världen vi fick, är vi oförmögna att bevara: harmonin mellan mänskligheten och skapelsen är bruten. Enligt den holistiska tanken lider alla när en del lider. När friden bryts i en enhet, i stammen eller landet, får detta en rad olika återverkningar i omgivningen.

I de mänskliga gemenskaperna som en skapad verklighet råder mänsklighetens jämlikhet och odelbarhet. Relationen människorna emellan övervakas av den tusentals år gamla etiska principen, botho, som är en liknande moralprincip som den gyllene regeln. Enligt botho är människan en människa bara tillsammans med andra människor, "motho ke motho ka batho ba bangwe". Den gemensamma mänskligheten realiserar i mötena. Afrikansk

vänlighet är ett sätt att umgås som man lärt sig ända sedan barnsben, där man tränats i att dela med sig av sin mänsklighet, att verkligen se den andra, att känna empati och att hjälpa. Identifikation möjliggör känslor av empati, och förmågan att på djupet känna empati ses som ett mått på civilisation. I den tswanska moralen hänger jämlikheten bland mänskligheten ihop med skapelsen. I en bevarad berättelse från 1800-talet förklarar en person bevandrad i tswanatraktionen människans skapelse för missionärerna med hjälp av en enkel metafor: På samma sätt som ni har bläck som ni suger upp med läskpapper, utgjöt också Modimo i samband med skapelsen av sig själv i människan. Även om ni svänger pappret upp och ner så försvinner inte bläcket från pappret. På samma sätt finns spåren av Modimo kvar i människan. Varje människa bär alltså spår av Gud inom sig och är därför ett föremål för djup vördnad. När mina afrikanska studerande listade sina värderingar satte alla respekt för andra människor på första plats och först därefter familjen och allt annat. Den gemensamma mänskligheten aktualiseras via respekt och öppnar sig i harmonisk gemenskap och när man delar livet. När en individ förnekar någon annan människa hennes mänsklighet och behov eller skadar en annan människa, förnekar hen samtidigt sitt eget djupaste väsen och sin delaktighet i mänskligheten. Ett brott mot mänskligheten lösgör individen själv från mänsklighetens krets.

Inom tswanatraktionen är religionsutövning ett redskap för att återskapa harmoni och fred. När man noterade de interna konflikterna mellan de olika kyrkorna inom den europeiska religiositeten, kom tswanahövdingarna överens om att endast bjuda in representanter för en kyrka till en stams område. På så sätt strävade de efter att bevara harmonin inom stammens område. Orsaken till att man bjöd in missionärerna var att få veta mer om hur de nya fienderna tänkte och få kunskap om vapen som var nödvändiga för att trygga områdenas självständighet. Under tswanafolkets hela fascinerande historia lyckades de förhindra att deras område invaderades och Botswana koloniserades aldrig.

När Sechele säkrade sitt områdes självständighet möttes han dock av samma syn som Setiloane talar om: Jesus från Nasaret, som varken var europé eller afrikan, drog människorna till sig som en magnet. I honom ses Modimos modershjärta, Guds ömhet och djupa kärlek gentemot mänskligheten. Paradoxalt nog stiger den Allra Högste, the Most High, själv ner från sin upphöjdhed till den värld han skapat, som en människa vid människans sida, som en broder mitt bland livets smärta och längtan. Han uppfyller

också tswanamoralens högsta princip i det att han delar den gemensamma mänskligheten: han tittar på varje människa omkring sig, från ansikte till ansikte, förmår via identifikationen avläsa de djupaste känslorna i människornas hjärtan, älska dem och slutligen identifiera sig med dem, vilket är en djupare känsla än vanlig empati.

Dekanen för Kalahari universitet, pastor Lekutlane, beskriver mötet med Kristus så här: Han kommer nära människan och ser henne, men samtidigt ser han också tillsammans med människan den livets realitet som hon lever i. Efter att redan på förhand ha sett människans öde, tog han själv över den bördan och dog en skamfylld död på korset. Någon högre moral och kärlek finns inte. Jesus från Nasaret, den inkarnerade Modimo själv, tvättar i sin kärlek hela landet rent och levande med sitt blod och genom sitt offer återskapar han på nytt den söndertrasade mänskligheten. Han är den enda mediatoren mellan människan och Modimo. Hans mänsklighet fascinerade människorna och attraherade dem genom kärleken och de som ser hans gudomlighet med trons ögon ansluts till Guds familj, blir delaktiga i den Heliga Treenigheten. Blodet från offerdjuren behövs inte längre för att rekonstruera jorden, för att förfäderna ska tala med den Allra Högste med förlåtande ord och för att livet ska löpa obehindrat i den synliga verkligheten. Han är det offer och Livet självt som strömmar från Gud ut över hela världen. Via honom anslöt sig förfädernas gemenskap, badimo, till de heligas gemenskap, och det osynliga tillsammans med det synliga prisar Kristus.

Enligt biskop Robinson utgör tron på den Allra Högste inom den traditionella religionen en parallell till kristendomens gudsbild. En annan parallell är gemenskapen av de avlidna, badimo, och de Heligas gemenskap, där inte ens döden kan bryta kontakten. Det som var nytt, enligt honom, är Kristus. Det som med fog kan kallas en tredje parallell är den frälsningsuppfattning som finns i den afrikanska traditionella religionen, den judiska tron och den kristna tron, och där det centrala är kravet på rättvisa och reningen genom offer. I den afrikanska kristendomen är Jesus kropp och blod inte symboliska eller andliga till sitt väsen, utan de är djupt kroppsliga och hänger ihop med människans egen upplevelse av lidande, såsom också framgår av Setiloanes dikt. Enligt Luther kan människan känna Kristi kors bara genom sitt eget lidande. Paradoxalt nog kallar den korsfäste också till sig människor som utsätts för våld som utövas av kristna. För många

kvinnor som fallit offer för våld – även i västvärlden – är hans nedåtvända ansikte det enda mansansikte under vilket de känner sig trygga.

I relationen till Kristus är människans erfarenhet av hans helande närvaro viktig. Genom den här kontakten, betonar Robinson, helar den Store Helaren, Nkaga, människans innersta väsen (inner being). I den kärleksfulla relationen sker en långsam läkning av de sår som livet slagit upp, förtryckande och snedvridna relationer löser upp sig och harmonin återställs även inom de mänskliga relationerna. Ibland kan helandeprocessen ta mycket lång tid. Robinson förenklar sina tankegångar genom att säga att Kristus inte bara äter människans huvud eller intellekt, utan både "huvudet, hjärtat och hela kontexten". Intellektet identifierar den rätta Messias, men tron bor i hjärtat och i människans känsloupplevelse. Robinson anser därför att känslan är en viktig aspekt av gemenskapen med Kristus:

När vi ser oss själva tillsammans med Kristus, känner vi också att vi lever i harmoni med honom. Harmonin finns där, just där! När han kommer till oss, säger han: "Jag är din bror och jag står vid din sida. Oavsett dina omständigheter eller din livssituation så är jag alltid med dig. Och när du gråter över dina sorger tar jag emot dina tårar och när ditt leende har försvunnit, så ger jag det tillbaka till dig. Då känner du igen harmonin, den återvänder till dig." Vi lever alltså tillsammans med honom i harmoni och det är viktigt att vi känner så tillsammans med Kristus.

Biskop Robinson beskriver den kristna tron som "en ny, energigivande kraft, som genomsyrar hela de afrikanska gemenskapernas liv." Han använder begreppet vital force (force vitale), vilket hänvisar till Placide Tempels forskning om bantufilosofin, som publicerades på franska 1945. Tempels grundtanke hänförde sig till bantuernas ontologiska sätt att tänka sig människan inte enbart som en varelse utan också som energi. Källan till den dynamiska energin var den Högsta Varelsen, Supreme Being, som alla andra varelser var beroende av. Afrikanska teologer har använt sig av detta begrepp i sin senare forskning. Seriti, livets kraft, kommer från Setiloane medan Vingent Mulago i sin tur använde begreppet vital participation. När Robinson talar om den kristna tron som en ny energigivande kraft, innefattar detta en tanke om att på samma sätt som i den traditionella tron genom offer komma tillbaka till harmonin före Kristus.

Den energivande kraften hör ihop med tanken på andeuppfyllelse. I kontakten med Kristus göds den kristnas inre väsen och Kristi närvaro uppfyller henne. Enligt biskop Moenga blir denna uppfyllelse realiserad till fullo i samband med den sista befrielsen av skapelsen. Som Tuomo Mannermaa påpekar är uppfyllelse av Kristus och den ontologiska enheten, *unio*, något som helt har glömts bort i den senare lutherdomen. I den kontextuella trostolkningen i den lutherska kyrkan i Botswana är såväl paradoxernas teologi som enheten med Kristus uppenbar. Min vän som sett mycket lidande bland Kalaharis fattiga klär sin Gud i orden: "Han är här nere tillsammans med mig." Gemenskapen med Kristus beskrivs ofta med Galaterbrevets ord, "men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig". Enligt biskop Robinson består de kristnas enorma uppdrag i världen i att leva Kristus inifrån och ut i sina egna gemenskaper och samhällen. Han betonar att de kristna inte bör "predika om Kristus" utan "predika Kristus".

Den heliga Anden och kyrkornas profetiska mission

Moenga talar om ett radikalt kristet liv, där den heliga Anden inspirerar de kristna till en profetisk mission i världen. Begreppet vital force hänvisar i tswanateologin till den heliga Anden, som ger "energi" och "inspirerar" de kristna. Den heliga Anden utför sitt arbete i de kristnas hjärtan, då de genom tron ansluter sig till den Treenige Guden. Enligt Moenga är Treenighetens teologi relationsteologi *par excellence*. "Treenighetsläran är inte läran om Guds abstrakta väsende, den handlar inte om en Gud som har isolerat sig från allt annat utom sin själv, utan är läran om Guds liv tillsammans med oss och vårt liv tillsammans med varandra." När Kristus uppfyller en människa via den heliga Anden, värnar Anden om hjärtats liv i den kristna och befriar henne från felaktiga, underkuvande relationer och människans slaveri. Enligt Moenga kan denna befrielse också leda till att översittarna befrias från de destruktiva attityder som fängslar dem och från felaktiga maktstrukturer. På så sätt verkar Gud genom de utstötta och fattiga som Befriaren i världen.

Samma tanke framgår också av Kyrkornas världsråds dokument *Tillsammans för livet* (2012) och dess begrepp Mission i marginalerna. Enligt dokumentet har världen delats in i dels ett välmående maktnav, där människorna har tillgång till ett människovärdigt liv, dels marginalen utanför denna krets. De som förvisats till marginalen har inte tillgång till livsstrukturer som stärker människovärdet. Ojämligheten och utestängningen rättfärdigas och upprätthålls medvetet för att bevara de privilegier som de i navet har uppnått. Dokumentet uppmanar kyrkorna och de kristna att frigöra sig från tankesystem och attityder, genom vilka man rättfärdigar felaktiga maktstrukturer och ett status quo för den egna gruppen i förhållande till andra människor. Som exempel på förvrängande tankestrukturer nämner dokumentet paternalism, patriarkalism, rasism, kastväsen, diskriminering av ursprungsbefolkningar, sjuka och funktionshindrade samt en orättvis ekonomi. Enligt dokumentet är det inte kyrkans uppgift att flytta ett fåtal individer från marginalen in mot navet, såsom man tidigare gjort, utan att medvetet riva den mur som upprätthåller ojämlikheten. Kyrkornas mission strävar också efter att inom sina egna system identifiera paternalistiska och patriarkala attityder och ett agerande utifrån dem och att i samhället arbeta för att "identifiera och avslöja de demoner som exploaterar och förslavar".

Dokumentet *Tillsammans för livet* ger uttryck för tanken om mission i marginalerna genom att ansluta sig till de kontextuella teologiernas sätt att gestalta världen och Gud. Dokumentet är det första ekumeniska dokumentet som medvetet flyttar fokus från en Europacentrering till att uttolka den globala kristendomen. Dokumentet talar om Gud med hjälp av begreppet Liv och skriver ordet med stor begynnelsebokstav. *Tillsammans för Livet* hänvisar alltså redan på rubriknivå till Guds rike. Dokumentet påminner oss om att hela skapelsen är föremål för Guds kärlek och deltar vid människans sida i Guds mission i världen. "Mission utgår från den treenige Gudens hjärta och den kärlek som förenar den heliga treenigheten flödar över hela mänskligheten och skapelsen." Kyrkan är för sin del hoppets gemenskap och ett levande bevis på Guds rike i världen. Den firar Guds liv och motarbetar målmedvetet alla de destruktiva krafter som förstör livet. Enligt missionskommissionens indiske ordförande metropoliten Geevarghese Coorilos vinner kärlekens kraft och de hoppfulla utsikterna över de "dödsbringande krafterna" och "rädslans politik".

För att man bättre ska kunna förstå det dialektiska perspektivet och tanken bakom missionen i marginalerna finns det skäl att granska det

postkoloniala uttryckssätt som tillspetsar dokumentets budskap. Postkolonial teori har utnyttjats för att demontera förtryckande relationer i synnerhet inom den svarta teologins kretsar i Sydafrika. Enligt den karibiska filosofen Frantz Fanon står förtryckare och förtryckta i ett dialektiskt och ömsesidigt beroendeförhållande till varandra. Förtryckaren agerar utifrån sina projektioner och de föreställningar om den förtryckte som förtryckaren återspeglar inverkar negativt på den förtrycktes identitet. På så sätt får förtryckaren grepp om en annan människa. Det handlar om samma mekanismer som vid skolmobbning, där mobbaren ser den mobbade som annorlunda än sig själv. Olikheten kan vara antingen verklig eller imaginär, men just den här föreställningen "rättfärdigar" mobbningen. Efter att ha stämplat mobbningsoffret börjar mobbaren också se orsaken till mobbningen hos den utsatte. Om man inte ingriper i problemet i tid präglas den mobbades identitet av den stämpel och det främlingskap som projektionerna gett upphov till och som skadar offrets identitet.

För att förhindra detta ömsesidiga beroende använde Black Consciousness-rörelsen sig av en andlig dialektik, där en tes besvarades med en antites. "Vitt rasförtryck" besvarades med "svart solidaritet". Man vägrade medvetet acceptera identitetsformande projektioner, och samtidigt vägrade man också bemöta våld med våld. Detta medvetna motstånd kallas resistans. Från historien vet vi att en fredlig och kraftgivande antites, svart solidaritet, störtade det vita rasförtrycket. I centrum för den postkoloniala teorin ligger ett betonande av medvetenhet och ett riktande av ljuskäglan i rätt riktning: mot förtryckaren. Vid skolmobbning, liksom i fråga om all annan mobbning ligger problemet i mobbarens person, i hatet, avunden, svartmålandet, föraktet och förstörandet av offrets rykte, och aldrig i den mobbades identitet. I Amerika har man inte haft ett problem med svarta, utan ett problem med vita. Bara genom att se och rikta arbetet mot rätt objekt samt genom att avklä de "masker" som förvränger verkligheten kan man få en förändring till stånd.

Dokumentet *Tillsammans för livet* presenterar en antites till den här världens mission, den egoistiska makten och den "dyrkan av mammon", som förslavar mänskligheten. Guds mission är en mission i marginalerna och de fattigas fest. Den fungerar på ett paradoxalt sätt i relation till det goda i världen och bryter igenom där det finns svaghet, galenskap och anspråkslöshet. Den befriar dem som befinner sig i dödens grepp och gör slavar till frihetens agenter i världen. Inom den lutherska kyrkan har man

sällan förstått att den teologiska grunden för missionen i marginalerna ligger i den lutherska korsets teologi, därifrån den har lånats för ekumeniskt bruk. Enligt dokumentet representerade Kristi kors Guds kraft för dem som lider av förtryck, diskriminering och smärta. Korset kallar också alla dem som använder makt för att förslava andra till att göra bättring. Korset ger den kraftlöse kraft och utmanar dem som befinner sig i maktens nav att skala av sig alla sina privilegier till förmån för de lidande. Guds mission är en mission i marginalerna, där de sista ska bli de första och där Gud väljer det som är galet, svagt "och det som världen ser ner på, det som ringaktas, ja, som inte finns till, just det utvalde Gud för att göra slut på det som finns till." (1 Kor. 1:28)

Vid Kyrkornas världsråds konferens i Arusha 2018 inbjöd metropoliten Geevarghese Coorilos alla kyrkor och kristna att inte bara vända sig mot Gud och sedan mot världen, utan att vända "världen upp och ner". Enligt honom är just nu rätt tid att utföra detta gemensamma arbete. "Vi kan delta i denna Guds mission på ett betydelsefullt sätt bara om vi deltar i den tillsammans." Också Jooseop Keum, som verkat sitt sista år som kommissionens ledare, talade i allvarliga ordalag om det brytningsskede som vi i vår tid befinner oss i, och där det är ytterst viktigt att de kristna arbetar tillsammans:

Polarisering, religiös fundamentalism, våld och diskriminering är på uppgång överallt i världen. I våra sociala och politiska kulturer är den mänskliga naturens mörka sida skamlöst dominerande. Maktbegär, girighet, våld och avund tävlar med varandra i sin jakt på offer. Såväl de globala som de mindre "rikena" och deras ledare skapar öppet en rädslans politik och marginaliserar och utnyttjar i synnerhet de svaga, minoriteter, främlingar och fattiga. Vi har samlats här i Arusha för att besvara dessa utmaningar med det drag som är utmärkande för den ekumeniska familjegemenskapen: ett lärjungaskap som förvandlar.

Påven Franciscus är inne på samma linje som dokumentet från Kyrkornas världsråd när han talar om fattigdomsproblemet. Diskrimineringen av stora grupper av människor är enligt honom en följd av ett egoistiskt näringsliv och dess systematiska marginalisering, där en del av människorna oundvikligen blir bortrensade och "utslagna". I sitt sökande efter ändring talar

han om vikten av bättring, om själviskhet och glädjelöshet bland de kristna och i synnerhet inom det andliga skräet:

Den stora faran i vår tids konsumtionsinriktade värld ligger i den plågsamma ödeläggelse ett självbelåtet och girigt hjärta föder fram i sin ständiga jakt på ytliga förströelser med så okänsligt samvete. Så fort det inre livet fångas i egenintresset och bekymren finns inte plats för andra och för fattiga. Guds röst hörs inte längre och känslan av hans kärlek saknar glädjen. Viljan att göra gott blir bara tunnare och tunnare. Också för troende finns en stor fara. Många faller offer [...] Jag inbjuder i denna stund alla kristna, var de än bor och lever, till ett förnyat personligt möte med Jesus Kristus, eller åtminstone till att öppna sig för honom som vill detta möte med dem. Jag ber er alla att göra detta varje dag utan att svikta. Ingen skall tro att denna inbjudan inte är avsedd för honom eller henne, eftersom "ingen är utesluten från den glädje som ges av Herren". (Evangelii Gaudium § 2-3)

Franciscus medicin för att komma ifrån självcentreringen är dagliga diskussioner med Kristus. Guds barmhärtiga ömhet befriar oss från våra inskränkta och självupptagna jag. Kristus liksom tar människan utanför sig själv, där hon igen hittar vägen tillbaka till det meningsfulla i livet och blir en mer autentisk version av sig själv. Liksom Robinson betonar Franciscus Kristus helande och glädjebringande närvaro. Tillsammans med Befriaren förmår människan också se andra människor och röra Kristi sår och mänskliga lidande i andras "lidande kött" för att vi ska kunna känna ömhetens kraft. Den ekumeniska missiologin i sin helhet förefaller fokusera på Guds rikes förändrande kraft och missionen i marginalerna. Missionen i marginalerna berör oss alla. Vi klänger oss fast vid Gud i de punkter där vi är svaga och behöver en Helare. Bara i vårt eget livs marginaler känner vi Kristus och kan se honom även i andra.

Nyckeln till att förstå den ekumeniska missiologin är paradigmen om Guds mission, *missio Dei*. Guds mission är kärlekens mission i en sargad värld som söker efter kärlek. Moenga talar om Guds mission som utsändande, tjänande och frälsande (sending, serving and saving). Gud sänder ut av Treenighetens överflödande kärlek till världen, tjänar mänskligheten i kärlekens solidaritet och återförenar igen en gång sin skapelse med kärleken, det vill säga sig själv. Denna Guds mission och kärleksrörelse

gentemot dem som lever i djupen och i nöd, för att återbörda dem till sin gemenskap, fortsätter ända fram till skapelsens befrielse. Kyrkan och de kristna är delaktiga i denna Guds mission. Moenga betonar att kyrkans mission är att tjäna mänskligheten på samma sätt som Kristus kom för att tjäna mänskligheten. I detta tjänande strömmar Guds befriande närvaro från de kristna och utåt.

Jag förstår det så att den kristna missionen alltid ser till att leta efter Guds befriande närvaro för varje människas livssituation. På det här sättet låter vi den heliga Anden inspirera oss till Guds mission. Av den anledningen är det synd ifall vissa av oss i Guds namn förnedrar eller anser andra människor vara mindre värda – den Gud som ju alltid är på de svagas sida, på rättvisans sida.

Moenga uppmanar kyrkorna till kritisk introspektion för att bli medvetna om vilken kraft som är den drivande i deras arbete. Guds Ande, som är en befriande kraft, är motsatsen till alla sådana krafter som strävar efter att fångsla människorna eller att utnyttja dem antingen ekonomiskt eller andligt. Den senare har enligt Moenga iklätt sig många olika religiösa, ekonomiska och politiska skepnader och ser inte till hudfärg eller religion. Ofta är detta det grundläggande och underliggande motivet även i religiös verksamhet. Som exempel tar Moenga verksamheten inom sådana kyrkor där de kristna ser andliga syner men inte sina fattiga följare och deras försämrade omständigheter, utan försöker sko sig på deras sista slantar. Han talar också om kolonialismens tid, när de europeiska kyrkorna visserligen ägnade sig åt en hängiven mission, men det befriande mötet med och tjänandet av mänskligheten ofta inte infriades. Om identifikationen med andra människor inte sker, leder kyrkornas arbete till att människorna fjärmar sig från Gud. Också att söka det bästa för kyrkan kan bli ett hinder för att verkligen se människan. Moenga hävdar att kyrkor som i sitt arbete förbiser mänskligheten inte ger upphov till liv, utan i stället skapar död, synd och alienering. Den som ser förbi eller ser nedlåtande på en annan människa ringaktar Gud. En sådan kyrka som ägnar sig åt att avhumanisera någon människogrupp är inte en Kristi kyrka, enligt Moenga.

Moenga betonar att den heliga Anden ger förmågan att se människorna och deras värde. Den heliga Anden avslöjar också negativa myter och föreställningar, som gör det svårare att medvetet se mänskligheten.

Positiva, kulturella myter hjälper den kontextuella trostolkningen och för talet om Gud nära människan. Negativa myter riktar sig i allmänhet mot andra människor eller människogrupper och används för att uppnå egna fördelar och rättfärdiga felaktiga handlingar. Som exempel tar Moenga den välbekanta myten om det fattiga Afrika. Som kontinent betraktad är dock Afrika med sina naturresurser väldigt rikt och myten har skapats för att rättfärdiga både korrruption på hemmaplan och internationell plundring. Under en täckmantel av välgörenhet är det lätt hänt att rikedomar övergår i fel händer. I hemlighet säljs mark till kineser, ryssar, engelsmän eller amerikaner i stället för att nyttan från kontinentens rikedomar i ett jämlikt partnerskap skulle komma afrikanerna själva till godo. Moenga understryker att kyrkorna starkt borde ta ställning mot den här tidens hedningar, som säljer och köper människors framtid för egen vinning. I våra egna gemenskaper och vårt eget samhälle kan vi identifiera negativa föreställningar och stå upp för de svagas rättigheter. Via missionssamarbete arbetar vår kyrka för ett människovärdigt liv tillsammans med våra systerkyrkor.

Den kontextuella teologin talar om en inkarnationens Gud. Han föds på nytt om och om igen i de fattigas stall och nära varje människa. Därför ska kyrkan i kärlekens namn möta människorna och deras alienation från livet: deras svagheter och synder, yttre lidande och fattigdom. Att möta döden föder paradoxalt nog liv, att se bristen på relationer föder enhet. Genom att följa Kristi exempel och att se och visa solidaritet skapas ett kärlekens band. Vår egen kyrkas teologiska bakgrund ligger i paradoxernas teologi. Också påven Franciscus talar om samma solidaritet och kärlek: "Jag föredrar hellre en Kyrka med blåmärken, som har värk och blivit smutsig, därför att den har varit ute på gatorna, än en Kyrka som mår dåligt därför att den sitter instängd och hänger fast vid sin egen säkerhet." På så sätt ger kyrkan en röst åt dem som saknar röst, ett hem för de hemlösa, ett sjukhus för dem som lider och en plats för dem som är ensamma. Guds rikes mysterium och hemlighet finns ständigt mitt bland oss i de fattiga och marginaliserade. Dess väldiga livsrörelse för Kristus nära oss och som en människa bredvid människan.

Slutord

Våra fattiga systerkyrkors teologi kan hjälpa oss att se tron och Gud med andra ögon än vad vi är vana vid. Den lutherska teologin betonar inkarnationen och identifikationen och många teologer i den globala södern har följt dess befrielse-teologiska linje, i synnerhet där det andliga livet inte separeras från människornas fysiska realitet. För de fattiga och utslagna innebär Guds rike inte bara en andel i en kommande "pie in the sky", såsom afrikanska teologer uttrycker det, utan förändring och rättvisa redan här och nu. Den ekumeniska missiologins profetiska utmaning ger oss anledning att reflektera över hur vi själva ser den kristna tron i vårt eget samhälle och inom den referensram vårt kulturella tänkande utgör. När världen krymper och i de globala utmaningarnas brytningstid är kyrkornas gemensamma missions profetiska röst av yttersta vikt för att trygga mänsklighetens framtid. På det lokala planet verkar alla kyrkor genom att svara på människans nöd, otrygghet samt frågor som gäller liv och död.

I det brytningsskede som det finländska kyrkliga livet befinner sig i kunde man fråga sig hur vi öppet kan bemöta människornas alienation från kyrkan och kyrkans alienation från samhällliga frågor? Hur bemöter vi i vår kyrka varandra? I tiderna uteslöt David Livingstone hövding Sechele ur nattvardsgemenskapen på grund av hans annorlunda bibeltolkning. Det finns många orsaker till att vi inte kan se varandra på samma nivå och att vi inte är förmögna till identifikation och kärlekens tjänst. Bara tillsammans och i gemenskap kan vi övervinna kyrkans utmaningar. Bara i solidaritet kan vi fördela arbetena och använda de inkomster vi får på rätt sätt. Att se människan och att kalla till tjänande och kärlek är det viktigaste. Att vända världen "upp och ner" är inget vi kan göra ensamma, och inte heller kan vi svara på samhällets utmaningar som vi borde.

Den ekumeniska missiologin inbjuder också till bättring. Om vi ser medmänniskor som har blivit utslagna genom det vi gjort, har vi skäl att klä av oss rädslans masker, erkänna och återvända till dem. I sin julpredikan (2021) påminner påven Franciscus kurian om ödmjukhetens kraft. Som exempel använder han profeten Elias råd till den mäktige krigschefen Natan, att denne skulle tvätta sig i Jordan för att bli frisk från sin sjukdom. Natan vägrade först, men han klädde slutligen av sig symbolerna för sin makt och förödmjukade sig genom att tvätta sig i strömmen och blev botad. Detsamma gäller oss. Genom ödmjukhet kan vi förnya oss i nådens flöde

och be om förmågan att rikta blicken bort från oss själva – och också från vår kyrka – och utåt. Vårt budskap diskriminerar inte. Korsets kärlek kallar ännu på en lidande värld.

Guds rike är Livets, rättvisans och fredens rike, mänsklighetens och skapelsens rike. Kyrkornas världsråds dokument *Tillsammans för livet* (§ 112) avslutas med orden:

Den treenige Guden inbjuder hela skapelsen till livets fest, genom Jesus Kristus som kom "för att de skall ha liv, och liv i överflöd" (Joh. 10:10), genom den heliga Anden som bekräftar visionen av Guds rike: "Nu skapar jag en ny himmel och en ny jord." (Jes. 65:17) Vi överlämnar oss själva tillsammans i ödmjukhet och hopp till Guds mission, som återskapar och försonar allt och alla. Och vi ber: "Livets Gud, led oss till rättvisa och fred!"

Livets fest, dit hela skapelsen bjuds in, är en vision av Guds rike, där en ny himmel och en ny jord omger en skapelse som nått slutet av sin existens och försonats. Dokumentet ger en vacker beskrivning av rättvisa och fred, av det hopp och den dröm vi färdas mot, på så många sätt söndertrasade, rädda för skapelsens undergång, fattiga, sjuka och döende. När vi greppar detta hopp ser vi tack vare tron på människan och världen med andra ögon, som Augustinus beskriver. Medvetna om de problem som omger oss, om världens och mänsklighetens tillstånd och kyrkans splittring, förbinder vi oss till Guds mission och ser visioner om Guds rike, där allt som är trasigt har försonats. I Jesajas bok talas om vishetens och insiktens Ande, som inte dömer "efter skenet, skipar inte rätt efter rykten. Rättvist dömer han de svaga, med oväld skipar han rätt åt de fattiga i landet" och om en fred där "vargen bor med lammet, pantern ligger vid killingens sida" och där "Ingenstans [...] skall ske något ont", "ty kunskap om Herren skall uppfylla landet, liksom havet är fyllt av vatten" (Jes. 11). Rikets hemlighet döljer sig i denna stund, där vi genom tro, hopp och kärlek griper tag i det redan kommande.

Frågor att diskutera

- Vilka tankar väcker påven Franciscus ord om bättring hos dig?
- Kan du i din egen gemenskap se förvrängda föreställningar och gärningar/beslut som dessa rättfärdiggör? Hur ska man riva ner dem?
- Hur syns korsets kärlek och empatin i församlingarnas arbete?

Källor och litteratur

Auvinen, Mari-Anna (2020). Johdatus ekumeeniseen missiologiaan. *Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan*. Toim. Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 133. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 12–37.

Auvinen-Pöntinen, Mari-Anna (2015). Missionary Discipleship as the Innovation of the Church in Pope Francis' *Evangelii Gaudium*: *Evangelii Gaudium* and Ecumenism. *International Review of Mission* 104/2, 302–313.

Comaroff, John L. & Comaroff, Jean (1997). *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*. Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press.

Coorilos, Geevarghese (2018). WCC/CWME World Mission Conference – Arusha, Tanzania, 8–13 March 2018: Moderator's Address. *Mission Quo Vadis? International Review of Mission* 107/2, 311–319.

Evangelii Gaudium (2013). Påven Franciskus apostoliska uppmaning "Evangelii Gaudium" (på svenska "Evangeliets glädje") till biskoparna, prästerskapet, de gudsvigda och de trogna lekmännen om evangeliets förkunnelse i världen av i dag. 24.11.2013. Libreria Editrice Vaticana. Svensk version 2014. Stockholm: Veritas förlag.

Fanon, Frantz (1967). *Black Skin, White Masks*, transl. by Charles Lam Markmann. New York: Grove Press.

Keum, Jooseop (2018). *CWME Director's Report. From Athens to Arusha*. <https://www.oikoumene.org/resources/documents/report-of-the-cwme-director-jooseop-keum-from-athens-to-arusha> (läst 1.12.2021)

- Kopperi, Kari (2015). *Ristin rakkaus. Matka Lutherista suomalaisen seurakuntaelämään*. Helsinki: Kirjapaja.
- Livingstone, David (1974). *South African Papers, 1849–1853*, ed. Isaac Schapera. C. Van Riebeeck Society.
- Mackenzie, John (1871). *Ten years North of the Orange River, A Story of Everyday Life and Work among the South African Tribes from 1859–1869*. 2nd edition. London: Frank Cass & Co Ltd.
- Mannermaa, Tuomo (1981). *In ipsa fide Christus adest. Luterilaisen ja ortodoksisen kristinuskon käsityksen leikkauspiste*. 2. painos. Helsinki: Missiologian ja Ekumeniikan Seura.
- Mbiti, John (1990). *African Religions and Philosophy*. 2nd edition. Oxford: Heinemann.
- Moenga, Cosmos (2013). Pyhän Hengen rooli kirkkojemme missiossa. Trinitaarinen näkökulma. *Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura, 220–240.
- Moffat, Robert (1842). *Missionary Labours and Scenes in Southern Africa*. London: John Snow.
- Moffat, Robert & Moffat, Mary (1951). *Apprentichip at Kuruman; Being the Journals and Letters of Robert and Mary Moffat, 1820–1828*. Ed. Isaac Schapera. London: Chatto & Windus.
- Mulago, Vincent (1991). Traditional African Religion and Christianity. *African Traditional Religions in Contemporary Society*. Ed. Jacob K. Olupona. Minnesota: Paragon House, 119–134.
- Pope Francis (2021). *Address of his Holiness Pope Francis to the Roman Curia*. Benediction Hall, Thursday, 23 December 2021. <https://www.rome-reports.com/en/2021/12/23/live-pope-francis-christmas-address-to-roman-curia/> (lyssnad på 18.1.2022).
- Pöntinen, Mari-Anna (2013). *African Theology as Liberating Wisdom. Celebrating Life and Harmony in the Evangelical Lutheran Church in Botswana*. Leiden: Brill.
- Pöntinen, Mari-Anna (2013). Kirkon missio, aika ja ajattelu. *Uskonto ja valta. Näkökulmia kirkon missioon*. Toim. Mari-Anna Pöntinen. Helsinki: Suomen Lähetysseura, 17–42.

- Raunio, Antti (2020). Kirkon mission sosiaalinen ulottuvuus – luterilaisen reformaation käsitys yhteisöstä ja hyvän tekemisestä. *Näkökulmia ekumeeniseen missiologiaan*. Toim. Mari-Anna Auvinen & Jyri Komulainen. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 133. Tampere: Kirkon tutkimuskeskus, 85–109.
- Raunio, Antti (2015). Kultainen sääntö, empatia ja toisen asemaan asettuminen – luterilainen näkökulma diakonisen toiminnan lähtökohtiin. *Diakonian tutkimus*. Vol. 3, 230–251.
- Setiloane, Gabriel (1986a). *African Theology. An Introduction*. Johannesburg: Skotaville Publishers.
- Setiloane, Gabriel (1986b). I am an African. *Currents in Theology and Mission* 13. No 2 Ap., 78–80.
- Tempels, Placide (1945). *La philosophie bantoue*. Translated by A Rubbens. Elisabethville: Lovania.
- Tillsammans för livet* (2012). Mission och evangelisation i en värld i förändring. Together Towards Life: Mission and Evangelism in Changing Landscapes. Genève: Kyrkornas världsråd
- Tomkins, Stephen (2013). The African Chief Converted to Christianity by Dr. Livingstone. *BBC Magazine* 19.3.2013.



Frälsning, välfärd och ojämlikhet

Kati Jansa

"Herrens ande är över mig, ty han har smort mig till att frambära ett glädjebud till de fattiga. Han har sänt mig att förkunna befrielse för de fångna och syn för de blinda, att ge de förtryckta frihet och förkunna ett nådens år från Herren." (Luk. 4:18–19)

Jesus ord i Lukasevangeliet vittnar om kyrkans fundament. Jesus efterföljares kall anknyter på många sätt till de fattiga, fångna, blinda och förtryckta, till att öka den övergripande välfärden och motarbeta ojämlikhet och utsatthet. Det anknyter till livet i både världens maktcentra och världens marginaler. Tro, hopp och kärlek knyts samman på många sätt i kyrkans övergripande och befriande mission.

I den här artikeln studeras frälsningen ur välfärdens, utsatthetens och ojämlikhetens perspektiv. I bakgrunden svävar frågan om huruvida den starka förändligande traditionen inte bara har fråntagit dagens kristna kontaktytan till Bibelns värld, utan också fått dem att positionera sig som kristna på ett annat sätt än vad den Gud som blev människa avsett. Tänk om lutheranerna i själva verket bör bli ännu mer världsliga för att kunna vara äkta kristna? Gud förvärldsligades i Jesus och levde ett mänskligt liv.

Guds rike är här redan nu, men inte till fullo. Den här teologiska hörnstenstanken ter sig olika filtrerad genom en välbärgad och en utslagen människas erfarenheter. Inte heller denna artikel ger något enkelt svar på frågan hur verkligheten här och nu och verkligheten bortom tid och rum förhåller sig till varandra i frågan om frälsning. Den lutherska traditionen har

framhävt att den eviga frälsningen inte nödvändigtvis visar sig som välfärd i livet här och nu. Tvärtom har traditionen åtminstone implicit upprepat tanken om att lidande ger den mest strålande kronan, så att lidandet här och nu kompenseras senast i livet efter detta.

En av de få klara aspekterna i frälsningen är att goda gärningar och försvaret av de fattiga är Jesus sätt att handla, bibliska även i ett bredare perspektiv och därför viktiga för kyrkan och de kristna. Gud ger människan allt gott, och det är de kristnas uppgift att dela det goda så att det räcker för alla. Ekonomin i kärleken till nästan handlar snarare om återvinning än om deponering.

Vad är fattigdom?

En människa som lever ett skört och sårbart liv är fattig. Uttryckt på det viset är varje människa fattig i viss mån, eftersom det inte existerar någon resurs som skulle skydda mot sårbarhet. Fattigdom är också att sakna riktning, mening, vilja och innehåll i livet. Fattigdom är ensamhet: att sakna en meningsfull kontakt till andra människor. Fattigdom är bristande livslust.

Men fattigdom inskränks inte till tänket "vi är alla fattiga". Fattigdom är ofta kumulativ brist på ekonomiska, andliga och sociala resurser. Vissa är reellt mer fattiga än andra, och välfärden fördelas inte jämnt eller rättvist. Rikedom är inte synd, men att missbruka rikedom endast för egen vinning är det.

Dokumentet *I alla riktningar* (2018) beskriver hur kyrkan verkar i ett Finland där den ekonomiska ojämlikheten och fattigdomen ökar, där de som har det väl ställt inte känner de fattigas vardag. Detta kräver att kyrkan förkunnar frälsning och ställer all verksamhet i proportion till människors olika verkligheter. Pluralformen betonas, eftersom det är en individualistisk villfarelse att betrakta verkligheten som en och samma för alla. Insikten om olika och differentierade verkligheter är livsviktig för kyrkan även därför att de som på sina poster och i sina anställningar fattar besluten ofta representerar den relativt välbärgade befolkningsgruppen. Socialt, ekonomiskt och ekologiskt hållbara beslut fattas ändå alltid utifrån många olika verkligheter. Denna mångfaldsrealitet gäller också teologiska frågor som realiserar i människors föränderliga jordiska levnadsförhållanden. Av oss

som kyrka krävs det därför att vi har mod, vision, vilja och gemensamt ansvar, så att vi kan finna slitstarka teologiska svar.

Mitt i den växande ojämlikheten behöver vi som kyrka fundera över hur vi kan stödja människors välfärd. Dimensionerna i en omfattande välfärd är att äga, göra, älska och vara (having, doing, loving, being). Att äga syftar till ekonomisk försörjning, boende, konsumtion och naturresurser. Att göra avser människans möjligheter att förverkliga sig själv till exempel i arbetet eller på fritiden. Att älska omfattar förutom familj och nära relationer också människors behov av social växelverkan till exempel i vänskapsförhållanden och grupper. Dimensionen being, det vill säga förmågan att förverkliga sig själv, anknyter bland annat till andlig välfärd, kultur, motion, bildning och religionsutövning. (Hiilamo 2021.)

Visionen av en diakonal församling

”Kyrkans uppgift är att kalla människor till gemenskap med Gud och uppmuntra dem att bry sig om sin nästa och skapelsen. Definitionen framhäver att förkunnelsen av det frälsande evangeliet, delaktigheten, det gemensamma ansvaret, försvarandet av de svagaste, själavården, främjandet av jämställdhet och människovärde samt värnandet av skapelsens integritet hör ihop.” (Strategin Öppna dörrar, 2020)

Denna uppgift fullgör kyrkan i det finländska samhället på 2020-talet mitt bland många osäkerhetsmoment. Fördomarna, diskrimineringen och den sociala ojämlikheten ökar. Vår på den lutherska trosuppfattningen byggda välfärdsstat utmanas från många håll, och ett av de största hoten mot vår gemensamma välfärd är att förtroendet mellan människorna vittrar sönder. Om grannen ter sig mer som ett hot än som en möjlighet är det svårt att bygga upp det gemensamma goda.

Särskilt i brytningstider är det kyrkans uppgift att förkunna hopp mitt i hopplösheten. Inför tecken på de yttersta tiderna gav Jesus uppmaningen: ”Räta på er och lyft era huvuden, ty er befrielse närmar sig” (Luk. 21:28). Denna uppgift som utförs med fötterna stadigt på denna jord är gemensam och gäller både anställda och församlingsmedlemmar. I kyrkoordningen (KO 4:3) fastställs hur ”församlingen och dess medlemmar ska utföra

diakoniverksamhet, vars syfte är att ge sådan hjälp som betingas av kristlig kärlek särskilt till dem vars nöd är störst och vilka inte får någon annan hjälp". Denna definition utmanar till ständig utvärdering i synnerhet då trycket av de minskande resurserna hela tiden riktas mot diakoniarbetet. I synnerhet församlingarna i glesbygden har redan nu svårt att rekrytera kompetent arbetskraft. Man måste alltså prioritera – och framför allt arbeta tillsammans.

Diakonin riktar ofta blicken mot människan och vandrar vid hennes sida och hjälper när ingen annan hjälp längre finns att få. Parallellt med det direkta arbetet för medmänniskors bästa ska diakonin också kontinuerligt rikta blicken mot de diskriminerande strukturerna som genererar utanförskap och utsatthet. Diakonin ska använda en profetisk röst. Kärleken till nästan är inte bara mild och stödjande utan också utmanande och kritisk, och denna kritiska röst behöver riktas mot strukturerna såväl inom som utanför kyrkan.

Enkäten om hur väl man känner till församlingarna (Seurakuntien tunnettuuskysely 2021) visar att församlingarna förväntas fokusera på att hjälpa barn, unga, äldre och mindre bemedlade. År 2022 erbjuder ett ypperligt tillfälle att se över den diakonala kvantiteten och kvaliteten i församlingarna, då vi firar den finländska diakonins 150-årsjubileum till minne av den första diakonvigningen. Den strategiska spetsen i församlingarna under de kommande åren skulle därmed kunna vara att skapa en ännu mer diakonal församling där diakonin inte längre betraktas som ett arbetsområde utan står i centrum av församlingen och är ett sätt att leva tillsammans.

Utsatthet, social ojämlikhet och välfärd

Utsatthet definieras i finländska undersökningar som olika slags välfärdsbrister som anknyter till levnadsstandarden, livskvaliteten och livsföringen och som ofta kumuleras. Utsatthet har en ekonomisk, social och hälsorelaterad dimension. Terminologin är inte etablerad, men allmänt förutsätts att utsatthet ska förebyggas och de som lider av utsatthet ska stöttas så att de kan komma ur den. På 1990-talet talade man mer om marginalisering och

utslagning, men på 2010-talet har man i terminologin återgått till utsatthet. Bakom utsatthet och fattigdom ligger allmänt sett utdragen arbetslöshet, utsatthet som nedärvs från en generation till nästa, låg utbildningsnivå, flerbarnsfamiljeliv, ensamförsörjning eller ensamboende, arbetsoförmåga till följd av långtidssjukdomar eller funktionsnedsättningar samt missbruk och problem med den psykiska hälsan.

Fattigdom indelas vanligen i absolut och relativ fattigdom. Med extrem fattigdom avses att minimikraven på näring, kläder och boende inte uppfylls. I Världsbankens definition avser absolut fattigdom att man lever på mindre än 1,90 dollar per dag. Med relativ fattigdom avses individens eller gruppens klara utsatthet i jämförelse med den genomsnittliga levnadsstandarden eller livsföringen i den övriga befolkningen. I Europa definieras ett hushåll som fattigt när det har tillgång till under 60 procent av befolkningens genomsnittliga disponibla inkomst. Resurserna hos dem som lever i relativ fattigdom går till kampen för att leva ett liv som betraktas som normalt och delta i samhällets ekonomiska, sociala och kulturella funktioner.

Finland klarar sig rätt bra i fattigdomsundersökningarna i jämförelse med andra länder. Trots det måste en del av finländarna kämpa för att klara sig, och vi har under de senaste åren inte lyckats minska antalet personer som lever med fattigdomsrisk. År 2019 led cirka 873 000 personer i Finland risk för fattigdom eller marginalisering. Till låginkomsthushållen räknades cirka 669 000 personer och i dem fanns 121 000 barn. 139 000 personer led av allvarlig materiell brist. Fattigdomsrapporten 2021 prognostiserar att coronapandemin medför ännu dystrare siffror.

Social ojämlikhet handlar inte bara om förmögenhetsskillnader utan har också samband med bland annat utbildning, hälsa och mänskliga egenskaper såsom kön, sexualitet och hudfärg. Dessa ojämlikhetsdimensioner korsar ofta varandra och kräver därför branschöverskridande forskning. När mekanismer som orsakar social ojämlikhet avvecklas och man utvecklar verksamhet till stöd för välfärden måste man beakta både de stora linjerna och lokala detaljer. En och samma lösningsmodell betjänar inte alla jämlikt.

Coronapandemin har kraftigast drabbat dem som redan innan varit sårbara, i synnerhet när det gäller psykisk hälsa. Alla välfärdsdimensioner uppvisar spår efter undantagsförhållandena, men i synnerhet barn och unga i låginkomstfamiljer har mått dåligt av de sociala och utbildningsmässiga bristerna. Pandemins eftervård utmanar framför allt staten att åtgärda den sociala skulden. Samtidigt utmanar den kyrkan som samhällelig och

andlig aktör. Utan korrigerande åtgärder kan finländarnas välfärd lida av långvariga skador på samma sätt som efter depressionen på 1990-talet.

Den finska välfärdsstatens mål har varit att skapa jämlika levnadsförhållanden, möjligheter och välfärd för befolkningen i hela landet. Kommunerna har under de senaste decennierna differentierats i sin uppgift att upprätthålla välfärden och sköter sina lagstadgade uppgifter med varierande framgång. Redan nu och under de närmaste åren får allt fler kommuner kämpa för att tillhandahålla sina invånare ens den nödvändiga basservicen. Detta återspeglas oundvikligen i församlingarna och särskilt i deras diakoniarbete. När välfärdsområdena inleder sin verksamhet söker också kyrkan och församlingarna sin plats och sin uppgift i det förändrade samarbetsnätverket.

Regional fördelning av välfärden

En jämn fördelning av välfärden i Finland hotas av förändringarna i närings- och befolkningsstrukturen kopplade till den kraftiga urbaniseringen. Segregationen och den sociala utslagningen ökar i städerna. Urbaniseringen tömmer landsbygden, som lider av en lägre levnadsstandard och ojämlig könsfördelning. Det gemensamma för alla regioner är låg nativitet, åldrande befolkning och en arbetsmarknad som är differentierad enligt kön.

Finlands kommuner kan delas in i fyra grupper enligt deras välfärdsförutsättningar. Välfärden förefaller koncentreras till huvudstadsregionen och de stora städernas kranskommuner. Centralorterna på landsbygden klarar sig också bra när det gäller förutsättningarna för välfärd. Till dessa två grupper hör 1/4 av kommunerna, medan 3/4 placerar sig i eller under det nationella genomsnittet. "Genomsnittskommunerna" finns i huvudsak i Österbotten och Sydvästra Finland, "kommunerna i regioner på tillbakagång" framför allt i Mellersta, Östra och Norra Finland. (Eriarvoisuksien Suomi -raportti 2021.) Hur beaktas den regionala fördelningen av förutsättningarna för välfärd i vår framtida kyrkas strukturer och verksamhet?

Ovan har välfärden granskats på nationell nivå, men ur kristendomens kärna stiger kravet på ett globalt perspektiv. Klimatförändringen och olika ekonomiska, politiska och militära konflikter påminner oss om nationernas inbördes beroende. Trots att både kärleken till nästan och kravet på

hållbar utveckling kopplar samman finländarna med den övriga världen har attitydsklimatet hårdnat i fråga om invandrare och internationell hjälp. "Diakoni är ändå enkelt då människor har kvar viljan att hjälpa finländare, men kyrkans internationella arbete har blivit ett enda trälände", beskrev en erfaren medarbetare förändringen i samhällsklimatet.

De som är trogna den vision som Jesus gav kan inte stänga gränserna och bara trygga sin egen och sina barns välfärd. Det finns åtminstone två vägar att välja på: antingen accepterar man den allt djupare globala sociala ojämlikheten och försöker hålla kvar Finland bland de privilegierade som blir allt färre. Eller så ser man över begreppet välfärd: vad är rätt och rimligt? Vad kan jag avstå från till förmån för någon annans framtid och vår gemensamma framtid? Det står klart att ojämlikhet dödar.

Skillnaderna mellan finländarnas erfarenhetsvärldar ökar

Finländarnas inbördes förtroende, som varit nära förknippat med välfärdsstaten, och det gemensamma ansvaret håller på att vittra sönder. På ruinerna av välfärdsstaten råder principen "var och en är sin egen lyckas smed", som inte beaktar att många enskilda smeders lycka har byggts på de möjligheter som välfärdsstaten erbjuder. Dokumentet *I alla riktningar* (2018) uppmanar kyrkan att profetiskt lyfta fram uttrycken för orättvisan och kränkningarna av människovärdet: "Kyrkan får inte tåga när det finns människor som saknar förutsättningar att leva ett drägligt liv."

2020-talet har beskrivits som en postnormal tid (Dufva 2019) med särdrag av brödraskap och ett starkare "vi mot dem"-tänk. Finländarnas erfarenhetsvärldar glider hela tiden allt längre från varandra. Den ständiga förändringen omkring oss föder rädsla, hat och osäkerhet. Detta i sin tur får oss att söka trygghet i olika identitetsbaserade grupper som bland annat bygger på värderingar, bostadsort eller politik. En aktör i den postnormala världen är också kyrkan, som måste ta ställning till hur den positionerar sig i de olika "vi mot dem"-narrativen.

Det är oundvikligt att varje grupp har gränser som skiljer den från andra grupper och medlemmarna i dem. Det är ändå möjligt att välja hur man

förhåller sig till "de andra" och olikhet både inom och utanför den egna gruppen. Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland lever i en mångsidig omvärld som uttrycker det goda livet och välfärden på många olika sätt. Mångfalden innebär utan tvekan att en och samma lösning inte passar alla: one size does not fit all. Uppfattningarna om det allmänna och gemensamma normala får ge vika, eftersom det normala alltid är beroende av tolkning och kontext och därmed föränderligt. Via "det normala" utesluter man ofta olika röster och perspektiv ur den gemensamma diskussionen, eftersom det normala när man talar om framtidsutsikter ofta verkar fokusera på sannolikheter utan alternativ och endast bygger på hörande av en snäv grupp synsätt. (Dufva & Rowley 2022.)

En del av den kyrkliga retoriken är beklagligt uteslutande då den noggrant definierar vad som är normalt och onormalt. De normativa uttryckssätten kan upplevas som en kränkning av människors egen verklighet och eget aktörskap, och den upplevelsen uttrycks ofta i kommentarer om kyrkans starka hierarki och patriarkat. Detta starka inslag skingras inte heller av att kyrkans ansikte i synnerhet inom småbarnspedagogiken och diakonin ofta är en kvinnas. Upplevelsen av kyrkan som ett patriarkat hänger ofta samman med att det av tradition inom kyrkan varit tryggare – mer normalt – att vara lite mer hetero, vit, medelklass, man, frisk och arbetande än något annat.

Ändå kan man leva ett fullödigt, förnöjsamt och rikt liv utanför normerna och i marginalerna. Att sticka ut från massan och uppleva att man inte räknas till de så kallade normala människorna kan till och med utgöra byggnadsvirket för identiteten. Ju mer detaljerat kyrkan definierar det normala och normerar det goda livet, desto mer stänger den dörrar för dem som lever i mångfalden av verkligheter.

Kyrkans och samhällets gemensamma spelplan

På det politiska fältet jobbar man med samma frågor som i kyrkan: vem ska tas hand om, vem hör till gruppen, vilket värde ska livet ges? Kristendomen med sin oföränderliga kärna är samtidigt alltid knuten till tid och

plats och står därför i ständig växelverkan med de föränderliga samhälleliga frågorna. Under de senaste åren har kyrkan utmanats till förnyelse i sina sociala ställningstaganden, och det förändringstrycket har ibland sagts komma utifrån. I dessa situationer behöver man fundera över om det verkligen stämmer, eller om förändringstrycket trots allt kommer inifrån, från medlemmarna. Man måste fråga sig om och om igen vad Jesus kallade oss till i sin uppmaning att följa honom. Den uppmaningen handlar om kontaktytan mellan det andliga och det världsliga. Utan det ena existerar inte det andra. Uppmaningen att följa Jesus inkluderar båda.

Kyrkan får inte glömma att det ligger i kristendomens kärna att ta hand om de utsatta och föra deras talan. Uppgiften har åtminstone tre aspekter. Kyrkan måste arbeta förebyggande för att avvärja utsatthet, hjälpa direkt för att åtgärda den rådande utsattheten och påverka långsiktigt för att förändra strukturerna. Kyrkan måste försvara varje människas ovillkorliga värde och ingripa i samhällspraxis och strukturer som skapar ojämlikhet även när det medför politiskt laddad kritik. För kyrkans aktiva roll i samhället talar såväl den ekumeniska missionsteologin som de olika slagen av befrielse-teologi.

Coronapandemins eftervård, fattigdoms- och utsatthetsteman och därmed också diakonin är utan tvekan politisk verksamhet i ordets vida bemärkelse. Den ortodoxa och den katolska kyrkan ligger i sin sociala dokumentation av aktuella samhälleliga problem långt före Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Den ortodoxa kyrkans dokument *Maailman elämän edestä* (2020) behandlar bland annat människosyn, mänskliga rättigheter, krig och fattigdom ur ett övergripande perspektiv och fokuserar närmare på bland annat frågor om billig arbetskraft, medier, strukturell fattigdom och klimatkrisen. I dokumentet *Fratelli Tutti* (2020) behandlar påven Franciskus å sin sida bland annat rasism, invandring, ekonomi och privat ägande.

I vår lutherska kyrka är ett av de senaste sociala ställningstagandena som väckt större samhällelig debatt biskoparnas uttalande *Att dela med sig av det goda* (1999), som skissade upp välfärdssamhällets framtid. I ett samhälle där ekonomin genomsyrar alla livsområden kan inte heller kyrkan vara en aktör som står utanför ekonomin. Att tala i sociala frågor är inte neutral återhållsamhet utan tolkas ofta som ett ställningstagande.

Innan man riktar sig utåt med samhällskritik är det bra att börja på nära håll och studera hur de kyrkliga strukturerna stöder fördelningen och genomförandet av välfärden.

Individen kan påverka strukturerna

På antikens teaterscener, när dramat mänskligt sett hamnat i en återvändsgränd, kunde man bära fram gudsmaskinen, *deus ex machina*, som på förunderliga sätt löste alla problem så att pjäsen fick ett lyckligt slut. I vår komplexa värld längtar vi ofta efter en sådan gudsmaskin – men den finns inte. Kyrkans särpräglade roll i den samhälleliga debatten om utsatthet kan däremot handla om att höja en profetisk röst och lyfta fram de utsattas erfarenhetsvärld i centrum av beslutsfattandet. Och eftersom kyrkan är vi, är aktören individen – framför allt individerna i samarbete med varandra.

De kyrkliga strukturerna är systemiskt byggda och komplexa helheter som är svåra att uppfatta, och i dem har orsak och verkan inte bara en enda tydlig riktning. Indikatorn för behovet av att omvandla strukturerna kan vara frågan hur väl de stöder människans välfärd och aktörskap. Vad kan människan vara och göra, och är alla dessa möjligheter öppna för alla? Går det att upprätthålla sin personliga integritet och leva ett autentiskt liv i kyrkan? Respekterar kyrkan varje människas odelade värdighet i både ord och gärningar? Är verksamheten etiskt, ekologiskt och socialt hållbar även med tanke på kommande generationer?

De rådande strukturerna i såväl kyrkan som samhället har inte ramlat ned från himlen som oföränderliga. Däremot har de ofta under en lång period både avsiktligt och oavsiktligt formats av mänskligt arbete, och därför är det också möjligt att fortsätta forma dem med mänskliga krafter.

Enskilda kristna kan i sina olika kall påverka samhällets strukturer och verka för det odelade människovärdet. Kyrkan har som institution möjlighet att påverka både genom ställningstaganden och genom att visa exempel på god praxis.

Livets skörhet berör både individen och gruppen

Den postmoderna tidens individuella livsstil och individualism har inom kyrkan ofta setts som en utmaning som hotar trossamfunden. Den individuella livsstilen var främmande i Bibelns och bekännelseskrifternas

uppkomstkontext men är i dag en del av kyrkans omvärld. Gemenskapens betydelse har ändrat form, och de religiösa samfundet har inte nödvändigtvis hittat tillräckligt meningsfulla metoder för att verka i en förändrad kontext. Kyrkan och de kristna står ändå inte utanför individualismen utan är till fullo delaktiga av fenomenet. Den traditionella teologiska synen på människan som Guds avbild är individcentrerad. I den glömmes man bort att den heliga treenigheten är en gemenskap som består av personer. Guds avbild är helt enkelt mer än någon individ: en person som är förenad med andra personer. Därför ska man leta efter Guds avbild inte bara hos individen utan också i växelverkan mellan människor och i deras liv tillsammans. (Vähäkangas 2021.)

Kyrkoinstitutionens tider av extern storhet går mot sitt slut. I detta sammanhang kan man dra sig till minnes det som Lutherska världsförbundets tidigare generalsekreterare Martin Junge sade vid kyrkomötet i november 2021:

”Det är i brustenheten kyrkan ska finnas. Inte för att tillfoga lidande och smärta, utan för att bidra med förvandling, helande, försoning. En kyrka behöver inte vara stor för att göra skillnad; det är genom att göra skillnad som den blir stor. En kyrka behöver inte vänta på att folk av sig själv ska hitta vägen upp på berget, den kan gå ner till slätterna och hitta dem där de finns.”

Junges ord står i samklang med resultaten av undersökningen kring värde och värdelöshet (2021), som utfördes av en forskargrupp vid Östra Finlands universitet. Kärnelementen i att vara människa är kopplade till andra människor och upplevelsen av tillhörighet skapar meningsfullhet. Fyra aspekter visade sig ha betydelse för upplevelsen av att vara värdefull: bärande relationer, uppskattning i gemenskapen, aktörskap och livets horisont. Kränkningar av egenvärdet och meningsfullheten hade i sin tur samband med kränkande relationer, utanförskap, upplevelser av att inte behövas och inte ha en vision.

Värdeforskningen utmanar den dominerande människosynen, där medborgarna i det postmoderna samhället främst betraktas som individcentrerade och själviska personer som driver sina egna intressen. Att uppleva sig uppskattad i en gemenskap där man känner tillhörighet är mer meningsfullt än personlig framgång och personliga mål. I ett prestationsfokuserat

klimat blir en del människor osynliga, om den offentliga diskussionen onyanserat tar fasta på prestationer och effektivitet. Vi behöver tala mer om meningsfullhet och om hur en hoppets horisont är synlig även när man har det svårt. Jesus fråga till den blinda, "Vad vill du jag ska göra för dig?", reflekterar respekt för individens integritet och växelverkans kraft på ett exemplariskt sätt.

"Var och en är två månadslöner ifrån marginalisering", konstaterar strategin för Uleåborgs stift (2021). Livet är skört både i maktcentra och marginaler, men i maktcentra är de skyddande stödnäten och de stärkande resurserna vanligen starkare än i marginalerna. Varje människa har potential för att bli både hjälpare och hjälpt. Mycket beror på omgivningen och hur den stöder eller hindrar människans aktörskap och självstyrning. Människor är inte "marginaliserade" i sig utan hamnar av olika orsaker i diskriminerande, uteslutande och hårda livssituationer.

Skörheten och sårbarheten kan identifieras på individnivå, men kan vara svårare att förstå som en grund för gemenskapen. I ett samhälle som mäter prestationer och förmåga är en gemenskap som strävar framåt ur sin sårbarhet verkligen en motkultur – och just därför bör den utgöra den grundläggande utgångspunkten för kyrkans arbete och liv.

Det har sagts att kyrkan, som älskar sin nästa, ibland är alltför fixerad vid att reparera och förbättra människors livssituationer. Det kanske är så. I bakgrunden finns kanske en upplevd hjärtskärande oro för den andras välbefinnande och en vilja att hjälpa – i synnerhet eftersom det är diakonins skyldighet att hjälpa dem som inte får hjälp någon annanstans. Orsaken till att man känner att man måste hjälpa kan också vara ens egen obekväma känsla av hjälplöshet, skuld känslor över att man själv har det bra eller en oidentifierad rädsla inför att livet är omöjligt att kontrollera. Det är just omöjligheten att kontrollera som kan fungera som en sporre till en fördjupad förtröstan på Gud, när man inte kan göra mer med mänskliga krafter.

Det förtroendekapital som behövs i vårt gemensamma liv kan byggas upp både individuellt och i grupp. I detta byggarbete har kyrkan och de kristna i jämförelse med andra grupper fördelar i bönen och nådemedlen. Kyrkan, om någon, kan sätta ord på skörhetens och kärvhetens realiteter och visa att man inte behöver vara rädd inför dem eftersom man inte behöver möta dem ensam.

Det sköra livets frälsning

När man talar om den frälsning som ligger inom alla människors räckhåll måste visionen vara starkt bunden till redan nu-aspekten, till världen här och nu. I dessa kroppar lever vi vårt liv, och finner Gud mitt bland våra egna livsrealiteter, genom våra egna upplevelser. Livet efter detta är den djupaste källan till allt hopp, men vi ska inte ha bråttom dit. I bästa fall spirar livets mening redan nu fram ur livet efter detta som är närvarande och som påverkar oss på ett fördolt sätt.

Livet efter detta och livet här och nu knyts samman där livets mening och meningsfullhet har sin grund i synen på livet som en gåva, i respekt för andra människor och liv, i kärlek och tillhörighet till en meningsfull och stärkande gemenskap. Längtan efter meningsfullhet förenar människor oavsett övertygelse.

Om och när vi som kyrka följer Kristus, nöjer vi oss inte bara med att möta de utslagna eller föra dialog med de fattiga. I en kyrka som följer Kristus är de fattiga, fångna, blinda och förtryckta tvärtom själva aktörer. Kyrkan är full av empirisk kunskap om hur Gud prövar oss men ger oss nya möjligheter. Gud finns bland oss i de på olika sätt uttryckta och oslipade berättelserna om hur kraften inte alltid är som dagen utan hur dagarna ibland överstiger vår mänskliga tolerans. Det kristna hoppet och den kristna frälsningen ligger i att inte ge upp inför strukturer och mekanismer som genererar utanförskap utan fortsätta det sega korrigerande arbetet så att ingen annan ska behöva lida. En enskild människa får inte helheten klar, men om ingen börjar, framskrider inte förändringen mot det bättre.

Frälsningen finns redan där det finns upplevelser av delaktighet, tillhörighet och meningsfullhet. Frälsningen konkretiseras i den hjälp man får i nöden och de nya möjligheter som öppnar sig i återvändsgränderna.

Att vilja dela med sig av det goda

I den andliga diskursen positioneras ibland kyrkan mot "världen" eller separat från samhället. När man talar om fattigdom, utsatthet och välfärd är det särskilt viktigt att kyrkan ses som en aktör i samhället. Om vi som kristna inte lever och påverkar i världen, är vi då på rätt plats?

En teologi som tar de fattigas verklighet på allvar är ett arbetsfält som kräver stadig förankring både i nuet och i den kommande världen. Utan den kommande världen finns det inte tillräckligt med hopp och möjligheter i världen här och nu. Om vi inte ser de mångsidiga möjligheterna här, blir det mänskliga livet utan den uppskattning det förtjänar och kristendomen kan te sig endast som en flyktväg från verkligheten.

Samarbetet mellan den teologiska och samhällsvetenskapliga forskningen har genererat större medvetenhet om hur teologin alltid är bunden till såväl forskningsobjektets som forskarens egna kontexter. Därmed har vi från fokus på renlärighet som betraktar fenomenen på längre avstånd, ortodoxin, närmat oss ett tätt förbund mellan teori och praktik, ortopraxin. Då ersätts det positivistiska objektivitetsidealet med kritiskhet också mot en själv och egna tolkningar, i en strävan att avslöja antaganden och i en ständig beredskap för förändring.

Kari Latvus (2002) påpekar att den traditionella teologin inte omvandlas till en teologi som ger de utsatta kraft bara genom att de tas som objekt för teologin. Det behövs en grundlig skiftning av paradigmet så att människor och grupper i stället för att vara objekt får bli aktiva subjekt. I kärnan ligger frågan om vem som bedriver teologi, utifrån vems behov och vems röst som hörs i den. För att vara en autentisk teologi för de fattiga måste teologin födas ur de berördas egna erfarenheter. Det traditionella talet om Gud (God-talk) blir i bästa fall under den inkluderande processen en vandring med Gud (God-walk), där tro och liv, teologi och politik smälter samman. Då lever kyrkan i rörelse, snarare i att bli (becoming) än i att vara (being), och fullgör på så sätt sin ursprungliga tanke om Guds vandrande folk.

Att förkunna Jesus är att föra de fattigas talan alltid och överallt. Enligt detta exempel bör vi fortsätta leva och bedriva teologi precis på de människors villkor som Jesus lyfter fram i främsta rummet: de fattiga, de utstötta, de hjälplösa och de som saknar makt. Ordet blir kött i denna historiska tid: det föränderliga och det oföränderliga, utsattheten i 2020-talets Finland och den lutherska frälsningsteologin, människan och Gud behöver ta plats i dialogen. I den processen är både språket och innehållet oundvikligen oväntat och oslipat och sträcker sig i många riktningar – precis som himmelriket.

Andligheten formas i förhållande till omgivningen

Abraham Maslows behovstrappa visar att människan framför allt behöver tillräckligt med mat, dryck och trygghet. Därefter följer behovet av närhet, kärlek och bekräftelse. Om behovstrappan står på en stadig grund har människan resurser för att tillgodose sina estetiska och intellektuella behov och för att förverkliga sig själv. Maslows trappa påminner oss om att de som är hungriga allra mest längtar efter mat och kan fundera över varför de är hungriga först efter att de ätit. De som inte lider akut av hunger måste däremot rota bland de grundläggande orsakerna till hunger, otrygghet, misstro och annan skörhet samt försöka påverka dem genom att förebygga och eliminera dem.

Tolkningen av Maslows behovshierarki blir ofullständig om man bara läser den på individnivå. Att tillgodose de grundläggande behoven är hela samhällets sak. De grundläggande behoven anknyter också till hur människans andlighet utformas, eftersom den trygghet eller otrygghet man upplever under sina första år tämligen bestående definierar en persons grundläggande värderingar. De som upplevt en otrygg tidig barndom som präglats av osäkerhet representerar ofta ett värdekluster som Ronald Inglehart och Christian Welzel kallar överlevnadsvärden: de stöder sig på auktoriteter, är konformistiska och förväntar sig att andra iakttar sociala normer. På motsvarande sätt representerar de som vuxit upp i en andligt och materiellt trygg miljö ett värdekluster som präglas av självförverkligande och de är självständiga från sociala grupper, ifrågasätter auktoriteter och accepterar normavvikelser. Att självförverkligandet har blivit ett allt mer uppskattat värde har främjat demokratiutvecklingen men samtidigt försvagat uppskattningen av religiösa samfund.

Erfarenhetsvärldarna hos dem som vuxit upp till överlevnadsvärden och självförverkligandets värden avviker kraftigt från varandra, och den skillnaden genererar också olika andliga orienteringar: en trygg andlighet ser inte likadan ut för alla. En gemensam dialog behövs kring dessa olika behov. Att tänka och handla på liknande sätt är tryggt, men oftast orealistiskt i den mänskliga gemenskapen. Sociologen Nira Yuval-Davis talar om jämlikhet i olikheten (difference by equality) som gemenskapens viktigaste

byggmaterial. De kristna förenas genom sin kristna identitet, som dock endast utgör en av individens många korsande och rörliga identiteter.

När aktörerna i kyrkan representerar ett brett spektrum av olika slags människor som arbetar sida vid sida blir det möjligt för en ännu större grupp människor att identifiera sig med och känna tillhörighet till dem. I vår tid bygger en trovärdig kyrkas liv och verksamhet på växelverkan mellan olika människor och grupper, och fundamentet är Kristi mission att sprida budskapet över hela världen. Den helige Franciscus av Assisi sägs ha kompletterat missionsbefallningen: "[...] och om ni måste, använd ord".

Delaktighet och tillhörighet som den fattigas frälsning

Kyrkans uppgift har varit och kommer också i framtiden att vara att eliminera fattigdom, social ojämlikhet, rädsla och våld. Kyrkan som av Kristus befriats till frihet stöder i bästa fall varje människas aktörskap, delaktighet och upplevelse av meningsfullhet. I bästa fall finner människan i kyrkan en möjlighet att leva ett meningsfullt liv för andra.

En människa som känner delaktighet känner tillhörighet. Delaktighet som motvikt till separation och rotlöshet uttrycks till exempel genom förtroende, likställdhet, uppskattning och möjlighet att påverka i den egna gemenskapen. De som upplevt fattigdom har en klart svagare upplevelse av delaktighet än andra, och en svag upplevelse av delaktighet är en av de aspekter som hotar marginalisera människan. Den som känner stark delaktighet har högre resiliens i motgångar, bättre problemlösningsförmåga och motivation att gå vidare. Institutet för hälsa och välfärd har skapat en delaktighetsindikator där man närmar sig välfärdstematiken ur de individuella upplevelsernas synvinkel genom tio påståenden:

1. Jag känner att min dagliga sysselsättning är betydelsefull.
2. Jag får positiv respons på det jag gör.
3. Jag ingår i en grupp eller en gemenskap som är viktig för mig.
4. Andra människor behöver mig.
5. Jag kan påverka mitt eget liv.

6. Jag känner att mitt liv har ett syfte.
7. Jag försöker eftersträva sådant som är viktigt för mig.
8. Jag får hjälp när jag verkligen behöver det.
9. Jag upplever att man litar på mig.
10. Jag kan påverka vissa faktorer i min livsmiljö.

Upplevelsen av delaktighet eliminerar inte direkt materiell fattigdom, men det väsentliga är att man ser möjligheter och tror på att ens egna strävanden kommer att bära frukt förr eller senare. Upplevelsen av delaktighet stärker människans aktörskap och minskar beroendet av andra. Logoterapins fader Viktor R. Frankl tänkte i samma banor: Den som har en meningsfull orsak att leva kan ta sig över de tyngsta av svårigheter. Den som har ett "varför" kan hitta ett "hur".

Utöver den delaktighet som individen upplever bör man också studera de möjligheter som gemenskaper erbjuder individen, och om dessa möjligheter är lika för olika individer. Människans varande och görande, det vill säga aktörskap och funktionsförmåga, begränsas av såväl det omgivande samhället med sina människor och strukturer som av den rådande kulturen med sina normer och värderingar. I vår postmoderna tid vill människorna själva välja de faktorer som påverkar deras liv inom alla livsområden, även i sitt andliga liv. Jag kan inte tillräckligt understryka hur viktigt det är att stödja både församlingsmedlemmarnas och de anställdas aktörskap:

"Känslan av att man hör hemma någonstans och att man är accepterad som en medlem av församlingen förstärker känslan av delaktighet. Delaktigheten byggs upp i interaktion med gemenskapen. Delaktighet skapas när man accepterar mångfalden, uppskattar olika åldrar, visar tolerans och synliggör olikheter. För detta krävs det att vi förändrar attityder och röjer undan hinder och det behövs hjälpmedel och hjälp av andra människor. Församlingen önskar alla människor välkomna. Delaktigheten innebär att allas individuella gåvor ställs till förfogande för gemensamt bruk. Mångfald innefattar människor som kommunicerar på olika sätt och deras erfarenheter: människor med olika bakgrund och i olika åldrar." (Kyrkans tillgänglighetsprogram.)

Med tillgänglighet avses att alla människor – oavsett sina olika egenskaper – ska ha möjlighet att delta och vara delaktiga. Jag ser kyrkans

tillgänglighetsprogram som ett av de senaste decenniernas viktigaste inhemska kyrkliga dokument. Det beskriver kyrkan som allra bäst: de verksamhetsskapande subjekten och deras objekt har ersatts av en brokig grupp av människor som upplever delaktighet och är utrustade med olika slags förmågor. Tillgänglighet betyder att man förbättrar jämlikheten och består av attitydmässig, fysisk, kommunikativ och ekonomisk tillgänglighet samt ett tillgängligt beslutsfattande och en tillgänglig strategi. Kyrkan är trovärdig som Kristi kyrka endast om den är öppen för alla.

Frälsningen är redan här:

”Han rullade ihop boken och gav den tillbaka till tjänaren och satte sig. Alla i synagogan hade sina blickar riktade mot honom. Då började han tala till dem och sade: ”I dag har detta skriftställe gått i uppfyllelse inför er som hör mig.” Alla prisade honom och häpnade över de ljuvliga ord som utgick ur hans mun.” (Luk. 4:20-22)

Frågor att diskutera

- De fyra dimensionerna i välfärden är having, loving, being, doing. Hur stöder kyrkans riktlinjer och verksamhet dessa dimensioner av välfärden? Vem definierar välfärden eller vad som är ett gott liv?
- Vilka attitydmässiga, andliga, fysiska, sociala eller kognitiva hinder kan människor möta i församlingen? Hur främjas församlingens och evangeliets tillgänglighet?
- Vad bör göras för att församlingen och kyrkan ska bli ännu mer diakonala? Hur uttrycks ett sådant mål i det praktiska arbetet? Vem berör det?

Källor och litteratur:

- Arvo ja arvottomuutta* (2021). Itä-Suomen yliopisto. <https://uefconnect.uef.fi/tutkimusryhma/arvo-ja-arvottomuutta/> (läst 30.1.2022).
- Att dela med sig av det goda* (1999). Biskoparna i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland uttalar sig om välfärdssamhällets framtid. <https://evl.fi/documents/1327140/36333501/Kohti+yhteist%C3%A4+hyv%C3%A4%C3%A4+2.pdf/5afff15f-25fd-a162-98d5-f6089b6965cf?t=1590400309339> (läst 1.11.2021)
- Diakonia in context* (2009). Transformation, Reconciliation, Empowerment. 2009. Geneva: Lutheran World Federation. <https://www.lutheranworld.org/sites/default/files/DMD-Diakonia-EN-low.pdf> (läst 30.11.2021).
- Dufva, Mikko (2019). *Sitra Megatrendit 2020*. Sitran selvityksiä 162. Helsinki: Sitra <https://media.sitra.fi/2019/12/15143428/megatrendit-2020.pdf> (läst 30.1.2022).
- Dufva, Mikko & Rowley, Christopher (2022). *Heikot signaalit 2022: Tarinoita tulevaisuuksista*. Sitran selvityksiä 200. Helsinki: Sitra.
- Elenius, Antti & Latvus, Kari, toim. (2007). *Auttamisen teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Eriarvoisuuksien Suomi -raportti* (2021). Helsinki: Kalevi Sorsa -säätiö. <https://sorsafoundation.fi/eriarvoisuuksien-suomi-alueelliset-sosioekonomiset-erot-manner-suomessa/> (läst 1.11.2021)
- Fratelli tutti* (2020). Encyclical letter Fratelli tutti of the Holy Father Francis on Fraternity and Social Friendship. https://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_encyclica-fratelli-tutti.html (läst 1.11.2021)
- Hiilamo, Heikki (2021). *Koronakriisin sosiaalinen velka: Miten pandemia vaikuttaa laaja-alaiseen hyvinvointiin?* Helsinki: Kalevi Sorsa -säätiö. https://sorsafoundation.fi/wp-content/uploads/2021/10/KSS_Koronakriisin-sosiaalinen-velka_Web.pdf (läst 1.11.2021)
- Huhanantti, Saara & Wallenius, Veera, toim. (2022). *Diakonia. Nyt: Näkökulmia vaikuttavaan auttamistyöhön*. Helsinki: Kirjapaja.
- I alla riktningar* (2018). Kyrkans mission i dag: Missiologisk kunskap och kompetens i kyrkans arbete. Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland, Kyrkan och verksamheten 68. Helsingfors: Kyrkostyrelsen.

- Inglehart, Ronald & Welzel, Christian (2005). *Modernization, Cultural Change and Democracy: The Human Development Sequence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Järvinen, Anna & Saarinen, Erja, toim. (2021). *Köyhyytsvahti: Suomen köyhyytsraportti 2021*. Helsinki: Suomen köyhyyden vastainen verkosto EAPN-FIN. www.eapn.fi/wp-content/uploads/2021/10/EAPN-FIN-Koyhyysvahti-2021-Suomen-koyhyysraportti.pdf (läst 30.1.2022)
- Kom (2012). Kyrkans tillgänglighetsprogram. Publikationer från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2012:3. Helsingfors: Kyrkostyrelsen. https://evl.fi/documents/1327140/39227522/vihko_ruotsi.pdf/6c90a561-08ff-b6b3-9fe6-0cd5ba9d3fdd?t=1616395652927 (läst 30.1.2022)
- Latvus, Kari (2002). *Arjen teologia: Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan*. Helsinki: Kirjapaja
- Latvus, Kari & Häkkinen, Sakari & von Weissenberg, Hanne (2010). *Köyhien Raamattu*. Helsinki: Kirjapaja.
- Maailman elämän edestä* (2020). Kohti ortodoksisen kirkon sosiaalieetosta. <https://ort.fi/sites/default/files/2020-09/Maailman%20elämän%20edestä.%20Kohti%20ortodoksisen%20kirkon%20sosiaalieetosta.pdf>. (läst 1.11.2021)
- Osallisuusindikaattori mittaa osallisuuden kokemusta* (2021). Helsinki: Terveiden ja hyvinvoinnin laitos (THL). <https://thl.fi/web/hyvinvoinnin-ja-terveyden-edistamisen-johtaminen/osallisuuden-edistaminen/heikoimmassa-asemassa-olevien-kokemusta> (läst 30.1.2022)
- Oulun hiippakunnan strategia vuoteen 2026* (2021). Uskon, toivon ja rakkauksen asialla pohjoisessa. <https://www.oulunhiippakunta.fi/tietoa-hiippakunnasta/tuomiokapitulin-strategia> (läst 1.11.2021)
- Seurakuntien tunnettuuskysely* (2021). Tampere: Kirkon tutkimuskeskus. https://evl.fi/documents/1327140/86792513/seurakuntien-mielikuva-ja-tunnettuuskysely_2021.pdf (läst 30.1.2022)
- Så att ingen blir ensam* (2021). #ingenblirensam: Riktlinjer inom det fostrande arbetet i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland för förebyggande av utanförskap. Publikationer från Ev.-luth. kyrkan i Finland 103. Helsingfors: Kyrkostyrelsen.
- Therborn, Göran (2016). *Ojämlighet dödar*. Lund: Arkiv förlag/A-Z förlag.

- Vähäkangas, Päivi (2021). Hierarkkinen kirkko tasa-arvon aikakaudella. *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 153–167.
- Yuval-Davis, Nira (2011). *The Politics of Belonging: Intersectional contestations*. London: Sage Publications.
- Zitting, Joakim (2021). Miten huono-osaisuutta määritellään tutkimuksissa? *Dialogi*. <https://dialogi.diak.fi/2021/08/17/miten-huono-osaisuutta-maaritellaan-tutkimuksissa/> (läst 2.11.2021)
- Öppna dörrar (2020). Strategi för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland fram till 2026. Helsingfors: Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.



Frälsning i den ekologiska krisens tid

Pauliina Kainulainen

*Trösta mig, du starke Gud,
när naturens balans rubbas,
när jag sörjer över att arter försvinner för evigt,
mitt i förluster över att skogar när och fjärran förstörs,
när bekanta årstider förändras till oigenkännlighet.*

*Trösta oss, du moderliga Gud,
unga som är rädda för framtiden,
som skulle vilja leva och handla på andra sätt,
men som inte blir hörda och förstådda.
Håll hoppet levande hos dem och hos oss.*

*Trösta oss, du hoppets Gud,
föräldrar och far- och morföräldrar,
vars hjärtan är fyllda av oro
och dem som bär alla framtidens barn
i sina böner.*

*Trösta oss, Uppståndne Vän,
hjälp oss förlita oss på att döden är besegrad,
att en annan verklighet, Livets verklighet, är här.*

*Trösta oss, du starke Kristus,
oss som vill förändras och leva annorlunda,
mera respektfullt, mera kärleksfullt,
utan att själva förmå det.*

*Sänd din ande, Tröstens Ande,
som kan ge oss lugn
och förnya vårt inre,
som ger kraft
att leva som dina efterföljare mitt i denna kaotiska tid.*

Trösta oss, trösta.

(fri översättning från finskan)

Moral och andlighet i kris

Hösten 2021 läste jag i morgontidningen:

I september utkom en internationell forskningsrapport om ungdomars klimatångest. 75 procent av dem som svarat upplever framtiden skrämmande. 42 procent av de unga i Finland tvekar att skaffa barn på grund av klimatkrisen.

Jordens klimat har blivit nästan en grad varmare, och här i Norden nästan två, sedan 1800-talets förindustriella tid. Så är det redan att uppvärmningen inte kan stoppas även om mänskligheten skulle ta sitt förnuft till fånga och göra allt för att stävja klimatkrisen.

Klimatuppvärmningen och annan mänsklig påverkan på naturen har lett till att antalet vilda djur har minskat drastiskt. Situationen är värst i Sydamerika, där ryggradsdjurens individantal har minskat med 94 procent sedan år 1970. Naturvetare berättar att den ekologiska krisens negativa följdverkningar är en kamp mot tiden.

Klimatförändringen är ett symptom på en moralisk och andlig störning. Så har den ekumeniska patriarken Bartholomeus från Konstantinopel sammanfattat vår situation. Den beskrivningen stämmer också på andra dimensioner av den ekologiska krisen, såsom minskningen av arter, nedsmutsningen och den bakomliggande överkonsumtionen.

Naturvetenskapens rön är oerhört viktiga och de nyaste teknologiska uppfinningarna är en del av lösningen. Krisen kan dock inte lösas om vi inte tar itu med de grundläggande problemen. Lösningarna finns långt inne i det mänskliga medvetandet, i attityder och tänkesätt som leder till en ohållbar överexploatering av naturen. Här måste de andliga samfunden kunna erbjuda egna viktiga lösningar på problemen.

Den ekologiska krisen tvingar oss att söka kraft i de andliga djupen. Den kan också ge människor idag, särskilt unga vuxna, en ny insikt om meningsfullheten i den kristna traditionen. Det finns en längtan efter en övergripande andlighet där också det kroppsliga och naturnära får plats och där det finns något meningsfullt att erbjuda i den ekologiska krisens tidevarv.

Tron på en frälsande Gud kan idag, som tidigare, vara en källa till hopp, trots att världen ser kaotisk ut och vi frestas känna hopplöshet. Ett

meningsfullt sätt att närma sig den ekologiska krisen i det här läget är att tala om den ekologiska synden som berör oss alla som individer och tar sig uttryck i strukturell synd. Det är mycket svårt, om inte omöjligt, att lösgöra sig från dagens kultur av överkonsumtion.

Men vi måste tala om ekologisk synd parallellt med budskapet om frälsning. Vad betyder frälsning i den ekologiska krisens tid och vilket språk ska vi använda för att budskapet om en frälsande Gud ska kunna förstås? Vilken sorts teologi lämpar sig bäst för vardagen och för församlingsmedlemmar i olika åldrar eller för andliga sökare som är rädda för framtiden?

Hur kan vår kyrka vara en mer helgjuten andlig gemenskap, som kan erbjuda frälsning både moraliskt och andligt under den ekologiska krisen?

Behovet av förändring är stort och den måste ske också på det teologiska och det andliga planet. Det räcker varken med små förbättringar eller fokusering på till exempel ekoteologi. Det är viktigt med praktiska ekologiska åtgärder i församlingarna, men förutom detta har de andliga gemenskaperna något att erbjuda mänsklighetens kamp, något som andra inte har. De kan försöka svara på frågan om hur en människa kan förändras. De kan skapa kontakt till Andens kraftkällor.

Vår egen kyrka upplever både en ekologisk och en andlig kris. Det handlar om att reformationen i tiderna klippte av de djupa andliga rötterna. De måste få växa ut på nytt så att också tjugo-trettioåringarna kan få kontakt med dem.

I praktiken måste vi ösa ur den odelade kyrkans andliga källor, alltså Jesu undervisning, ökenfädernas och ökenmödrarnas vishet och arvet från den mystiska teologin. Vi behöver hitta olika sätt att sätta ord på och leva ut det här arvet i vår egen tid. I heliga Birgittas anda:

*Vådligt är att dröja
och farligt att gå vidare.
Så uppfyll då min längtan och visa mig vägen.*

Varifrån kommer vi?

Vår kyrkas första klimatprogram *Tacksamhet, respekt, måttfullhet* från 2008 komprimerar den ekologiska krisens kulturhistoriska rötter så här:

I bakgrunden till klimatförändringen finns människans snedvridna relation till naturen och den ohållbara konsumtionen som blivit en följd av detta. Ända från 1600-talet har det västerländska tänkandet dominerats av en mekanistisk syn på naturen, där verkligheten förstås som en maskin. Upplysningsfilosofin betonade förnuftet, med vars hjälp människan kunde höja sig över naturen och lära sig att dra nytta av den – man uppfattade inte längre naturen som en plats för Guds närvaro. Den teknologi som utvecklades möjliggjorde en utsugning av naturtillgångarna.

I klimatprogrammet kan vi läsa mera om dessa historiska skeden. Samma utveckling som förvisade Gud ur vår centrala föreställningsvärld har också gjort det svårare för den västerländska tanken att förstå den djupare andliga dimensionen och dess språk. Vårt tänkande befinner sig utanför sin bekvämlighetszon när vi närmar oss verklighetens paradoxala område som är oåtkomligt för vårt dagliga förnuft.

Ett kulturhistoriskt perspektiv på klimatprogrammet ger uppfattningen att människan medvetet suddat ut känslan av naturens helighet. Det har skett för att det som människan verkligen håller heligt det skyddar hon också och det blir därför oberörbart. Den västerländska människan ville undersöka och exploatera naturen utan gränser.

Under den ekologiska krisen är ett sätt att återställa balansen i naturen – skapelsens frälsning – att på nytt börja se naturen som helig. Det här har också funnits med i vårt kristna kulturarv, om än marginaliserat under lång tid. Även i Luthers tänkande finns det plats för Gud "som är närvarande i varje litet löv på trädet". Klimatprogrammet fortsätter i samma anda:

Gud är själv närvarande i det han har skapat. Hela skapelsen är ett uttryck för Guds utgivande väsen och verk. [...] Därför att skapelsen är platsen för den helige Gudens närvaro, kan vi säga att också skapelsen är helig. Skapelsens helighet leder inte till panteism, till ett likställande av Gud och naturen, för enligt den kristna uppfattningen finns Gud i allt skapat, men på samma gång över, under och utanför det skapade. Skapelsen återspeglar ändå sin Skapares helighet, varav följer att människan bör högaktat det skapade och ta emot det som Guds gåva.

Det är alltså fråga om en pan-en-teistisk gudsbild, vars rötter kan spåras till Bibeln, särskilt till vishetslitteraturen. I kyrkans historia har ett liknande

kosmiskt förhållningssätt till Guds mysterium värderats högt i den djupa mystiska traditionen. I en tid av ekologisk kris är betoningen av det kosmiska mycket viktig vid sidan av de personliga gudsuppfattningarna och balanserar dessa. Att uppfatta skapelsen som helig är viktigt för att vårt skadade förhållande till skapelsen ska kunna återupprättas.

Att vi förlorat känslan för skapelsens helighet hör ihop med en historisk process där den kristna frälsningsuppfattningen genom århundradena blivit allt smalare och mer individualistisk, närmast en fråga om individens liv efter döden. Det finns teologiska orsaker till det här som vi inte kan gå djupare in på här. Däremot undersöker vi hurdan bild av frälsningen vi får enbart genom att studera Bibelns texter.

Frälsningens cirklar vidgas

Det är tydligt att den kristna traditionens kärna, alltså frälsningens radikala ("som sträcker sig till rötterna") holistiska budskap inte har kommit till sin rätt under lång tid. Enligt Bibeln har frälsningen, förutom dess hinsides dimension, en stor betydelse för livet redan här. I Gamla testamentet ligger tyngdpunkten framför allt på livet här. Shalom betydde välfärd och fred för livet i sin helhet. Småningom började den judiska traditionen utveckla en förståelse för det hinsides. I Nya testamentet är båda dimensionerna starkt representerade.

Frälsningen kan uppfattas som vidgade cirklar, som ringar på vattnet när något har träffat vattenytan. En personlig relation till Gud får symboliseras av cirklarnas centrum. Också Bibeln berättar många gånger om hur Gud i sin nåd tar initiativ och närmar sig en ångestfylld, syndig människa. Frälsning innebär att förhållandet mellan människa och Gud återupprättas. Den lutherska andlighetens centrum hör ihop med denna cirkel. Beröringen av en nådig Gud väcker hos människan en så stor tacksamhet och glädje att kärleken flödar över till andra människor. Enheten med Kristus betyder att människan stiger in i det eviga livet redan nu. Löftet gäller att denna enhet håller bortom dödens gräns. Livet i Kristus gör människan helare redan i detta liv. Människans relation till sitt eget inre och sin egen kroppslighet kan ta sig nya, livsbejakande uttryck.

Helande var en viktig del av Jesu verksamhet. Koinégrekiskan använder samma ord för helande och frälsning (σῶζω). Jesus vidrörde människor och helade dem från kroppsliga och andliga sjukdomar. Helandet återupprättade människans nära relationer när en marginaliserad människa togs in i gemenskapen på nytt. I berättelsen om mötet mellan Jesus och Sackaios tar Jesus ett oväntat initiativ då han bjuder in sig själv till Sackaios hem. Den här förunderliga erfarenheten av total acceptans, att duga, förändrar Sackaios hela liv. Sinnesändringen betyder att han ser klart vad han gjort fel och gottgör det. Jesus konstaterar: "Idag har räddningen nått detta hus" (Luk. 19:9).

Följande cirkel beskriver på vilket sätt *samhälleliga* maktstrukturer rubbas av frälsningsbudskapet. Kärnan i Jesus förkunnelse är Guds rike, som redan finns "inom er", men som samtidigt väntar på att fullbordas i världen. Guds rike kommer i alla sin kraft vid tidens slut, med nya himlar och en ny jord. Men Jesus låter förstå att det också är viktigt att se hur Guds rike breder ut sig rent konkret där de goda nyheterna förkunnas för de fattiga, där sjuka helas och förtryckta befrias. Frälsning tar formen av befrielse när människor kämpar tillsammans för mera rättvisa samhällsstrukturer. En del av frälsningsprocessen handlar om att frigöras från nationalistiska, rasistiska, patriarkala eller andra tankemönster som möjliggör våld. Det är ändå bra att hålla i minnet att utopistiska projekt som strävar efter fullkomlighet inte kommer att bli färdiga under detta liv. Ändå ska vi oförtröttligt fortsätta sträva i den riktning som Guds rike anger.

Den yttersta cirkeln gäller hela skapelsen. Denna cirkel framställs vackert i Paulus teologi. *"Ty skapelsen väntar otåligt [...]. [...] med hopp om att också skapelsen skall befrias ur sitt slaveri under förgängelsen [...]. Vi vet att hela skapelsen ännu ropar som i födslovåndor."* (Rom. 8:19–22). Också Jesus uppmanar till att förkunna de goda nyheterna för allt skapat (Mark. 16:15).

En sådan kosmisk frälsningscirkel betonar att skapelsens balans kommer att återställas. Det är något vi inte kan bortse från under den ekologiska krisen. Samtidigt ger frälsningens hinsides dimension hopp när vi drabbas av förlamande hotbilder. Gud som är världens skapare vill inte förgöra de skapade, utan går med dem som försvarar livet. Nya himlar och en ny jord vid tidens slut kan vara en tröstande eskatologisk vision.

Den tidiga kyrkans teologer höll fast vid föreställningen om den kosmiska frälsningen, men efter dem har största delen av den västerländska teologin fokuserat på den enskilda människan. Förståelsen för att frälsningen måste

gälla hela skapelsen tilltar hela tiden: människans öde är knutet till resten av naturen. Trots att människan står i centrum för de vidgade cirkelarna betonar bilden att individen står i relation till en större helhet. Under varje andetag lever människan i gemenskap med andra människor och alla arter.

Vattnets och himlens djup

Bilden av de vidgade cirkelarna har påverkats av Jürgen Moltmanns holistiska teologi som analyseras av Veli-Matti Kärkkäinen i en separat artikel. Metaforen med ringarna på vattnet innehåller ytterligare två dimensioner: djupet under vattenytan och himlen som breder ut sig i det oändliga ovanför vattenytan.

Det handlar om att den västliga teologin är i behov av en starkare djupdimension. Annars kan den kristna traditionens betydelse och förmåga att förändra människan inte komma till sin rätt. Den moderna människans sinnevärld är ett sorts endimensionellt antingen-eller-landskap som har svårt att integrera en andlig traditions paradoxala djupnivå. Som exempel kan vi ta en gudsbild, där Gud på samma gång är här och nu och samtidigt bortom tid och rum (panenteism) eller att Jesus Kristus är både människa och Gud. Trons arkaiska och annorlunda språk öppnar sig inte så enkelt.

Det är en sådan djupdimension eller mystisk dimension som vi behöver för att den kristna tron ska kunna återupplivas och kraften från den ska kunna utnyttjas i kampen för mänsklighetens och skapelsens framtid.

Sinnesändring är den mystiska teologins bidrag till vår förståelse av frälsningen. Samtidigt öppnar det för frågan om vad den frälsande betydelsen av Jesu jordiska liv kan innebära i praktiken. Jag fokuserar här på hans undervisning, men har redan nämnt hans helande verksamhet och hans sätt att söka sig till de marginaliserade.

Jesus var en stor lärare som lärde oss att be. Han lärde naturligtvis ut bön med ord, bönen Vår Fader, en skatt som förenar kristna i hela världen. Men han undervisade också med sitt eget exempel om tyst bön ute i naturen. Evangelierna ger en bild av att Jesus regelbundet drog sig tillbaka till ödemarken eller bergen eller åtminstone utanför staden för att vara tillsammans med sin Far.

Jesus lärde ut bön som förändrar hela människan. Kärnan i hans undervisning anknyter till detta. I början av Markus evangelium återvänder Jesus efter en lång retreat i ödemarken och börjar undervisa som en kringresande rabbin: "Tiden är inne, Guds rike är nära. Omvänd er och tro på budskapet" (Mark. 1:15).

Omvänd er kommer från ordet μετανοια, som kan översättas med göra bättring eller sinnesändring. Det senare passar bättre här då det ger en klarare bild av det grekiska ordets innebörd. Ordets andra del -νοια hänför sig till sinnet och den första delen μετα- till något vidare, som går utöver det vanliga. Jesus lärde att det åtminstone stundvis är möjligt för människan att få kontakt med något större som går utöver det vanliga. I det mångtydiga begreppet Guds rike finns också denna djupdimension. Riket är inom oss, det är nära.

Vår tankevärld är ofta snäv och räddhågsen. Jesus var en skicklig talare som genom sina liknelser berörde lyssnarnas inre så att det kunde lösgöra sig från det alldagliga. Jesus uppmanade människorna att inte vara rädda eller bekymrade utan att söka Guds rike för att få lugn och trygghet mitt i stormen.

En sådan frid kommer från närheten till Gud och liknas vid en skatt gömd i en åker eller en oerhört värdefull pärla. När en människa finner den är hon beredd att – med glädje – överge allt annat för att få skatten. Med termer från modern psykolog är människan beredd att förlora sitt ego (liv) för att finna ett meningsfullt liv. Vetekornet dör så att det kan ges skörd. De här är Jesus liknelser utifrån en mystisk teologi om frälsningen som sinnesändring.

Kristen mystisk teologi ligger nära andra djupa vishetstraditioner kring hur vi kan öppna oss mot en dylik sinnesändring. Det handlar om frigörelsens etos. När människan i sitt inre möter Andens kallelse till sinnesändring inleder hon vandringen på en smal stig där hon är tvungen att gå genom den trånga porten. Låt oss jämföra målsättningarna för några vandrare på den andliga vägen. Jag nämner här några tankar av Cynthia Bourgeault, som undervisar om kontemplativ bön.

Jag ger upp mitt behov av trygghet.

Jag ger upp mitt behov av uppskattning och tack.

Jag ger upp mitt behov av makt och kontroll.

*Jag ger upp min bekvämlighet.
Jag ger upp mitt behov av att jämföra mig med andra.
Jag ger upp min rädsla.*

Vi kommer samtidigt till roten för den rådande girigheten och överkonsumtionen, nämligen rädslan (i grund och botten rädsla för döden?) och jämförelsen med andra som får oss att konsumera mycket mer än vi verkligen behöver. Sinnesändring betyder också omvändelse till ett enklare, mera måttfullt liv som respekterar naturen.

Var och en vet hur omöjlig en sådan förändring kan kännas i praktiken. Inom frälsningens cirklar finns en dimension av himlens oändlighet. Sinnesändring är en gåva från världsalltets Gud. Det är att öppna sig för nåden. Gåvan föder stor tacksamhet som bär frukt i form av omsorg om alla slag av medmänniskor och längtan att följa Jesus ännu närmare på bödens Väg.

Ingendera av dessa realiteter – praktiska ekologiska handlingar eller sinnesändring – innebär alltså frälsning genom egna gärningar. Båda är "frukter". Evagrius av Pontos från 300-talet skriver:

När sinnet har klätt av sig sitt gamla väsen och iklätt sig ett nytt, fött av nåd, skall sinnet i bödens stund se sitt eget tillstånd likna en safir.

Sinnet och den ekologiska krisen

Vi konstaterar igen att det för vår teologi är absolut nödvändigt att återfinna den odelade kyrkans hela fullhet, också den kosmiska dimensionen. I den ekologiska krisens tid är det viktigt att jag bibehåller lugnet, att jag inte blir apatisk, utan kan fungera konstruktivt.

Ett förhållningssätt är att namnge alla de känslor som krisen ger upphov till, att känna igen de ibland vaga miljö känslorna som knackar på. Panu Pihkalas banbrytande arbete på detta område har varit befriande för många. När känslorna får namn kan de gestaltas och frigöra energi till konstruktiv och hoppfull handling.

Vid sidan av den moderna psykologin innehåller den mystiska teologiska vishetstraditionen kunskap om hur människans inre fungerar. Att öva sig att släppa taget är en väg till ett inre rofyllt centrum, som ger kraft till

meningsfull handling. Samtidigt är det en övning som förbereder oss för att slutgiltigt släppa taget, att stillsamt närma oss tanken på vår egen död.

Också vår egen kultur bär med sig uråldrig kunskap om hur människan fungerar. Det finländska är en blandning av strömningar och intryck från olika håll och tider. Ett viktigt och underskattat skikt inom oss är det östersjöfinska arvet. I den finsk-ugriska kulturen finns det drag som skiljer sig från den dominerande kulturens indoeuropeiska betoningar. Sådana överraskande aktuella betoningar är till exempel:

- Enligt vår finsk-ugriska världsbild är idealet *balans*, inte en pågående och gränslös tillväxt.
- Tiden uppfattas som *cirikulär* eller som en spiral. Hit hör förståelse och respekt för naturens och kroppens kretslopp.
- *Måttlighet uppskattas*. Vi ber om (vi kräver inte) livets gåvor av naturen och vi kommer ihåg att tacka för dem. Det som naturen ger använder vi ansvarsfullt, inte slösaktigt.
- I det finsk-ugriska arvet strävar vi efter jämlika *relationer* både mellan människor och med resten av naturen. Så uppfattas till exempel relationerna till djuren som respektfulla släktrelationer.
- *Naturen är helig*.
- Vårt finsk-ugriska tänkesätt representerar en typisk *både-och-världsbild*, där människan är en odelbar helhet bestående av kropp och själ.
- Vi uppskattar *stillhet* och *långsamhet*. Den östersjöfinska människan är på så sätt fredlig att hon strävar efter att undvika konflikter. Det här kan också vara en stor nackdel om det leder till att man underskattar sina egna styrkor eller drar sig undan en ofrånkomlig kamp.

Den här inhemska djupa kunskapen och en kristen mystisk teologi utesluter inte varandra. I många av oss lever de sida vid sida och i bästa fall förstärker de varandra. Det är också sant att vi, dagens finländare, på många sätt har fjärrmat oss från det ovan nämnda, alltså från tänkesätt som får sin kraft av samhörigheten med naturen. Man kan säga att vi lider av en *kolonisering av sinnet*. Vårt sinne har delvis ockuperats och vi lider av symtom på detta.

Koloniseringen av sinnet är en lång process som småningom har förändrat vår världsbild åtminstone de senaste tusen åren. Så känner vi till

exempel fortfarande av det västerländska samhällets dragning mot en mekanistisk världsbild och nyttotänkande. Naturen uppfattas ofta som en enorm resurscentral, där människan kan ta vad hon vill ha utan begränsningar. De senaste årtiondenas kraftiga urbanisering har fört med sig mycket gott, men många finländares förhållande till naturen har förändrats när till exempel djuren inte längre är en naturlig del av vår vardag.

Den nyaste koloniseringen av sinnet är den aldrig tidigare skådade teknologiseringen av vårt samhälle. Digitala prylar har kraftigt påverkat vår vardag och förändrat den. De är designade att fånga oss och vi har gett dem makt att besluta vart vi riktar vår uppmärksamhet och hur vi använder vår tid.

Den nya teknologin möjliggör nya viktiga möten, men fenomenet måste också granskas kritiskt och jämföras bland annat med vårt förhållande till naturen. Särskilt barn och unga umgås mycket med sina mobiltelefoner, vilket hindrar dem från att fysiskt bege sig ut i naturen eller att vara fullkomligt närvarande där. Forskning visar att ökad internetanvändning bidrar till barns och ungas ökade ångest och känsla av ensamhet. När detta förenas med klimatångest ser vi ett lidande som den kristna nästankärleken tvingar oss söka befrielse från.

I arbetslivet ger teknologins snabba förändringar och kontinuerliga avbrott upphov till utbrändhet och frustration. Många märker att deras koncentrationsförmåga har försämrats. Med andra ord är det allt svårare att göra ett meningsfullt, utmanande och givande arbete. Vi behöver sådant arbete också för att finna kreativa lösningar som kan mildra effekterna av den ekologiska krisen.

Allt som oftast stöter vi på tanken att det inte finns någon orsak att oroa sig, eftersom ny och renare teknologi kommer att lösa miljöproblemen mycket snart. Detta frälsningshopp saknar grund. Påven Franciskus lägger fram en helhetsbild om världens teknologisering i sin encyklika *Laudato Sí* (2015):

Den ekologiska kulturen kan inte reduceras till en serie snabba och partiella svar på de akuta problemen med förorening, miljöns förfall och utarmningen av naturresurserna. Vi behöver ett speciellt betraktelsesätt, tänkesätt, handlingsprogram, utbildningsprogram, en livsstil och en spiritualitet som hjälper oss att stå emot det teknokratiska paradigmat angrepp. Annars kommer också de bästa ekologiska initiativen att fastna i samma globaliserade logik. Att endast söka tekniska lösningar till varje

enskilt miljöproblem som dyker upp är att skilja på frågor som hör ihop och att dölja de verkliga och djupaste problemen i det globala systemet. (Kapitel 111.)

På samma gång är det sant att vi måste överge de fossila bränslena så fort som möjligt och till detta behöver vi nya teknologiska innovationer. De är en del av lösningen. Om vår nuvarande konsumtionsnivå fortsätter som förut kommer jordens natur att utsättas för ännu ett exploateringskede när otaliga mobiltelefoner, vindkraftverk och elbilar kräver nya gruvor. Vi måste minska vår helhetskonsumtion, vilket i sin tur kräver att vi utvecklar en ny måttfullhetskultur. Det är hög tid att släppa taget om många saker. Det är här som spiritualitetens kraft kommer in i bilden. Den kan visa vägen till källan för människans verkliga lycka.

Idag finns det uppfattningar enligt vilka de traditionella religionerna bara är aktörer på den andliga marknaden. I stället kan "dataismen" bli den nya religionen (se Yuval Noah Harari). Också internets nya skede metaversum kan bli som Gud här på jorden, starkare än världens regeringar (se Kalle Kinnunens artikel). Kristna bör beakta detta, inte slå följe med de nya gudarna, utan i stället återuppliva sin andliga tradition.

Den kristna tron sammanfattas rätt långt i Paulus mystiska teologi som leder till *kenosis*, självutgivandets etos: "Låt det sinnelag råda hos er som också fanns hos Kristus Jesus" (Fil. 2:5).

En fullödig teologi

Allt det tidigare nämnda hör ihop med hurdan teologi vår kyrka behöver idag. Teologin måste vara

- *kontextuell*, dvs. medveten om den tid och situation vi lever i. Teologin måste kunna svara både på de mest brännande frågorna och på människans eviga frågor om livet och döden. I vår egen kontext är det också möjligt att knyta an till den visdom och kraft som finns i vårt finländska arv.
- *kontemplativ*, dvs. att mystikens djupdimension finns med i helheten. Kontemplation betyder ordlös, meditativ bön. I den kristna

traditionen hör den meditativa bönen ihop med kampen för livet. De erbjuder varandra riktning och kraft. Teologin tröstar och inspirerar. Den behöver beröra människan ända ner på cellnivå.

- *treenighetsinriktad*. En ekologiskt medveten teologi hör inte bara ihop med skapelsen, utan också med Andens livgivande verk och Kristi kosmiska närvaro i världen. Jesus hela liv har en frälsande betydelse, ända från hans födelse, undervisning och sätt att leva till hans lidande, död och uppståndelse. Paulus ignorerade betydelsen av Jesus jordiska liv men kompenserade detta med sin mystiska teologi, kungstanken "livet i Kristus".
- inriktad på *genomgripande helgelse, måttfullhet och enkelhet*. Frälsning handlar inte om att rädda vårt nuvarande sätt att leva.
- fylld av *tacksamhet, nåd och glädje*. "Om vi inte förkunnar glädje är den kristna tron obegriplig." (Alexander Schmemmann)
- *språkligt sett vardagsnära*. Vi behöver undvika fraser, plattityder och för mycket abstraktioner. Kännetecknande för kyrkans teologiska språk är att det reflekterar språket i liturgin. Kyrkans egna instrument är bön, poesi, metaforer, berättelser, riter och stillhet. Stillhet kan också vara ett kärleksfullt sätt att leva och att försvara livet. Det här är den dagliga gudstjänsten där vi inte missbrukar Guds namn.

Det är utmanande att göra sådan teologi som möter trettioåringarna Samu-
lis och Tuulias andliga sökande. Många finländare längtar efter en andlighet
som har färre ord och förklaringar. Kanske kan en ny sorts teologi födas
i stillheten, i börens och verksamhetens stillhet. Inom frivilligorganisatio-
nerna och medborgarrörelserna har man hittat kreativa sätt att leva och
verka tillsammans. Det har församlingarna mycket att lära av.

Ett exempel på en välbehövlig teologi finner vi i Anna-Maija Raittilas pro-
duktion. Hon gjorde teologi i sin poesi, genom psalmer, teologiska medita-
tionsböcker och dagböcker. Hon teologiserade också genom sitt agerande.
Den praktiska verksamheten bestod till exempel av att organisera stöd till
fattiga, kastlösa barns skolgång i Indien.

Anna-Maija Raittila levde i en sorts "andningsliknande gemenskap med
naturen". Hennes teologi kan beskrivas som en kristen naturmystik. Den
tilltalar många finländare. Raittilas tänkande är naturligt icke-hierarkisk och

öppet för verklighetens paradoxer. Utifrån en sådan jordmån sätter hon ord på vad den mystiska traditionen kan betyda i vår egen tid.

Raittila hittade sin vision i gudstjänstlivets bönesånger och stillheten inom den ekumeniska gemenskapen i Taizé. Teologin i Taizé erbjuder inte en sockersöt stämning, i stället inbjuder bönegemenskapen till engagemang för världens kamp för rättvisa och miljö. Taizé tjänar som en andlig källa för europeiska unga. Gemenskapen strävar inte efter att grunda en ny andlig rörelse, utan efter att sända unga tillbaka till sina egna sammanhang för att leva ut evangeliet som en del av sina egna traditioner. En så här inflytelserik ekumenik kan vi kalla för en ekumenik som andas, en bödens ekumenik.

Ett exempel på Taizés teologiska inflytande i vårt eget sammanhang är Raittilas bild av kyrkan som en eldstad där stigar möts. Vid den kan frusna vandrare samlas för att värma sig, för att dela livet och se varandra i ögonen.

I en sådan kyrka betyder strävan efter en teologisk fullhet att vi låter de andliga rötterna växa och gör praktiska förändringar mot en mera hållbar kultur. Frälsning i den ekologiska krisens tidevarv förutsätter en konkretisering av bådadera.

Kyrkan som eldstad

Det kan kännas skrämmande med stora förändringar i teologin och det praktiska miljöansvaret. Men vi behöver inte starta från noll.

Vi kan börja arbetet med att stärka den mystiska dimensionen och sammanhang där den inre kännedomen om Kristus länge har fått verka i vår kyrka. Gamla väckelserörelser har fått betydande ingredienser från den mellaneuropeiska mystiken, bland annat av Thomas à Kempis. I den laestadianska psalmdiktningen märker vi till exempel hur närheten till skapelsen lever starkt. Nu kan väckelserörelserna gå mot en mera fullständig vision om frälsningen där också skapelsens frälsning finns med.

Betydelsen av stillhetsrörelsen växer hela tiden. Heikki Kotila lämnade efter sig följande tankar som en sorts testamente:

Stillhetsrörelsen bär med sig arvet från ökenfäderna. Det innebär en betoning av kvalitet och djup i stället för kvantitet och synlighet. [...] vi behöver olika typer av platser där vi lever ett passionerat religiöst liv

och där vi känner den andlighet som finns i den kristna trons kärna. Kyrkan består om den har en kärna som står i kontakt med trons andliga innehåll.

I praktiken skulle en sådan utveckling stöda grundandet av tystnadens hus på olika håll i Finland, så att sökare får en möjlighet att dra sig tillbaka till Andens lägereld. Stiften skulle kunna ha en viktig roll i detta.

Hur är det med våra gudstjänster? Några braständare:

- Mera tystnad i liturgin.
- Flera gudstjänster ute i naturen – friluftsgudstjänster och liknande lockar också människor som av någon anledning upplever att tröskeln till kyrkan är för hög. Kyrkkaffe vid öppen eld.
- En kontextsensitiv gudstjänst innebär att vi erkänner den tidlösa mystiska teologins väsen i gudstjänsten och samtidigt erkänner de mest brännande behoven i vår egen kontext utan att rygga tillbaka för dem.
- Nattvarden är gudstjänstens mystiska kärna där den levande kraften från en närvarande Kristus flödar fram. Kyrkan som en eldstad är en varm och trösterik plats, men ännu mer: gudstjänstgemenskapen håller hoppets låga levande och inspirerar människor att handla. En sådan gemenskap är inte hierarkisk, den respekterar andra och bygger broar mellan motsättningar. Det här sker bäst ansikte mot ansikte, gärna under öppen himmel. Människor ur olika åldersgrupper uppmuntrar varandra från ekologisk ångest till ett grundmurat hopp.
- Konstens möjligheter att betona "kvalitet och djup" uppskattas och tas tillvara i gudstjänstlivet.

Det finns mera om den kristna mystikens kärna och dess anknytning till Luther i Anna-Kaisa Inkalas artikel. Den mystiska vägen som en genomgående längtan efter Gud är inte och behöver inte vara varje församlingsmedlems väg, men den måste ha en betydande plats i kyrkan som helhet.

Tacksamhet, respekt och måttfullhet i relation till skapelsen kan däremot vara vars och ens väg och mål.

Att gå (tillbaka) mot en mera fullödig teologi tar tid. Samtidigt är det nödvändigt att upprätthålla en livssyn som hämtar kraft ur Bibelns budskap

om att bruka och skydda. Det får dock inte förvandlas till ett tandlöst löfte att fortsätta som förut, vilket man ibland hör citeras: "människan har ju fått rätten att råda över naturen". I den ekologiska krisens tidevarv är det viktigt att låta beskyddandet bli en korrigerande rörelse. Det gudomliga budet om att vårda och beskydda måste tas på allvar och få leda till sinnesförändring.

Riktningen för vår kyrkas *praktiska steg* anges bland annat i Kyrkans klimat- och energistrategi *En kolneutral kyrka 2030* (från 2019). Strategin erbjuder en ambitiös tidsram genom att ställa upp målet att vår kyrka ska bli koldioxidneutral redan år 2030. Programmet innehåller praktiska rekommendationer till exempel om hur vi kan frigöra oss från fossila bränslen.

Ett annat viktigt tema är församlingarnas skogar. Det norra halvklotets barrskogar får allt större betydelse som kollager och kolsänkor. Hur kan församlingarna bära sitt globala ansvar och värna om naturskogarna? Hur kan vi fungera i de så kallade ekonomiskogarna på ett sätt som respekterar biodiversiteten i så hög grad som möjligt? Vi måste ta fram skonsammare metoder för skogsbruket, som också skyddar skogarnas kollager. Det är också nödvändigt att öka församlingarnas medvetenhet om hur man kan skydda skog och få ersättning av staten som motsvarar den skyddade skogens värde. Diskussionen om skogarna blir lätt politiserad. Vi behöver lämna maktkamperna bakom oss och hitta en gemensam hållbar inriktning.

Måttlighet och inbördes solidaritet hör ihop med församlingarnas mycket ojämlika ekonomiska ställning. I den tidiga kyrkans anda behöver vi en utjämning där fattiga församlingar inte är tvungna att ta ut all nytta ur skogarna. Det är också nödvändigt att se över i vilken utsträckning gemensamma tillgångar rinner över till multinationella IT-företag. Att skapa en hållbar kultur handlar inte bara om att avstå från något, för tillsammans kan vi skapa en ny glädjefylld gemenskap.

Coronapandemin har krävt att vi reser mindre samtidigt som distansarbetets infrastrukturer använts flitigt. Också i relation till andra frågor behöver vi hålla kvar det hållbarhetsperspektiv som pandemin har öppnat för oss, till exempel när det gäller närmiljöns betydelse.

Kyrkan har en viktig roll som attitydpåverkare i samhället i stort. Det är inte bara prästernas uppgift. All personal måste samverka med församlingsmedlemmarna (särskilt de unga!) och andra samhällsaktörer. Vad innebär det att vara profetisk i vår tid? Ibland måste vi medge att livet är motsägelsefullt, där finns ett inbyggt kors.

Framåt med glädje

När vi reflekterar över frälsningen i den ekologiska krisens tid för det oss ut på djupa vatten. Det känns ofrånkomligt. Att koncentrera sig på det praktiska räcker inte.

Kyrkan har goda möjligheter att upprätthålla hoppet. Men för att hoppets budskap ska vara trovärdigt måste vi leva i en annan verklighet, uppståndelsens verklighet. Kyrkan tyngs av oro för morgondagen, både för sin egen och för jordens framtid. Det finns dock ingen anledning till oro.

Vår tro är en uppståndelsetro. Påskens glädje föddes mitt i hopplösheten över en stor förlust.

Om vi än rör oss framåt med glädje så följer oss syndanöden. I vår tid märks det i form av en ekologisk syndanöd. Som lutherska kristna får vi stödja oss på Luthers uppfattning om att Gud är närvarande mitt i ångesten. Korsets teologi passar också in på den ekologiska ångesten.

Vi äger även gemensamma kristocentriska andliga skatter via mystikens djupa rötter. De leder till sinnesändring och därigenom till livsförändring.

Närheten till naturen ger oss stor glädje. Guds tröstande nåd omger oss i naturen. Den stärker vandraren. Relationen till jorden är andlig och känslan av skapelsens helighet leder oss att skydda naturen från människans girighet. Skapelsen är själv en del av frälsningen då den tydligt har börjat kräva en förändring av oss. Skapelsen och frälsningen knyts samman.

Guds rike är nära, inom oss och mitt ibland oss. Det är inte bara en kommande verklighet; det är närvarande här och nu. Frälsningens hela cirkel berör såväl det djupaste hos människan som Guds ofantliga omätbarhet.

Källan till de starkaste förändringskrafterna är kontakten till en treenig Gud, kärleken till naturen och insikten om en grundläggande samhörighet med skapelsen. När den ekologiska krisens verklighet tynger blir frälsningens betydelse för livet här verklig, men det utesluter inte hoppet om att frälsningen en gång ska fullbordas.

*Dalen där jag finns är omgiven av
hotande mörka moln.
Men jag försöker gå utan rädsla.
Du är med mig.*

*Vid källans rand möter jag
dem som öser ur det djupa vattnet på annat sätt,
men jag ger upp min rädsla,
jag vill förstå.*

*Jag längtar efter att våra krafter ska förenas,
så att denna förunderliga, förklarade värld
ska kunna fortsätta föda oss alla.*

*Jag hör budskap från bergen
om hotande strömmar och farsoter,
men jag är inte rädd,
för Du finns hos mig och viskar sakta:
Det är ingen fara.
Det här är den nya skapelsens födslovåndor.*

*Jag känner i min kropp hur skapelsen våndas;
det är mina egna suckar.*

*Hjälp mig att släppa rädslan och oron,
så att jag kan se vägen framför mig
och ta nästa steg.
Amen.*

(fri översättning från finskan)

Frågor att diskutera

- Meditera över bilden av kyrkan som eldstad. Vad kunde det betyda i din församling? Vilka praktiska steg kan vi ta i den riktningen?
- Vad betyder skapelsens helighet i ditt tänkande och i din erfarenhet? Vilka följder får det för dig som kristen och för ditt arbete i kyrkan? Vilka praktiska konsekvenser får denna syn för relationen till djuren, medborgaraktivism, skogar och gruvor?
- Mystiken har genom tiderna lett andens män och kvinnor till handling för att förändra världen. Hur kan detta bli verklighet idag?

Källor och litteratur

- Bonhoeffer, Dietrich (2005). *Kirjeitä vankilasta 1943–1944*. Suomentaneet Kai Selin ja Erkki Niinivaara. Johdanto ja selitykset Tomi Karttunen. 3. uudistettu painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Bourgeault, Cynthia (2008). *The Wisdom Jesus: Transforming Heart and Mind – A New Perspective on Christ and His Message*. Boston & London: Shambhala.
- Chavez Quispe, María (2012): Land as Mother: An Indigenous-Theology Perspective. *Creation and Salvation 2: A Companion on Recent Theological Movements*. Ed. Ernst M. Conradie. Zürich: LIT, 305–309.
- Christie, Douglas E. (2013). *The Blue Sapphire of the Mind: Notes for a Contemplative Ecology*. Oxford: Oxford University Press.
- Franciscus (2015). *Laudato Sí – Lovad vare du: Angående omsorgen om vårt gemensamma hem*. Encyklika 24.5.2015. Stockholm: Veritas förlag.
- Harari, Yuval Noah (2017). *Homo Deus: Huomisen lyhyt historia*. Suomentanut Jaana Iso-Markku. Helsinki: Bazar.
- Hoffman, Bengt (1984). The Present Significance of Mysticism to the Christian Faith. *Elevatis oculis: Studia mystica in honorem Seppo A. Teinonen*. Toim. Pauli Annala. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seuran julkaisuja 42. Helsinki: Missiologian ja ekumeniikan seura, 75–87.
- Jokela, Eero (2021): Uskonnoton hengellisyys: Kirkko jälkisekulaarissa yhteiskunnassa. *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituuhannella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 49–60.
- Kainulainen, Pauliina (2013). *Metsän teologia*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kainulainen, Pauliina (2019). *Suuren järven syvä hengitys: Luontosuhde ja kokonainen mieli*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kinnunen, Kalle (2021). Uusi kulttuuri. Internetin seuraaja on simulaatio, jota ei pääse pakoon edes todellisuudessa. *Suomen Kuvalehti* 29/2021, 40–45.
- Klimatförklaringar – orsaker och konsekvenser av klimatförändringen*. Helsingfors: Meteorologiska institutet. <https://ilmasto-opas.fi/sv/ilmastonmuutos/> (läst 7.4.2022).
- Kolneutral kyrka* (2019). Helsingfors: Kyrkostyrelsen. <https://evl.fi/plus/samhalle-och-kyrka/hallbar-utveckling/kolneutral-kyrka> (läst 7.4.2022)
- Kotakorpi, Kerttu (2021): *Suomen luonto 2100: Tutkimusretki tulevaisuuteen*. Helsinki: Bazar.

- Kotila, Heikki (2009). Hiljaisuuden liikkeen lahja. *Hiljaisuuden Ystävät* 4/2009.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju (2007). *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Moltmann, Jürgen (1990). *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions*. Transl. Margaret Kohl. New York: HarperCollins.
- Paananen, Terhi (2021): "Tarvitsemme uusia rukouksia!" *Tulevaisuuden sanat: Kirkko kolmannella vuosituhanella*. Toim. Aulikki Mäkinen. Helsinki: Kirjapaja, 34–48.
- Pesonen, Anni (2021). *Credo: Tieni mystiikkaan*. Helsinki: Basam Books.
- Pihkala, Panu (2017). *Päin helvettiä? Ympäristöahdistus ja toivo*. Helsinki: Kirjapaja.
- Pyhälä, Mikko (2021). Luonnontuhonnan kansainvälinen kriminalisointi: Esitys kansalaisyhteiskunnassa Globaali metsähätätila Joensuu 8.10.2021. *Kohtuus vaarassa*. http://www.kohtuusvaarassa.com/wp-content/uploads/2021/10/Luonnontuhonnan-kansainvalinen-kriminalisointi_korjattu-12.10.2021.pdf (läst 9.2.2022).
- Raittila, Anna-Maija (2005). *Tulisija: Kipinöitä vuoden jokaiselle päivälle*. Toim. Kaisa Raittila. Helsinki: Kirjapaja.
- Rekola, Juhani (2015). *Irlantilainen päiväkirja*. Esipuhe Heimo Hatakka. Helsinki: Kirjapaja.
- Schmemmann, Alexander (1992). *Maailman elämän edestä: Sakramentit ja ortodoksisuus*. Suomentaneet Sirkka Maria Markkanen ja Matti Sidoroff. Kuopio: Ortodoksinen veljestö ry.
- Sormunen, Eino (1961). *Sisällinen elämä: Johdatus mystiikan maailmaan*. Pieksämäki: Suomen Kirkon Sisälähetysseura.
- Tacksamhet, respekt, måttfullhet* (2008). Kyrkans klimatprogram. Publikationer från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2008:1. Helsingfors: Kyrkostyrelsen. <https://docplayer.se/2034360-Klimatprogram-for-evangelisk-lutherska-kyrkan-i-finland.html> (läst 7.4.2022).
- Teinonen, Riitta & Teinonen, Seppo A. (1990). *Keskustelua mystiikasta*. Porvoo: WSOY.
- Vahvanen, Pekka (2019). *Kone kaikkivaltias: Kuinka digitalisaatio tuhoaa kaiken meille arvokkaan*. Jyväskylä: Atena.



Frälsning och längtan efter en kosmisk rättvisa

Olli-Pekka Vainio

*[...] De som säljer frälsning, har utlovat den
kräver inte annat än hela ditt liv
när det manas fram.*

Apulanta i låten Lokin päällä lokki (fri översättning från finska)

Att upptäcka att något är fel med världen är ingenting märkvärdigt. Att världen är ofullkomlig har säkert varit tydligt för oss människor redan innan vi hade någon kultur värd namnet. Religioner och filosofier om världens uppkomst har alltid försökt svara på den konflikt som uppstår när människans känsla för rättvisa möter en värld som inte är rättvis.

Den kristna tron löser denna spänning med läran om Guds människoblivande. En evig och oföränderlig Gud, källan till allt som är gott och rätt, utsätter sig själv för lidande. Därmed omintetgör Gud ondskan, orättvisan och synden och förenar så skapelsen med sig själv. Paradoxalt nog är lösningen på orättvisan att underkasta sig orättvisan. På det sättet bryts våldets och hämndens spiral.

Orättvisan är på sin djupaste nivå dock något som får sin upplösning först vid historiens slut. Tills vidare bryter den kommande världens fullkomlighet fram endast glimtvis. Just nu är kyrkans uppgift att hjälpa oss att leva enligt den kommande världens ideal och samtidigt erbjuda tröst när det ondas krafter växer sig starkare och den kommande världens röster drunknar i larmet från den här världen. Kyrkan erbjuder alltså en vision

om något bättre, men relationen mellan denna värld och den kommande är minst sagt ojämn.

I den här artikeln (som hade arbetsnamnet "konkurrerande frälsningshistorier") undersöker jag för det första sekulära uppfattningar som delar samma mytiska urberättelse om syndafall och frälsning och tanken på ett kommande paradisiskt tillstånd. Trots sin sekularitet finns det i dessa rörelers kärna något som påminner om en viss sorts religiositet. För det andra undersöker jag kristna tolkningar som accepterar den kristna grundberättelsen, men som kräver rättvisa på ett sätt som har skapat spänningar genom teologins historia.

En immanent kosmisk frälsning

Religionens offentliga roll har försvagats i västvärlden under de senaste åren. Den muslimska skribenten Shadi Hamid har konstaterat att följden av sekulariseringen är att offentliga religiösa seder, känslor och förväntningar har förflyttats till politiken. Om religionen i bästa fall möjliggjorde att olikheter och skipandet av rättvisa överläts till Gud och att vår del i denna tid endast var att utstå lidande, har den politiska religiositeten försökt få till stånd ett himmelrike redan här och nu. Detta har i sin tur gjort att polariseringen i samhället har accelererat.

Hamids observation gäller västvärldens samhällen idag, särskilt USA. Samma sak har konstaterats många gånger tidigare under 1900-talets samhällsexperiment, då man använde sig av religionens språk och bilder. En av de första efterkrigstida studierna som lyfte fram denna koppling var Eric Hoffers *The True Believer* (1951), som spårar religiösa och sekulära revolutionsideal och likheter mellan den revolutionära vänstern och den reaktionära högern. Efter Hoffer har bland andra Igor Shafarevitj, Aleksandr Solzjenitsyn, Hanna Arendt och Leszek Kolakowski behandlat temat i sin forskning.

Den politiska idealismens många former kännetecknas av en berättelse om syndafall och frälsning, först genom att berätta vad som gick fel och sedan hur detta fel kan korrigeras. Här nämns varken himmel eller helvete som tillstånd efter döden. Människor som går med i dylika rörelser uppför sig ändå på ett sätt som kan betraktas som religiöst.

Efter andra världskriget var många med rätta förvånade över att katastrofen under 1900-talets första del hade kunnat ske och undrade hur något liknande kunde undvikas i framtiden. Denna analytiska process fortsätter ännu. Den är rätt krånglig, men jag försöker lyfta fram några teologiskt intressanta faktorer. Många moderna analyser av politisk och ideologisk polarisering avslutas ofta med att presentera fenomen med hjälp av religiösa begrepp. Orsaken till detta är antagligen att många fenomen orsakar förvåning och en strävan efter att förstå dem, och då ligger det närmast till hands att ta till analogier från religionernas värld. Om du alltså kan förstå religioner kan du också förstå världen.

I de sekulära frälsningsberättelserna finns åtminstone fyra viktiga teologiska element: arvsynd, försoning och val, paradiset samt paradox. De här teologiska grundbegreppen är naturliga för alla mänskliga kulturer. Världen som vi uppfattar den skapar alltså ett behov hos oss att namnge dess olika funktioner. Religioner och teologier skiljer sig sedan från varandra i hurdana svar eller förklaringar de erbjuder. Också då kosmologierna är materialistiska kan de ges en teologisk referensram, eftersom samma faktorer kommer fram också i icke-religiösa modeller. Shafarevitj kallar de sekulära frälsningsberättelserna "kiliastisk socialism", Africa Brooke kallar dem "medvetna kulturer" och Anna Appelbaum kallar dem "nypuritanism".

Den sekulära extremhögerns och extremvänsterns frälsningshistorier skiljer sig innehållsmässigt från varandra medan deras grundstrukturer och verksamhetsformer är så gott som identiska. Högern stirrar på guldåldern i det förgångna och vänstern blickar mot det kommande paradiset. Högern begränsar den kämpande församlingen utifrån ett lokalt attribut medan vänstern gör detsamma på basis av social status. Bägge backar upp sin position genom förbittring och offervilja som redskap. I båda diskurserna har frågor som är relaterade till sexualitet en stor betydelse. Ingendera är särskilt intresserad av dialog eller att bevisa sina påståenden i det offentliga samtalet. Båda ger uttryck för sina anti-intellektuella böjelser genom att parallellt betona olika öppna eller dolda former av maktmedel för att främja sin sak. Dessutom motiverar bägge sin verksamhet genom likartade dygder som kärlek och rättvisa.

De utvalda och de smorda

Som exempel på aktuella kommentatorer lyfter jag här särskilt fram två afroamerikanska intellektuella. Språkvetaren John McWhorter beskriver i sin bok *Woke Racism* kultliknande drag i den senaste tidens sociala rättviserörelser. Enligt McWhorter finner man många drag från religiösa kulter och fundamentalism i arbetet för rättvisa. Hit hör en orubblig tro på den egna sanningen, en emotionellt präglad kommunikation, att skaffa sig inflytande genom att inta offerroll, en ändamålet helgar medlen-attityd, att ersätta empiriska undersökning med fedeism, vägran att svara på kritik, vädjan till den egna auktoriteten, tro på den egna moralens överlägsenhet, ett apokalyptiskt språkbruk, en smal infallsvinkel till världen och en stark indelning i en inre och yttre krets, "vi" och "de". I ledningen för en sådan rörelse står "de utvalda" ("the Elect"), som är välsignade med en särskild moralisk vakenhet. Trots sina goda intentioner kommer de utvalda ändå enligt McWhorter att i slutändan skada dem som de försöker hjälpa.

Ekonomen och samhällsfilosofen Thomas Sowell talar i sin tur om "de smorda" ("the Anointed") som för fram idén om en "kosmisk rättvisa". Enligt Sowell betraktar de smorda världen ur ett mycket smalt och ideologiskt färgat perspektiv, i motsats till det som Sowell kallar en "tragisk" vision. De som stöder den tragiska visionen ser världen som en komplex process som inte kan förstås eller förändras genom att endast ta fasta på ett perspektiv eller problem. Det att världen ändå fungerar så bra som den gör är för tragikerna alltid en sorts mirakel. För att åstadkomma ett fungerande samhälle har det krävts hundratals år av samarbete emellan individer och kulturer som alla har bidragit med sina kunskaper och färdigheter. I en tragisk värld byggs kunskap och färdigheter upp både inom och i samverkan mellan olika grupper. Begåvning och vishet ackumuleras inte hos vissa utvalda individer. Därför är friheten så viktig för tragikerna. Utan frihet kan systemet inte skapa förutsättningar för gemenskap och det utvecklas inte. Friheten ger oss möjlighet att använda vår frihet för det onda, vilket i sin tur förorsakar människolivets tragedi. En av Förenta staternas grundare Alexander Hamilton (som numera också är känd för en hitmusikal uppkallad efter honom) ansåg att alla har rätt till samma förmåner (*privileges*), men att ojämlikheten inte kommer att försvinna så länge det finns frihet. I de smordas värld kan ojämlikheten utrotas just genom att den personliga friheten begränsas.

I en tragisk värld finns ingen slutlig lösning. Allt är förhandlingsbart. Allt vi gör har ett pris. Därför vill tragikern på förhand veta vilka följder en handling får. Om handlingens och följdernas pris är för högt är vi tvungna att hitta en bättre lösning. Tyvärr finns det ofta bara dåliga metoder att välja mellan.

Tragikerns världsbild är å ena sidan pessimistisk. Vi börjar bereda ordning i kaoset, men våra system riskerar alltid att på nytt upplösas i kaos. Trots det kan man säga att det i den kaotiska världen finns en sorts inre relationalitet, där individer ofrånkomligt har kontakt med varandra, och de har möjlighet att förändra världen till det bättre steg för steg.

Om tragikern förvånas över att det i världen överhuvudtaget finns någon ordning, så förundras den smorde över varför världen ännu är så kaotisk och ojämlig. De smordas värld befinner sig på tröskeln till apokalypsen, en värld som ropar ut sina födslovåndor och är på väg att återvända till sitt ursprungliga tillstånd. Det enda som krävs är en liten knuff i rätt riktning, en knuff som bara kan ges av de utvalda och renhjärtade som äger sanningen.

Sowell illustrerar de smordas och de tragiskas utgångspunkter genom att ställa två frågor.

1. Är livet rättvist?
2. Är samhället rättvist?

De smordas kosmiska rättviseideal ser de här som samma fråga, medan tragikerna håller dem isär. Enligt tragikern kan vi skapa ett rättvisare samhälle genom att långsamt förnya dess praktiker allt eftersom vi lägger märke till deras brister. Trots det kommer vi aldrig att kunna göra vare sig livet eller världen rättvisa. De smorda stävar i sin tur efter att bredda samhällets makt och inflytande så mycket som möjligt så att de smordas gärningar kan rätta till orättvisorna. Enligt Sowell siktar den kosmiska rättviseideologin längre än den klassiska liberalismen som vill garantera lika förutsättningar åt alla. Den kosmiska rättvisan vill garantera både lika förutsättningar åt alla (*equality*) och slutlig jämlikhet för alla (*equity*). Då kommer människans välfärd inte att påverkas av en slumpmässig kontext som var en människa råkar vara född, något som ofta starkt påverkar individens livsutveckling.

Sowell anser att den kosmiska rättvisans ideologi är starkt idealistisk. Orsaken är att den inte tillåter sig att ta i beaktande egenskaper som realistiskt sett är utanför människans eller de mänskliga institutionernas

kontroll. Den kosmiska rättvisan frågar inte efter den egna visionens pris, eftersom vilket brott som helst mot mänskligheten kan rättfärdigas genom en jämförelse med det kommande paradiset fröjder. Försöken att inför en kosmisk rättvisa har alltid varit nobla, men har kännetecknande nog ofta lett till humanitära katastrofer. I praktiken har nämligen det enda sättet att nå en utjämning varit att begränsa friheten och andra grundläggande fri- och rättigheter, vilket inte lyckas utan tvång och maktmedel.

Till mänsklighetens största tragedier hör att vi med jämna mellanrum tycks återgå till kvasireligiösa handlingsmönster. Vi börjar ställa olika människogrunder mot varandra, allt i kärlekens och rättvisans namn. 1900-talet födde många starka idealistiska världsåskådningar som ofta på goda grunder fokuserade inte så mycket på världens nuvarande tillstånd utan på hur världen kunde förändras. Med goda och vackra ideal som grund smidde man järnhårda värderingar och gjöt nya svärd och bojar. Färgerna i flaggor och banderoller byttes ut, men våldsmaskineriet var alltid likadant, liksom människorna som styrde det vara likadana överallt.

Därför skrev Arendt: "[...] jag fruktar att koncentrationsläger och gas-kamrar inte endast blir varningar, utan exempel. Också efter att totalitära system har störtats kan totalitära lösningar fortfarande locka anhängare, särskilt när det verkar omöjligt att lindra politiskt, socialt och ekonomiskt elände på ett humant sätt." Men denna utveckling är inte ofrånkomlig. Alla försök att nå rättvisa är inte totalitära. Ändå verkar den effektivaste och rakaste vägen mot totalitarism vara via det goda och det vackra.

Religion eller något som liknar religion?

Jag är ense med Sowell och McWhorter när de ser fundamentalistiska handlingsmönster i vår tids sekulära, apokalyptiska rörelser. Däremot anser jag att deras användning av det religiösa språket är mera retoriskt än analytiskt. Jag påstår att den kosmiska rättviseideologin är något som uppstår ur de för människan kännetecknande medvetandeprocesserna och den stiger upp till ytan med jämna mellanrum. Processerna kan ta sig religiösa former (eftersom religionen har en speciell förmåga att använda fängslande

berättelser och myter) men däremot förutsätter dylika handlingsmönster inga religiösa impulser, dogmer eller språkbruk.

En av den kognitiva religionsvetenskapens teser är att religiöst tänkande och religiösa handlingar är något naturligt. Det innebär att både individer och grupper lätt tyr sig till religiösa handlingsmönster. Beroende på teoretisk referensram har religiösa handlingar vissa funktioner som främjar den egna gruppens välfärd och överlevnad. Detta gör att grupper ofta hamnar i konflikt med varandra. Jag menar ändå att rörelser som driver kosmisk rättvisa snarare borde kallas religionsliknande än religioner i egentlig mening. Det har också Patrick Casey föreslagit och menar att McWhorter och andra kritiker sätter likhetstecken mellan religioner och anti-intellektuell dogmatism. Om vi ändå vill använda oss av begreppet religion måste det ske som en analogi och inte som identifikation. När McWhorter svarat på kritiken har han föreslagit begreppet *shitty religion*.

Som jag konstaterat observerade man kopplingen mellan religiöst färgade handlingsmönster och sekulära, extrema tankemodeller redan i analysen av nationalsocialismen och kommunismen. Mellan dessa rörelser och vår egen tid ryms 1960-talets radikalism som Leszek Kolakowski analyserar i sin massiva historik om marxistiskt tänkande. Kolakowski själv lade märke till att det i samtida studentrörelser fanns en tendens till apokalyptiskt och fundamentalistiskt tänkande som kom ur erfarenheter av orättvisor.

En ideologisk bakgrundsfaktor till den nya amerikanska vänstern (New Left) var den så kallade Frankfurtskolan. Frankfurtskolan bestod av en grupp spekulativa filosofer som flytt från Tyskland till USA efter andra världskriget. De ville utveckla en samhällsfilosofi som skulle ha kraft att mäta sig mot fascismen. Ödets ironi är att studentrörelsens främsta påverkare Herbert Marcuse i sina egna texter närmade sig auktoritarism, något som förstärker tanken på likheter mellan extremrörelser. Den akademiska rockstjärnan Marcuse fick se sin karriär djupdyka när hans öppna agg mot den liberala demokratin blev känt.

Numera är denna skola närmast en akademisk kuriositet, men den fungerar som ett intressant laboratorium för hur människans idéer går vilse i sin egen fyndighet och antar destruktiva former. Att försöka beskriva vår tids fenomen via en gemensam tillkomsthistoria kan visserligen vara intressant för den som är intresserad av idéhistoriskt detektivarbete. Jag tror ändå inte att idéernas historisk-genetiska samhörighet är särskilt betydande för oss här. Hannah Arendt visar hur revolutionärt tänkande

växer fram i olika delar av världen under olika omständigheter utan att det finns tydliga kopplingar mellan dessa sammanhang. Snarare verkar det som om människan har en naturlig böjelse för idealism. Denna strävan har under olika tider och på olika platser bara antagit litet olika former som vi i efterhand kan försköna och motivera med filosofiska argument.

1960-talets studentrörelse försökte få akademiskt stöd av Frankfurtskolan, men den spårade enligt Kolakowski snabbt ur och tog formen av diffusa anti-intellektuella protester. Också Marcus gjorde en liknande analys av rörelsen, vilket slog in en kil mellan honom och hans beundrare. Det akademiska språkbruket hade blivit ett skal som dolde primitiva impulser. Kolakowski ansåg att studentrörelsen sista skede var "ett galet uttryck för bortskämda medelklassbarns nycker. Trots att [vänsterns] ytterlighetsrörelser i praktiken var oskiljbara från fascistiska skurkar (*fascist thugs*), visade rörelsen på en djup kris kring de värderingar som hade inspirerat demokratiska samhällen under årtionden."

I stället för en djupgående social teori kvarstod endast en begreppsmässig beskrivning av hur vissa frustrerade människor tänkte på 1960-talet. Det var frågan om "ett försök att skapa en filosofisk grund för de redan rådande samhällstendenser som syftar till att förstöra civilisationen inifrån, en apokalyptisk Ny Skön Värld som man inte kan ge någon konkret definition."

Upplevelse av orättvisor skapar naturligt nog en vilja att förändra samhället så att spelbrickorna fördelas annorlunda. Det är ändå svårt och frustrerande att förnya komplicerade system. Därför är det naturligt att tänka att vi först måste riva ned systemet och bygga upp det på nytt för att rättvisa ska kunna skapas. När jag skriver detta nås jag av nyheten att polisen har gripit en högerextrem grupp i Finland som stödde accelerationistisk terrorism. Gruppens syfte var att genom terrordåd öka polariseringen mellan olika grupper. Det här skulle i bästa fall lett till en samhällskollaps och skapat grogrund för en bättre värld. Viljan att förändra får sin kraft från samma realiteter som många religioner och deras läror förenas kring. Nu kommer jag att undersöka dessa "dogmer" litet närmare.

Arvsynd

Arvsynd är en form av skuld som en människa kan vara delaktig av utan att själv ha gjort något fel. Enligt den så kallade starka arvsyndsläran har dagens människa på något sätt ärvt den skuld som Adam och Eva ursprungligen blev behäftade med. Trots att Augustinus inte uppfann arvsyndsläran presenterar han ändå en radikalare version. Den innebär att människorna inte bara delar en gemensam benägenhet till synd (en så kallad svag arvsyndslära), utan också en gemensam skuld. Den västliga traditionen har i Augustinus efterföljd omfattat den starka arvsyndsläran, medan östkyrkan inte har godkänt den som sådan. Med den starka arvsyndsläran ville Augustinus på sitt sätt främja jämlikhet och en viss förståelse av rättvisa. Om alla ärver en personlig skuld innebär det att skillnaderna mellan människorna nollställs. Ingen är frommare än någon annan, utan alla är lika syndiga och i behov av lika mycket nåd. Den som är from "av naturen" äger inte företräde på den himmelska löparbanan och den som fötts under svåra omständigheter behöver inte springa med händerna bakbundna. Den starka arvsyndsläran må lösa vissa rättviseproblem, men skapar i stället nya.

En stark arvsyndslära erbjuder redskap att tala om både individers synd och syndiga strukturer eller system. Strukturell synd innebär att individen själv inte nödvändigtvis gör något ont, men ändå är en del av destruktiva strukturer. Jag kan till exempel gå till butiken och köpa en mobiltelefon eller en elbil där man använt metaller som kobolt eller litium som grävts fram av slavarbetskraft. Jag kan ärligt säga att jag "inte stöder slavarbete" och rysa vid blotta tanken, samtidigt som mina handlingar möjliggör slavarbete någon annanstans. Vi är delar av ett nätverk av synd, lusta och girighet som vi inte kan frigöra oss från i praktiken. Den pågående amerikanska diskussionen om "systematisk rasism" påminner om den augustinska starka arvsyndsläran, där människor delar en gemensam skuld från ursprungssynden även om ingen av dem skulle ha begått någon egen synd. Även om ingen är rasist (alltså anser att vissa raser eller grupper är överlägsna andra), är alla ändå delaktiga i den systematiska rasismen (genom att de drar nytta av ett orättfärdigt system och hjälper till att upprätthålla det).

En problematisk konsekvens av den starka arvsyndsläran är att personliga handlingar i stort sett blir betydelselösa. Jag kan med andra ord inte bli sämre, men inte heller förbättra mig själv eftersom min ondska är konstant. Augustinus modell jämför i slutändan en mördare och en lögnare trots

en betydelsefull skillnad mellan deras syndiga handlingar. Det enda som har betydelse är delaktighet i den strukturella synden. Jag vill betona att strukturella synder är verkliga och att förneka dem förutsätter att man är blind på något sätt. Ändå är den analytiska diskussionen om förhållandet mellan strukturell synd och individens ansvar endast i startgrupparna, vilket grötar till diskussionen ordentligt.

I Augustinus egen teologi har själva arvsyndsläran rätt liten praktisk betydelse. Den är främst en princip som hjälper oss att tolka läran om nåden, vilket vi redan beskrev här ovan. När principen ändå är så total och omfattande hotar den att bli trivial. Augustinus arvsyndslära är besvärlig att förstå också intuitivt. Å ena sidan ser vi och erfar att synd och orättvisor förekommer i alla mänskliga sammanhang. Å andra sidan är det inte alls lätt att förstå att jag själv på något sätt skulle vara ansvarig för sådant som jag inte har kunna påverka (vilket ju uttryckligen är en definition av orättvisa).

Ett sätt att förstå skuld och ansvar är att göra skillnad mellan det kausala sambandet och skuldförhållandet. Jag kan kausalt dra nytta av vad någon människa har gjort för länge sedan. Men även om denna nytta skulle grunda sig på orättvisa är jag ändå inte skyldig till eller förtjänt av min situation eller den nytta jag fått. Det är inte alls självklart vad historiska orättvisor betyder för oss som lever idag, särskilt när orättvisorna verkar fördela sig jämnt mellan alla människogrupper om vi bara går tillräckligt långt tillbaka i historien. Försök att bokföra tidigare generationers synder på nu levande personers konton bidrar inte nödvändigtvis till rättvisan. Lika gärna riskerar de att förvandlas till hämndbegär, avundsjuka eller bitterhet. Ifall orättvisorna är systematiska, allmänt förekommande, och de har bidragit till det system vi alla tillhör, så är *alla* individer på något plan skyldiga till orättvisorna samtidigt som de dragit nytta av dem.

Det här visar att varken arvsyndsläran eller dess sekulära varianter är särskilt fruktbara utgångspunkter för samhällsförändringar. På basis av den här tolkningen av arvsyndsläran hamnar vi lätt i två enkla men problematiska handlingsprogram. Antingen tvingas vi ställa individer mot varandra i stället för att bjuda in dem till samarbete (på grund av att vi är tvungna att försöka gissa vem som gagnats mest och vem minst). Eller så blir vi passiva, då vi inte förmår göra något för att förbättra läget, eftersom de verkliga problemen är strukturella och inte beroende av individer. Passivitet är en mera logisk konsekvens, men i praktiken besvärligare. Människan väljer då den lättare, manikeiska, lösningen som delar in världen i goda och onda.

Försoning och val

Konsekvensen av en stark arvsyndslära är en lära om nåden som skapar diskontinuitet mellan den gamla och den nya världen eller självet. Katolsk och ortodox teologi har försökt få protestanterna att hålla fast vid idén om en gradvis förvandling där kontinuiteten mellan det gamla och det nya jaget förblir mera intakt. Om det gamla jaget är helt fördärvat av synd så måste det förstöras helt och i dess ställe måste något nytt skapas. Det gamla jaget kan alltså inte fixas eller repareras, utan måste tillintetgöras (den mystiska teologin talar om en bokstavlig "annihilation").

Ifall vi tar över samma idé till det sekulära tänkandet blir resultatet en revolutionär politisk teori. Strukturer kan bara förnyas genom att först rivas ned. De kan inte förbättras gradvis. Ett berömt exempel är Mario Savios tal från studentdemonstrationerna i Berkeley 1964. I vår tid känner vi till detta från bandet Linkin Parks sång "Wretches and Kings" där en del av talet samplats i början av låten. "Det kommer en tid när det blir så motbjudande att styra maskinen och det gör er så sjuka i ert innersta att ni inte längre kan vara delaktiga. Ni kan inte ens delta passivt! Och ni är tvungna att kasta era kroppar på växlar och hjul, spakar och hela anordningen – ni bara måste få stopp på maskinen!" I Finland hittar vi en liknande anda i Agit Props lyrik.

I sekulära frälsningsberättelser finns ingen tydlig försoningsprocess genom vilken individer kan gå från de förtappades skara till de frälstas. Det här är förståeligt då synden inte placeras i individen utan i ett system ovanför individen ("maskinen"). Hela tänkesättet avvisar dessutom en transcendent aktör som kan utföra en frälsande handling, som i den kristna tron.

Enligt Appelbaum leder detta i vår kultur till offentliga riter som förutsätter kontinuerlig bön om förlåtelse. Men dessa tjänar inte längre försoningens syfte, eftersom förlåtelsen inte har någon plats i systemet. Individens andliga och moraliska status är permanent fastslagen. Hela diskursens syfte är bara att "straffa och rena" kollektivet från oönskade individer.

Trots att individen inte förmår förändra sin egen situation kan hen ändå försöka omfatta det nya trossystemet. Man kan inte närma sig en kvasireligiös frälsningsberättelse med hjälp av argument. Rudolf Hess konstaterade att "Hitler kan inte förstås med förnuftet, bara med hjärtat". Frankfurtskolans företrädare menade i sin tur att deras filosofi stod över förnuftet. Att försöka utvärdera det utifrån konkreta bevis är redan det ett

tecken på att en person har en felaktig kunskap och är en fiende till det gemensamma idealet. Enda sättet att förhålla sig till det absoluta idealet är att omfatta det genom omvändelse.

Inte ens efter omvändelse kan en person var helt säker att hen tillhör de frälstas skara, eftersom ett system som strävar efter total makt snart kommer att vända sig inåt för att rena och rensa i de egna leden. Under sovjettiden var det inte överraskande att stackare som hamnat i gulagen mötte sin förhørsledare eller domare i fånglägret.

Totalitära system är sig själva nog och har en trogen skara efterföljare som ska leda de enkla massorna till paradiset. Såväl Maos lilla röda som Det kommunistiska manifestet och nationalsocialistiska texter grundar sig på en hierarkisk modell där de som har nått insikt vägleder dem som ännu inte sett ljuset. I Frankfurtskolans filosofiska texter utmärker sig den utvalda "intelligentian" från massorna genom den rätta kunskapen, ett visst sätt att uppfatta världen. Det ironiska är att strävan efter att frigöra sig från hierarkier till en fri värld i sin tur förutsätter järnhårda hierarkier (visserligen tillfälliga menar man), vilket också öppet erkänns i den kosmiska rättvisans egna grundtexter.

Varje målinriktad grupp har som sin uppgift att skilja på dem som hör till och dem som är utanför, vare sig det gäller religioner, politiska partier, scoutkårer eller kockklubbar. Religioner har på senare tid fått utstå kritik för att de skapar motsättningar mellan människor. Det här kallas ett pragmatiskt argument mot religioner. Det skiljer sig från ett kunskapsteoretiskt argument, då man här vädjar till religionernas skadliga konsekvenser, inte till de religiösa lärornas svajiga grunder. Om religionerna till sin natur uppfattas som en biprodukt av ett dåligt fungerande kognitivt system kan det sistnämnda problemet inte begränsas till enbart religionen. Man kan anta att samma problem sannolikt uppstår i vilken grupp som helst.

Paradiset

Mao uppmanade sin följare till Det stora språnget med slagord som: "Tre års hårt arbete och tiotusen års salighet!" Som vi vet blev det utlovade paradiset ett helvete på jorden. Vi kanske ler åt den sekulära eskatologins värsta yttringar, men samtidigt är det bra att minnas att dessa grymheter

ligger nära oss i tid och att Kina fortfarande upprätthåller koncentrationsläger. Om de dessutom uppstår ur våra gemensamma tankemönster står de oss närmare än vårt eget hjärta. Det skulle vara naivt att tro att sådana tider inte kan komma på nytt. Eller att vår egen uppriktighet skyddar oss från de övergrepp som varenda 1900-talssystem som ville nå upp till himlen gjorde sig skyldigt till.

Bibelns beskrivningar av paradiset efter döden är mycket knappa. Med början från Hegel och Marx har vänsterns utopistiska tro i den här bemärkelsen varit biblisk. Det går knappast att säga något konkret om det sekulära paradiset, inte heller om de mekanismer som ska kunna ta oss dit. På liknande sätt är Guds rike ett diffust begrepp, trots att det förekommer ofta i Nya testamentet. Det kan bli verkligt enbart genom Guds kraft. Människan kan bara ta emot det, inte själv möjliggöra det.

I ett materialistiskt tänkesätt ersätts Gud med människan, men i övrigt ser det likadant ut. Grupp A ska nu bara ta bort de hinder som grupp B har varit med att skapa. Världen liksom bär paradiset inom sig själv. Det skymms bara av en människogjord beklädning som måste rivas bort. Efter det kommer paradiset att träda fram av sig självt.

Vi kanske har svårt att förstå hurdant paradiset ska stiga fram ur den gamla världens aska. Vi har lättare att tänka oss en värld som är litet bättre än den nuvarande och som innehåller en aning mera rättvisa än den här världen. Det verkar lättare att motivera människor att arbeta för en aning mera rättvis värld än att föreställa sig en utopi.

Hoffer menar att extrema idéer slår an lättare hos människor som å ena sidan har det rätt väl ställt, men å andra sidan vet att det finns andra som har det ännu bättre ställt. Människor som bara strävar efter att överleva är inte intresserade av annat än att få sina basbehov fyllda. Det har alltid varit främst medelklassens nöje att planera revolutioner.

Varför får då utopistiska föreställningar folk i rörelse, medan vardaglig socialdemokrati bedövar sinnet? I sin korta berömda essä "How to be a Conservative-Liberal-Socialist" skriver Kolakowski att människor välkomnar utopier eftersom de utlovar lycka, medan realistiska filosofier inte gör det och därför inte heller intresserar människor. Hur kan vi veta att den värld som uppstår ur askan inte är mera lik Mad Max än Star Trek? Det vet vi inte heller. Men Star Trek-världen fascinerar oss. Därför är många beredda att ta stora risker, särskilt om de upplever att de ingenting har att förlora.

Paradoxer

Inom teologin, särskilt den lutherska, ställs man ofta inför paradoxer då man samtidigt tvingas bejaka och förneka samma påstående. Den kosmiska rättvisans religion är i denna mening mycket "luthersk" då det inom den uppstår liknande motsägelser. Till paradoxernas natur hör att även om man i princip skulle hålla fast vid dem, så kommer de att lösa sig på något sätt i alla fall. Jag kommer nu att lyfta fram två dylika paradoxer och hur de kan lösas i praktiken.

De sekulära frälsningsberättelsernas paradoxer:

Eskatologi

Pessimism: Hela världen är totalt fallen.

Optimism: Världen kan upprättas.

Lösning: Världen räddas genom att den förstörs.

Soteriologi

Universalism: Frälsningen gäller alla.

Manikeism: En del människor är hopplöst förtappade.

Lösning: De förtappade måste förgöras.

De båda ovannämnda paradoxerna leder i praktiken till något slags våldsam lösning och med de ovan nämnda utgångspunkterna finns det inte heller något annat alternativ. Därför är Solzenitsyns och Shafarevitjs slutsatser om den socialistiska "döds-kulten" troligen riktiga. De menar att gulagerna inte är någon anomali (avvikelse) utan en grundläggande del av systemet.

På metaplanet görs det val som ligger bakom världsbilderna. Vi kan beskriva dem med hjälp av följande händelsekedja.

1. En uppfattning om rättvisa, om hur världen skulle kunna se ut (paradiset).
2. En uppfattning om orättvisa, om hur världen ser ut (arvsynd).
3. Val: Vilken är mera grundläggande, rättvisan eller orättvisan?
4. Om det är rättvisan så får vi ett idealistiskt system (eftersom en fläckfri rättvisa aldrig kan bli verklighet).

5. Om det är orättvisan så får vi ett empiriskt system (eftersom systemet bara kan förnyas i relation till vad vi vet om hurdan världen är).
6. Idealism förutsätter en upplyst skara som återställer världen i sitt ursprungliga skick (val).
7. Empirism förutsätter en gemensam och förvärvad kunskap genom vilken kollektivets handlingar förändras.
8. Idealism förutsätter revolution (försoning).
9. Empiri förutsätter samverkan.
10. Om idealismen glömmet empirin kommer förändringarna inte att motsvara verkligheten. Följden är våld.
11. Om empirin glömmet idealen så nöjer den sig med status quo. Följden är passivitet.

Inom ramen för den här artikeln är det inte möjligt att skissa upp en politisk teologisk modell utifrån ett kristet teologiskt perspektiv. Jag konstaterar bara att en dylik borde förena element från den tragiska visionen och de smordas vision, med en dragning åt det tragiska hållet.

Därmed inte sagt att det vore något fel i att sträva efter att uppnå rättvisa. Tvärtom. Kyrkan kan inte kalla sig Kristi kyrka om den inte strävar mot detta mål. Samtidigt har kyrkan alltid varit medveten om faran att också de högsta idealen undantagslöst korrumpas i denna värld. Ju högre ideal desto värre blir konsekvenserna av fallet. Författaren James Baldwin skriver: "Ingen är så farlig som den som tror sig vara renhjärtad, eftersom hans renhet står bortom allt tvivel."

Tragikern accepterar att världen inte kan räddas helt, utan att där alltid förblir skuggor. Dessutom förstår han att jakten på det himmelska ofta leder fram till ett jordiskt helvete. Tragikern kämpar för en rättvisare värld, väl medveten om att det goda som han vill nå också kan resultera i något ont.

Men var märks något av denna alternativa frälsningshistoria i vårt eget samhälle? Jag har medvetet valt att beskriva fenomenet på ett allmänt plan genom historiska exempel, så att vi inte genast ska fastna vid detaljer eller hänga upp oss på vad de i grund och botten betyder.

Jag vågar mig ändå på att lyfta fram några konkreta exempel. Om sociala medier brukar man säga att de är som en religion som inte känner till försoningen eller en kyrka som inte vet av förlåtelsen. De är en skampåle

och giljotin där de som välsignats med en särskild helighet kan avlägsna det onda bland dem själva.

Ekokatastrofen driver i synnerhet många unga till hopplöshet och utsiktslöshet, vilket kan leda till att radikala ideologier börjar kännas lockande. Ur det perspektivet kan det mänskliga livet lätt börja se ut som en cancer-svulst som måste förintas innan den förstör sin bärare. En apokalyptisk framtidstro kan leda till uppfattningen att allt är tillåtet och ingenting är orätt så länge målet är tillräckligt ädelt.

Samhälleliga centrifugalkrafter som leder till marginalisering kan leda till att den enskilda individen inte ser sina möjligheter att agera eller påverka sitt eget liv. Konsekvensen av detta blir att människan känner sig värdelös och förbannar världen, samtidigt hon gör det svårare att göra något åt sin situation. Att betona de strukturella synderna på individens bekostnad kan leda till en liknande baksmälla. Människor som hamnat i en dylik situation påverkas lätt av extrema tankegångar som erbjuder enkla lösningar på världens problem. Samhället och kyrkan bör göra allt de kan för att hindra så många som möjligt från att fastna i denna onda cirkel. I slutändan är det ändå upp till var och en att bryta sig ut ur den förödande spiralen.

Till den som gillar krävande litteratur kan jag rekommendera Sören Kierkegaards klassiker *Sjukdomen till döds*, som med smärtsam precision beskriver en tankeprocess som handlar om en frälsningsberättelse men som visar sig djupast sett vara en skräckhistoria. Även om jag själv kanske använt onödigt dramatiska och samtidigt farliga, slitna politiskt-historiska exempel presenterar Kierkegaard en insiktsfull analys om hur samma process ser ut när individen alltmer vänder sig inåt mot sig själv.

Nu ska vi emellertid förflytta oss från sekulära frälsningsberättelser till egentliga religiösa frälsningsberättelser. Också där har rättvisan en viktig plats.

En transcendent kosmisk frälsning

I den judiskt-kristna eskatologin är hoppet om den slutliga rättvisan ett centralt tema. Redan innan kristendomen uppkom började detta hopp förflytta sig från denna värld till den tillkommande. I detta liv har vi paradiset namn, inte paradiset självt. Gud är den som skapar paradiset vid historiens slut.

Nya testamentet innehåller grovt taget två beskrivningar av frälsningen. Den ena är att Gud verkar vilja försona hela kosmos och återställa den ursprungliga harmonin (Hes. 18:23, Joh. 3:16, 1 Tim. 2:4, 2 Petr. 3:9, Kol. 1:20). Den andra är att vid tidens slut kommer en del av alla skapade varelser att stängas ute från frälsningen (2 Thess. 1:9, Matt. 25:46). Ingen har försökt harmonisera dessa två linjer. I konciliernas formuleringar verkar det väsentligaste vara det rätt otydligt formulerade avståndstagandet från Origenes universalism vid det andra konciliet i Konstantinopel år 553.

Inom teologin har det ändå funnits ett klart stöd för så kallad infernalism. Enligt denna syn hamnar en del människor till helvetet. Därifrån kan ingen fly och där lider människorna för sina synders skull för evigt. Augustinus för sin del lär att förtappelsen "är att förlora Guds rike, en utvisningsdom från Guds rike, främlingskap från Guds liv, ett liv utan Guds väldiga och ljuva godhet som han har i förvar åt dem som fruktar honom och som han ger dem som sätter sin tillit till honom. Detta är redan i sig ett så väldigt straff att inga smärtor jag upplevt någonsin kan jämföras med detta, även om de varade hur länge som helst. De förtappades död är alltså evig och ändlös. Det är att inte ha delaktighet i Guds liv och gäller alla förtappade." Den lutherska bekännelsen tar den infernalistiska lösningen för given och samma lära upprepas också i den Katolska kyrkans katekes.

Augustinus visste dock att många inte stödde infernalismen. Han skrivet om hur "en del, ja många, i onödan tror, rörda av mänskligt medlidande, att det straff som de förtappade dömts med inte skulle vara en evig och oavbruten pina. De lär visserligen inte emot Bibeln, utan förmildrar de stränga orden. De förändrar läran så att den ska bli skonsammare och passa deras egen visdom. De tror att Bibeln bara använder ett hårt språk, men att verkligheten är en annan. De säger att Gud inte glömmer sin nåd eller gömmer nåden under sin vrede." Kyrkofäderna var ofta mildare och tänkte att en universell frälsning kan vara möjlig. Två av dem var Origenes och Gregorius av Nyssa. Det fanns säkert många orsaker till en universalistisk syn, inte minst tanken på att rättfärdigheten skulle segra.

Idén om en universell frälsning grundar sig naturligtvis på Guds egenskaper. Gud är allsmäktig och nådig och det yttersta ursprunget för allt som existerar. Enligt Augustinus tradition är frälsningen också Guds gåva som människan aldrig kan göra sig förtjänt av. Gud ger alltså den frälsande nåden till vem han vill. Gud kan alltså skapa tro hos alla, men infernalismen förutsätter att han inte gör det. Den kalvinistiska traditionen accepterar

utan vidare att Gud inte vill frälsa alla. Luthersk teologi kommer till samma slutsats men vägrar att säga det högt. I praktiken undviker man den kalvinistiska lösningen genom att hänvisa till mysteriet. Närmare bestämt till att vi inte helt kan veta hur Guds rättfärdighet är beskaffad. Problemet med denna lösning är ändå att man inte talar om Guds egenskaper på ett konsekvent sätt. Luthersk rättfärdiggörelselära förutsätter en förståelse av Guds rättfärdighet och kärlek enligt vilken Guds kärlek är gränslöst mer än mänsklig kärlek, men inte dess motsats. På samma gång förutsätter predestinationstanken, som uppkommer ur uppfattningen om den trälbundna viljan, att Guds rättfärdighet kan stå i kontrast till människors uppfattningar. Den moderna lutherska teologins utmaning är att lösa detta dilemma.

Det är uppenbart att infernalismen är behäftad med både intellektuella och moraliska problem. Varför ska synd som är bunden till tid och rum ge ett evigt straff? Försöken att hänvisa till Guds majestät som grund för syndens förfärlighet kolliderar med Guds egenskaper. Förutsätter inte Guds majestätiska godhet att han också kan förlåta de största av synder?

I teologins historia har helvetesföreställningar som bygger på straff banat väg för ett helvete baserat på avsikt. Orsaken till att någon blir förtappad är inte Guds vilja att fördöma, utan människans egen ovilja att bli försonad med Gud. På så sätt är helvetets portar låsta från insidan.

En sådan uppfattning om helvetet är något lättare att förstå, men inte heller den är helt problemfri. Om den ska anses vara förståelig borde man kunna förklara hur det överhuvudtaget är möjligt för människan att välja en evig skilsmässa från Gud. Om valet ska anses vara äkta måste människan veta vad hon väljer. För de flesta är detta inte alls klart.

Hur ska vi kunna förstå att en människa som verkligen vet vad valet handlar om skulle kunna motstå Gud för evigt, när Gud är den fullkomliga godheten och skönheten? Detta borde förutsätta ett så djupt fördärv att denna person helt saknar förmåga att känna igen godhet som något gott, i vilken form den än förekommer. Samma problem berör den så kallade primalsynden om hur Lucifer, den fullkomliga varelsen, som hade en fullkomlig gemenskap med Gud, kunde synda. Primalsyndens problem är delikat och många teologer har behandlat det i andra sammanhang. De har ändå kommit fram till att det är mycket besvärligt att hitta en lösning på problemet. Om vi undviker detta problem och tänker på en människa som uppfyller måttet på den ovan nämnda syndfullheten, då betyder det att Gud har skapat en varelse som är absolut ond eller som förmår förändras

till att bli absolut ond. En sådan människa vore i själva verket ondare än djävulen själv i ljuset av medeltidens lära om änglarna. De onda änglarnas öde grundar sig på Guds beslut som slutgiltigt beseglar ängelns öde, det vill säga en fallen, ond ängel kan aldrig mera förändras till det bättre. En sådan slutgiltighet gäller inte människan, utan en fallen människa skulle för evigt, varje ögonblick på nytt, välja att vara skild från Gud.

Varken läran om infernalismen eller läran om fullständig utplåning tillåter att en slutgiltig kosmisk rättvisa blir verklighet. Det verkar åtminstone så att en del av Guds goda skapelse som hamnat under syndens välde aldrig hittar tillbaka till Guds rike.

Kan en god Gud tillåta att en av hans skapade varelser för evigt är skild från Gud? Jag tror att det rent principiellt är svårt att svara på denna fråga. Vem av oss kan bedöma vad Gud kan eller inte kan göra? Även om vi kan ha svårt att rent psykologiskt föreställa oss en varelse som för evigt väljer att hata sanning, godhet och skönhet, trots att den förstår hela innebörden av dessa, och vet vad den väljer och vad den avisar, finns här ingen logisk konflikt.

En dylik situation vore inte omöjlig om den än verkar osannolik. Många heliga personer med självinsikt har uttryckt förvåning över hur de gång på gång valt det onda trots att de blivit medvetna om det goda. Helvetet och den eviga förtappelsen har en viktig funktion i det kristna narrativet. Det för med sig ett allvar och en självrannsakan som hör samman med det vi tidigare sade om en korruperad religiös impuls, något som är gemensamt för alla människor. Helvetet är inte "de andra". Gränsen mellan gott och ont går rakt igenom varje människas eget hjärta, inte mellan människogrupper.

Av de senaste försvararna av universalism är den ortodoxa teologen David Bentley Harts bok *That All Shall be Saved* den som övertygar mest. Andrew Louth, en annan betydande ortodox tänkare, konstaterar emellertid att Hart argumenterar för universalismen med samma järnhårda logik som Calvin argumenterade för den dubbla predestinationen. Louth misstänker att den här typen av logik inte är det bästa sättet att behandla frågan.

Den katolska författaren G. K. Chesterton säger att "det är oundvikligt att hoppas på alla själars bästa, det är också helt berättigat att tänka sig alla själars frälsning. Det är berättigat, men det driver egentligen varken handling eller framsteg." Han konstaterar att många religioner och filosofier förutsätter en mekanistisk världsbild där saker och ting är tvungna att gå i uppfyllelse på ett förutbestämt sätt. Den kristna tron uppfattar emellertid

livet inte som en predisponerad maskin, utan som ett äventyr och en berättelse som vi inte vet hur den slutar. Chesterton tänker också att "den kristna moralen traditionellt inte har sagt till människan att hennes själ blir förtappad, utan hon måste vara vaksam så det inte sker. Enligt kristen moral är det alltså fel att säga att en människa är förbannad (*damned*). Däremot är det synnerligen fromt och filosofiskt att säga att en människa är förtappad (*damnable*)."

I praktiken går frågan om frälsning och rättvisa tillbaka till frälsningsvissheten. Enligt Hart kan bara universalismen erbjuda en verklig frälsningsvisshet, till och med en "hoppfull universalism" (vi kan hoppas på allas frälsning, men vi kan inte förkunna det) kommer här till korta. Den absoluta och ofelbara frälsningsvisshet som Hart verkar vilja nå fram till är dock ett distinkt karaktärsdrag inom den protestantiska kristenheten. Detta har varit en minoritetsuppfattning i teologins historia. Den vanligaste synen, både i den västliga och den östliga kyrkan, har varit en sannolik visshet. Jag kan inte vara absolut säker på min frälsning, men jag kan ändå lita på Guds godhet. Jag fokuserar inte på min egen tro, utan på Guds löften. När jag står inför Guds domstol litar jag på att domaren är både rättvis och kärleksfull. Allt som går utöver detta är en strävan efter att bli lik Gud, att veta vad som är gott och ont.

Frågor att diskutera

- Vad är viktigare, sanning eller rättvisa? Kan det ena existera utan det andra?
- Lyssna på Agit Props låt: "*Kenen joukoissa seisot?* (fritt översatt: Med vem står du?) Hur skulle du svara på utmaningen som uttrycks i sången?
- Vilka utmaningar är förknippade med å ena sidan universalismen och å andra sidan infernalismen i kyrkans lära?

Källor och litteratur

- Appelbaum, Anne (2021). The New Puritans. *The Atlantic* 10. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/> (läst 9.2.2022).
- Arendt, Hannah (1970). *On Violence*. New York: Harcourt Brace Javanovich.
- Arendt, Hannah (2016). *Totalitarismen i synty*. Tampere: Vastapaino.
- Augustinus, Aurelius (2004). *Usko, Toivo, Rakkaus: Käsikirja Laurentiukselle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Brooke, Africa (2021). An Open Letter: Why I'm Leaving the Cult of Wokeness. <https://ckarchive.com/b/d0ueh0h67mpd> (läst 9.2.2022).
- Chesterton, G. K. (2014). *Oikea Oppi (Orthodoxy)*. Turku: Savukeidas.
- Crisp, Oliver D. (2015). On Original Sin. *International Journal of Systematic Theology* 17:1, 252–266.
- Hamid, Shadi (2021). America without God. *The Atlantic* 4. <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/04/america-politics-religion/618072/> (läst 9.2.2022).
- Hart, David Bentley (2019). *That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation*. New Haven: Yale University Press.
- Hoffer, Eric (2010). *The True Believer: Thoughts on the Nature of Mass Movements*. New York: Harper.
- Jay, Martin (2020). *Splinters in Your Eye: Essays on the Frankfurt School*. New York: Verso.
- Kolakowski, Leszek (2008). *Main Currents of Marxism: The Founders – the Golden Age – the Breakdown*. London: W & W Norton.
- Kolakowski, Leszek (2012). *Is God Happy? Selected Essays*. London: Penguin.
- Kunnas, Tarmo (2013). *Fasismen lumous*. Atena.
- Louth, Andrew (2020). That All Shall Be Saved: Heaven, Hell, and Universal Salvation by David Bentley Hart (Review). *Journal of Orthodox Christian Studies* 3:2, 232–235.
- Marcuse, Herbert (1969). *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon Press.
- Marcuse, Herbert (1970). Repressive Tolerance. *A Critique of Pure Tolerance*. Ed. Wolff, Robert Paul Wolff, Barrington Moore & Herbert Marcuse. Boston: Beacon Press, 81–123.
- McWhorter, John (2021). *Woke Racism: How a New Religion Has Betrayed Black America*. New York: Portfolio.

- Shafarevich, Igor (1980). *The Socialist Phenomenon*. New York: Harper & Row.
- Solzhenitsyn, Alexandr I. (2012). *Gulag: Vankileirien saaristo*. Helsinki: Silberfelft.
- Sowell, Thomas (1996). *The Vision of the Anointed: Self-Congratulation as a Basis for Social Policy*. New York: Basic Books.
- Sowell, Thomas (2007). *A Conflict of Visions: Ideological Origins of Political Struggles*. New York: Basic Books.y
- Sowell, Thomas (2012). *Intellectuals and Society*. New York: Basic Books.
- Stanley, Jason (2018). *How Fascism Works: The Politics of Us and Them*. New York: Random House.
- Whitfield, James (2014). Refusing Marcuse: 50 Years after One-Dimensional Man. *Dissent* Fall/2014. <https://www.dissentmagazine.org/article/refusing-marcuse-fifty-years-after-one-dimensional-man> (läst 9.2.2022).

4. Bön





Frälsningen och börens konst

Anna-Kaisa Inkala

"Jag vill tacka dig av hela mitt hjärta, inför gudarna sjunga ditt lov. [...] Du svarade mig när jag ropade, du fyllde mig med kraft." (Ps. 138:1,3)

Inledning

Under min resa i södra Tyskland går jag in i en kyrka. Där möter mig ett hav av ljus som besökarna har tänt. De små lågorna lyser som böner för nära och kära. Jag tändar mitt eget ljus och ställer ned det tillsammans med de andra. Ljuset sprider sig, jag blir stilla en stund. Wieskirche är utsmyckad med barockkonst och i informationsfoldern läser jag att den är ett pilgrimsmål i synnerhet för människor som drömmer om att få barn.

Bön är liv och handlar om att finnas inför Guds ansikte. Bönen förenar kristna från olika kyrkosamfund och religiösa grupperingar. Under coronapandemin har folk bett mera över hela vår jord. Också här hos oss har bönelivet förnyats för att möta hungern och törsten efter andakt. Det här har märkts i att det föds nya böner, gudstjänster hålls digitalt och det finns nya former av andlighet som drar nytta av teknologiska innovationer och mobilapplikationer.

Bönen är en kraft som ingen kan behärska eller förstå helt och hållet. Ingen kan heller skriva uttömmande om bön, för det är ett tema utan gräns.

I den här artikeln undersöker jag hur frälsning och bön hör ihop. Kanske kan jag samtidigt hjälpa läsaren till nya insikter om bönen, som hör till troslivets kärna. Genom mystikens historia tittar jag på kyrkans bönetradition och lyfter fram människor som har format den. Deras undervisning om bön vederkvicker själen också idag.

När jag skriver minns jag Kyrkans forskningscentrals forskare Maarit Hytönen, som hann delta bara i det första redaktionsmötet för den här synodalboken. Hennes bortgång fick oss kolleger att stanna upp, men drev oss också att be för Maarit och hennes närmaste. Vi både stannade upp och sattes i rörelse. Vi vände oss till någon som är större än oss själva, till honom som har livet och döden i sin hand. Det var som om sorgebudet skulle ha understrukt hur Gud erbjuder oss börens gemenskap, som ger oss tröst och kraft. Genom bönen kan vi få se verkligheten i Guds ljus.

Gud bjuder in människan till dialog

För en kristen är bönen en naturlig livsstil och en genomgripande handling. Katekesen definierar bönen som hjärtats samtal med Gud, något lika naturligt för det andliga livet som andningen för kroppen. På frågan om börens betydelse svarade Klemens av Alexandria redan på 100-talet: "Bön är dialog med Gud". Gud har skapat oss och har tänkt att vi ska tala till honom. I bönen kan vi uttrycka oss inför Gud och möta honom som verklig och levande.

Den heliga Anden verkar genom Ordet och leder oss till samtal och dialog med Gud. I allmänspråket avser dialog att två eller fler personer turvis talar med varandra, i motsats till monolog. I dialogen är Gud initiativtagaren – den som erbjuder frälsning genom att ge oss Frälsaren, Kristus – och förväntar sig därför att vi svarar. Vi svarar på Guds inbjudan då vi upplever att han är god och älskande, alltså då vi tror på honom. Vi vill komma Gud nära och skapa en sådan bestående Jag-Du-relation som Martin Buber beskriver.

Martin Luther hänvisade till lärare i den tidiga kyrkan och ansåg att bönen är en helt avgörande del av den handling det innebär att utöva tro, hopp och kärlek. Det är ett arbete som karakteriserar kyrkan. Bönen riktar oss både inåt och utåt. För det första för den oss in i ensamhet och

hjärtats stilla bön, som är ett möte med Gud i vårt hjärta, i kärnan av vad det är att vara människa, bortom ord och tankar. För det andra är bönen gemenskap kristna emellan. Den för oss ut till vår nästa och till världens nöd. Kärlekshandlingar för vår nästa är en följd av den tro som är grunden för relationen till Gud. För det tredje är bön gemenskap mellan kyrkosamfund och olika traditioner, vilket Heikki Kotila har skrivit om. Alla kristna kan be med och för varandra.

Bön är inte karakteristiskt bara för kristna. Bön, tillbedjan och lovprisning hör till kärnan i alla stora religioner. Formerna varierar, men innehållet är likartat. I bönerna ber man om helande, beskydd och tjänlig väderlek. Också många som inte upplever sig vara särskilt religiösa eller andliga ber åtminstone någon gång i livet.

Bönens hjälpande kraft

Gud talar till människan på många sätt. Han kan uppmana oss att öppna Bibeln och läsa. Vi kan känna igen hans kallelse som en inre oro och längtan efter helighet, såsom kyrkofadern Augustinus. Ofta tar vi emellertid itu med bönen på allvar först när vi möter svårigheter, sjukdom och lidande. När den mänskliga tryggheten inte räcker till.

I och med pandemin och klimatförändringen har mänskligheten fått uppleva livets oförutsägbarhet och behovet av att utöver vetenskapen söka sin trygghet i något som är större än människan. Denna transcendentala storhet är Gud. Han står över oss och är större än vårt begränsade tänkande – för mäktig för att vi ska kunna definiera och känna honom helt. Vi kan inte pressa in honom i mänskliga mått hur vi än försöker.

Kristendomens Gud är emellertid också immanent, alltså alldeles nära oss. Han rör sig utanför tid och rum – och ändå rör han vid oss! Därför finns det i Guds älskande närvaro alltid något som inte kan beskrivas med ord. Gud, som kom till världen i Jesus Kristus, kan inte styras av någon. Guds Ande, som uppväckte Jesus från de döda, lever nu i oss: "i honom är det vi lever, rör oss och är till" (Apg. 17:28).

I den kristna traditionen är det uttryckligen nöden som får oss att ropa till Gud om hjälp och be om räddning. Då går bönen liksom av sig själv. De kristna i kyrkan kallades helt enkelt de som ropar till Gud om hjälp.

Ropet om hjälp har sin grund i Bibelns ord, som befäller och uppmanar människan att besvara Guds tilltal med "Abba, Fader". Det berättas att ökenfäderna upprepade psalmversen "Gud, befria mig! Herre, skynda till min hjälp!" (Ps. 70:2). De ville att det här ropet på hjälp skulle etsas in i deras tanke och oupphörligen upprepas. Men om människan inte känner behov av att ropa kan hon också sucka eller vara tyst. Också då hör Gud.

I inbjudan till bön finns en krävande dimension, som baserar sig på Guds andra bud: "Du ska inte missbruka Herrens, din Gud namn". Gud mer eller mindre tvingar människan att be och vända sig till honom. Det finns en skyldighet till dialog som förankrar bönen i kontakten med Gud. Guds namn är heligt och därför ska vi tacka och lovprisa honom. När bönen baserar sig på Guds ord och befallning blir det människans uppgift att be, men inte något som hon kan räkna som en merit.

Befallningen att be är förknippad med stora löften. Gud har lovat att vi får det vi ber om. Det öppnas ett frälsningsperspektiv, då Gud säger: "Ropa till mig när du är i nöd, jag skall rädda dig" (Ps. 50:15). Som bedjare kan vi lita på att Gud hör och ger det vi ber om (Matt. 7:7-8).

Luther menade att tron är förutsättningen för en rätt bön. Att bara rada upp ord utan tro är onödigt. Det är bara genom trons bön som Gud verkar i oss och genom oss. Bönen är en värdefull gåva och, som redan konstaterats, lika nödvändig för det andliga livet som andningen är för kroppen.

Bönen och Bibeln

I kyrkans andliga liv har bönen liksom i andra religioner styrts av ett disciplinerat kroppsligt, själsligt och kognitivt agerande. Bön kan utföras som kroppslig handling: den kan vara talad eller sjungen och en fysisk akt där vi vänder oss till Gud. I den kristna bönetraditionen finns en kroppslig dimension i form av yttre koncentration, korstecken, knäfall och knäppta händer, som många av oss har lärt oss redan i barndomens kvällsbön.

Bönen är emellertid i första hand språklig, för Gud är närvarande i världen också via språket. I Gamla testamentet möter vi judendomens och kristendomens Gud, som uppenbarar sig för människan främst i verbal form. Skapelseberättelsen vittnar om att Han skapade världen genom sitt ord (1 Mos. 1). Gud skapade människan till att leva i gemenskap med

honom vad som än sker. Hans röst tilltalade Adam och Eva efter att de hade smakat av den förbjudna frukten (1 Mos. 3).

Gud har kontakt med sin värld genom sitt ord och talar människors språk genom profeter och budbärare. Han ingriper i världshistoriens händelser i olika skeden och ger sina budbärare i uppdrag att förkunna visdom som övergår mänsklig kunskap. Mose, Amos, Jeremia och andra som var kallade till budbärare hade anspråkslösa egna förmågor, men Gud gav dem vad de skulle tala till folket. Människans lott är att lyssna och i likhet med Samuel ställa sig till förfogande som Herrens tjänare (1 Sam. 3:9) eller låta bli att hörsamma kallelsen.

I Nya testamentet är Gud Ordet, Logos, som har gett sig själv till oss i Jesus Kristus. Guds Son är den självutgivande kärleken, som har gett världen den största gåvan. I Guds Son blev Ordet kött och levde bland oss människor. Ordet är levande och Gud talar till oss genom Ordet. Trots att Gud uppenbarar sig för oss och vi kan känna honom är han alltid något utöver det vi kan iaktta eller känna till. Också i bönen kan vi bara i begränsad utsträckning känna den fördolde Guden.

Jesus undervisade om hur viktigt det är att be och gav oss en förebild genom att dra sig undan i ensamhet för att be. Han lärde sina lärjungar bönen Vår fader, då de inte visste hur de skulle be. Denna *bönernas bön* har därför en särställning bland alla kristna böner. Jesus uppmanade också sina lärjungar att be ständigt och inte tröttna: "Skulle då inte Gud låta sina utvalda få sin rätt, när de ropar till honom dag och natt?" (Luk. 18:7).

I Nya testamentet möter vi förutom lärjungarna många människor som fann det naturligt att be. Paulus hänvisar i sina brev till både män och kvinnor som bad och profeterade (1 Kor. 11:4). Sociala normer hindrade inte kvinnor från att tjäna och upphöja Gud genom att be högt. I Apostlagärningarna kan vi läsa om personer som var hängivna bedjare. Kvinnors profetiska tal och bön hörs och syns i Lukas evangelium, där mötet mellan Elisabet och Maria visar hur Gud var närvarande hos dem. Elisabet "fylld av helig ande" välsignar den gravida Maria och det barn hon bär. Det här bekräftar Maria och hennes uppdrag som Jesu mor (Luk. 1:41–45). I beskrivningen av profeten Hanna läser vi att hon fastade och bad (Luk. 2:37).

Aposteln Paulus uppmanar de kristna att be hela tiden: "Gläd er i hoppet, var uthålliga i lidandet och ihärdiga i bönen." (Rom. 12:12). Han upprepar uppmaningen att be ständigt och hela tiden tacka för allt (1 Thess. 5:17–18). Det betyder att bönen ska finnas med under varje stund i livet och liksom

smälta ihop med oss så att vårt arbete och vårt liv förvandlas till bön. Mitt i arbetslivet och andra förpliktelser behöver inte kontakten till Gud alltid vara medveten. Det väsentliga är att vi är öppna och beredda att ta nuet som gåva – eller utmaning – från Gud.

Bönens visuella dimension

Vid sidan av Guds uppenbarelse genom orden känner vi i det kristna bönelivet också till visuella erfarenheter av Gud. I bönen ställer sig människan inför Guds ansikte och ljus. Det här innehåller också en uppfattning om närheten och ömsesidigheten mellan Gud och människan, i likhet med kontakten människor emellan när våra blickar möts. Redan i antikens grekiska filosofi var blicken ett centralt element i det kontemplativa tänkandet. Upplevelsen av skönhet låg i seendet (*theoria*). Vi uppfattar teori som något intellektuellt, men där ingår också ett erfarenhetsbaserat synintryck. För de tidiga lärarna, såväl västliga som östliga, innebar betraktandet bön och kontemplation. Det var en dubbel handling, där den som ser deltar i objektet som betraktas. Via seendet är det möjligt för andliga människor att överallt ta del av Guds rikes verklighet. Bedjaren betraktar Guds storslagna verk med förundran. Med själens ögon kan vi möta Gud i allt han skapat. I synnerhet skapelsens skönhet och ikoner gör oss öppna för att se Skaparens osynliga närvaro och lovprisa honom.

Att se Gud var kanske den mest omedelbara formen av andlig uppfyllelse också i judendomen, även om det var sällsynt och till och med förbjudet för människor, som i Guds närhet skulle täcka sitt ansikte eller kasta sig ned på sitt ansikte. I Gamla testamentet läser vi att endast Mose och Jakob såg Gud "ansikte mot ansikte".

Kristna har tänkt sig att syner och visuella uppenbarelser ger uttryck för andligt fullkomnande. Det har inte bara handlat om att se Gud. Bibelns apokalyptiska uppenbarelser har skapat starka bilder av kommande händelser och innehåller syner som gäller såväl tidens slut som himmelriket. Även mystikerna har haft fascinerande och skrämmande syner. När det eviga tränger in i vår verklighet blir det enligt mystikerna ett budskap som syftar till en andlig förändring och moralisk omvändelse i livet.

Bön lär oss att be

Bönens konst lär man sig bäst genom att be. Det kan ske helt enkelt och i ensamhet inför Gud. Päivi Huuhtanen-Somero ser uttryckligen en okonstlad stilla bön som den "renaste" grundformen av andliga övningar: "Det räcker att man söker så mycket tid och rum som möjligt för att stilla sig, så att man kan lyssna till Guds ord, sig själv och sitt varande i världen". Många vill emellertid ha handledning och stöd av andra bedjare. Retreater och andra kyrkliga verksamhetsformer som tar fasta på bön och stillhet samt andlig litteratur kan svara mot ett sådant behov.

Bönen i sig för bedjaren djupare in i bönens värld, för genom bönen får människan tillgång till Guds undervisning. Gud leder människan genom bönen. Vart? Till frälsning. I bönelivet kan man ta hjälp av bibelverser, meditation eller anteckningar. Det viktigaste är ändå att komma inför Guds ansikte och fokusera på det som är väsentligt. I inledningen till *Andliga övningar* framför Ignatius av Loyola en mycket traditionell uppfattning om det yttersta syftet med människans liv, nämligen att människan är skapad för att lovprisa, ära och tjäna Gud och på det sättet frälsa sin själ. Därför är det vår uppgift att varje dag tacka och prisa Gud för hans skapargåvor.

Tacksamhet kan man lära sig genom att helt enkelt öppna sina sinnen för det förunderliga i livet. Barnets väsen, knoppar som spricker ut, fågelsång – allt sådant runtomkring oss vittnar om att livet är heligt. Skönheten väcker tacksamhet och glädje över livets gåva. Den stämmer människan till att ta emot Guds godhet, för Gud är godhetens och skönhetens källa. Tron kan öppna våra ögon att se skönheten också där förnuftet inte ser den.

Förutom i det skrivna och talade språket närmar sig Gud människan i musiken. Musiken har en förmåga att bygga broar från den här världen till en annan. I synnerhet psalmer och andliga sånger väcker människans tillit till Gud och hans överflödande kärlek. De är böner i sig. I det traditionella formatet för psalmdiktningen öppnar sig himlaperspektivet senast i psalmens sista vers. På det sättet blir hoppet om frälsning ett starkt element i bönen:

Tack, gode Gud, för allt som finns.

Först broder Sol av alla ting. Halleluja, halleluja.

Vår broder låter dagen gry,

ditt tecken är han i vår rymd.

Tack för alla dina under.

Halleluja, halleluja, halleluja.

Tack, Gud, för syster Död, som tar

allt levande i sitt förvar.

Halleluja, halleluja.

Hon för oss i sin tysta vagn

en afton hem från mödans mark.

Tack för alla dina under.

Halleluja, halleluja, halleluja. (Psalm 447:1,6 i psalmboken)

Det här ändrar inte det faktum att det i den kristnes liv också finns svårigheter och motgångar. Det andliga livet kan bli ökentorrt och bönen kan förtvina nästan helt. Vi kan också ha olika slags invändningar som låter förnuftiga. Varför ber vi om vi ser att svårigheter, världens orättvisor och vår nästas lidande fortsätter trots att vi ber? En allsmäktig Gud vet nog vad vi behöver och önskar utan att vi ber. Sådana motsträviga tankar är destruktiva, för de orsakar störningar i dialogen mellan människan och Gud. Människan kan inte se helhetsbilden av sitt liv, vilket Gud kan. Människan flyr undan Gud som i berättelsen från paradiset. Hon flyr för att inte behöva ställa sig inför Gud och möta sig själv, sin skuld och sitt ansvar för sin nästa och situationen i världen.

Om bönen blir otillfredsställande och tråkig kan det bero på att bönen har blivit monolog. Vi talar till Gud, men vi lyssnar inte in vad han vill säga oss. Kanske han vill att vi ska göra något?

Fördjupning av bönelivet

Vi omges av ständiga stimuli och aktiviteter som ger näring åt vår rastlöshet. Många impulser tränger sig på samtidigt. Våra ögon och öron överöses med snabba intryck som dövar våra sinnen. Mitt i larmet och den intensiva rytmen behöver vi söka enkelhet och öva på att fokusera. Numera finns det många sätt att sakta ner med olika slags retreats eller kurser där man

övar upp sin kreativitet eller idkar självreflektion. En del av metoderna har sitt ursprung i olika religioner, andra är helt profana meditationstekniker.

I den andliga traditionen ges rådet att söka inre balans genom stillhet, vila och ensamhet. När man dröjer i nuet tystnar de egna tankarna och det blir viktigare att vara än att prestera. Kroppen har här en viktig funktion, då människan ju är en enhet av själ och kropp. Meditation berör dem båda, vilket kyrkans rika bönetradition visar. Kroppens gester och rörelser stöder koncentrationen och hjälper oss lyssna inåt.

Mystikens teologi från medeltiden erbjuder fler metoder för att fördjupa bönelivet. Med mystik avses direkt kunskap från Gud via den personliga religiösa erfarenheten. Numera används ofta begreppet spiritualitet i det här sammanhanget. Båda termerna beskriver den kristnes inre, personliga upplevelser av Gud och de böner och handlingar som är förknippad med dem. Termen mystik i sin moderna form är ganska ny, men de fenomen som avses var en del av kulturen under antiken och medeltiden: djupa andliga övningar, ett försök att leva sig in i Kristus och vara öppen för Guds påverkan samt en hängivenhet för ett kontemplativt liv. Allt sådant kompletterade den liturgiska andlighet som fanns i mässan och tidebönerna.

Den kristna mystikens ursprungliga betydelse är Guds kärleks hemlighet (*mysterium*). Uppmärksamheten riktas mot Guds uppenbarelse i Jesus Kristus. Att söka Guds hemlighet är att söka Kristus. Honom möter vi som närvarande i ordet och nattvarens sakrament. Mystiken håller fast vid kyrkans enhet och avviker inte från kyrkans lära.

En grundläggande erfarenhet inom mystiken är att människans naturliga jag inte är hennes verkliga jag. Ett sökande efter den egna identiteten hör för mystikerna ihop med ett fördjupat andligt liv. Behovet av att söka sin identitet gäller i alla tider och är lika aktuellt för människor i vår tid som det var för munkordnarna på medeltiden. Människan söker sitt sanna jag, som inte är en konstlad självbild vi själva och andra format utan ett verkligt jag som vilar i Gud.

De mystiska erfarenheterna vittnar om att verkligheten är något mer än det vi ser, hör, smakar, känner doften av och kan ta på. Den sanna verkligheten vilar på gudomlig grund, som sökaren i den kristna traditionen kan närma sig genom bön och meditation. Den mystiska närheten till Gud förändrar människans inre så att det märks i hennes dagliga liv i förhållande till andra människor och hela skapelsen. Människan vaknar upp till

livet och blir uppmärksam. Hon flyr inte bort från världen, utan är starkt närvarande i sin närmiljö och påverkar den aktivt med sina handlingar.

Bönetraditioner

I de medeltida klostren och munk- och nunneordnarna utvecklades modeller och anvisningar för fördjupning i den kristna tron. Meditation (lat. *meditatio*) blev en stark tradition, dvs. reflektion, eftertanke och religiös-mystisk rannsakan. Meditation används också i andra världsreligioner. Vilken helig text eller annat hjälpmedel som står i fokus för meditationen varierar.

Det som gör meditationen kristen är att man använder sig av bibliska texter, psalmer eller berättelser om helgon och heliga platser ur den kristna traditionen. Dessa ger andlig föda som man tuggar sig igenom, mal och helt enkelt *idisslar* (*ruminatio*) så som boskap bearbetar höet så att det blir en oskiljaktig del av det organiska systemet. Vi ska inte bara läsa och höra Guds ord och andra texter ur den kristna traditionen, utan inmundiga dem och på samma sätt som med kroppslig föda smälta dem genom att under dagens lopp meditera över dem.

Från de medeltida benediktinerklostren har vi fått en bönetradition som består av fyra delar: först bibelläsning (*lectio*), meditation (*meditatio*) och bön (*oratio*). Målet med den medeltida bönestrukturen var att göra bönen kontinuerlig och ordlös och på det sättet nå det fjärde skedet, ett fritt börens rum, "kristen djupmeditation" eller kontemplation (*contemplatio*). Den här strukturen skapar förutsättningar för mystiska erfarenheter och mystikens teologi.

Martin Luther tog intryck av medeltidens religiösa kultur och ett filosofiskt tänkande som utgick från Augustinus. Han hade ju länge varit augustinerbroder i kloster. Därför är det naturligt att vi i den lutherska traditionen känner till samma uråldriga modell för bönelivet. I Luthers fyrdelade struktur har emellertid kontemplationen ersatts med frestelsen (*tentatio*). Han ansåg att Gud åstadkommer en inre förändring i människan genom att föra henne till sådana erfarenheter som hon inte själv vill ha. Syftet med Guds "främmande verk" var att upplevelsen av ångest, lidande och frestelse, "korset", driver människan till evangeliet och får henne att be.

I synnerhet mystikens Kristuscentrerade tradition gjorde intryck på Luther. I den är det centralt att följa Kristus (*imitatio Christi*), vilket innebar en enkel livsstil, fattigdom och inlevelse i Kristi lidande på korset. I det andliga livet betonades också församlingens gemensamma gudstjänst, mässan. I Luthers teologi är Kristus verkligt närvarande i nattvardens bröd och vin. Via nattvardens sakrament lever Kristus i den kristne och förändrar honom inifrån.

Tuomo Mannermaa har betonat hur församlingens gemensamma gudstjänst enligt den lutherska traditionen ska fortsätta in i vardagen och i den personliga meditationen. Det här "privata" gudstjänstlivet begränsas inte till tid och plats. Guds ord sjunker in i människans hjärta och börjar lysa upp hennes inre. Den heliga Anden är närvarande, ber i människan och förändrar hennes inre. Meditationens kraft och påverkan bygger på att Kristus finns i ordet man mediterar kring. Guds ord är den kanal genom vilken bedjaren i sin ande får del av Kristus. Mellan människan och Gud uppstår *unio*, vilket innebär att bedjaren blir delaktig i den Heliga Treenigheten.

Luthers uppfattning av *unio* som utgångspunkt för det andliga livets utveckling var en ny tanke och avvek från den medeltida mystiken, där man ansåg att gemenskapen med Gud uppnåddes som resultat av långvariga andliga övningar. Luther menade att när det mänskligt konstruerade gudsförhållandet krackelerar och ångesten drabbar, då är den frälsande verkligheten, Kristus själv, närvarande. I enheten med Kristus får människan del av hans egenskaper, såsom tro, kärlek, vishet, frid, glädje och godhet. Genom sitt ord förändrar Gud människans inre på ett djupt existentiellt plan till likhet med Guds Ord, Kristus. Strävan efter detta eliminerar inte frestelser och lidande, utan gör snarare att människan känner av dem i sitt liv, menade Luther.

Efter Luther har mystiken inte längre haft en så stark ställning i den lutherska teologin, då utvecklingen ledde bort från katolicismen. Mystiken har ändå aldrig bannlysts, inte ens under renlärlighetens tid. Den kända psalmdiktaren Johann Gerhard och många andra av hans samtida teologer är bevis på det här. I de protestantiska kyrkosamfundet blev mystiken i synnerhet något präster dikterade och därmed åsidosattes kvinnornas religiösa tänkande även till denna del under lång tid. Pietismen rättade till den saken. Den föddes ur en betoning av fromhet och en levande tro, som motreaktion till renlärligheten, och den utvecklades till en kyrklig

förnyelserörelse. Pietismen erbjöd även kvinnorna en plats i teologins marginaler, där de kunde skriva och uttrycka sin religiösa erfarenhet. I synnerhet bland psalmdiktarna har det också funnits kvinnor. På 1700-talet fanns det kvinnor som skrev enstaka texter, men någon hel produktion kan man inte tala om. Från 1800-talet känner vi redan till flera kvinnor som publicerade psalmer, bland dem Lina Sandell.

Kyrkans mystiker

En av de mest kända mystikerna, Teresa av Ávila (1515–1582), har skrivit om sin gudsförening i sin självbiografiska bok *Den inre borgen*. Denna bok från 1577 kan ses som hennes andliga testamente. Den är som en inledning i mystikens spiritualitet och en bönehandledning som på ett konkret sätt förenar teoretiska tankegångar med egna erfarenheter.

Liksom många andra representanter för den erfarenhetsbaserade spiritualiteten trodde Teresa på kraften i exempel från det levda livet. Till samma skara hörde lekmannadominikanen Katarina av Siena (1347–1380), som också hon i enlighet med mystikens gamla tradition i sin teologi betonade kärleksdialogen mellan människan och Gud. De här två kvinnornas självbiografier var teologiskt motiverade, för självkännedom och reflektion kring erfarenheten var ett sätt att fördjupa sig i verkligheten bakom sinnesförnimmelserna och lära känna Gud.

I *Den inre borgen* betraktar Teresa förhållandet mellan själen och Gud från sin sjukbädd. Den fysiska svagheten fungerar som en stoppsignal och ett tecken från Gud att det är dags för andlig fördjupning. Även många andra mystiker upplevde att sjukdom fungerade som kallelse till andlighet, bland andra franciskanerordens grundare Franciskus av Assisi (1181/1182–1226) och Julian av Norwich (1342–efter 1416), vars teologiska förkunnelse tog avstamp i en veckas intensiv sjukdomstid och uppenbarelser under tillfrisknandet.

I sin bok använder Teresa en trinitarisk teologisk ram för att visa hur Gud lyser upp och förändrar den troendes liv. Ett utökat böneliv gör det möjligt för den troende att nå en allt djupare och intimare kommunikation med Gud. Teresa beskriver det här som en resa via rummen i den inre borgen, utifrån och in till det innersta rummet, där Gud bor.

Guds sanna närvaro verkar så att mystikerns perspektiv på världen och hela livsstilen förändras varaktigt. Varken hos Teresa eller hos de andra mystikerna var det fråga om flyktiga erfarenheter och upplevelser utan långvarig övning i bönen konst. Bön är alltid träning. Även för Teresa var bönen ett samtal som aldrig upphör. Den inre bönen ser enligt henne inte ut som något annat än vänlig samvaro och flitigt samtal med Gud, som vi vet älskar oss.

Den förening med Gud som Teresa beskriver innebär i den kristna bönetraditionen en direkt kunskap om Gud som uppnås genom en personlig mystisk erfarenhet. Längs denna andliga väg finns olika skeden från rening till upplysning, dvs. andlig uppfyllelse. Till sist går bedjarens väg från fåtaliiga och kortvariga övernaturliga sinnesupplevelser till *union*, ett bestående förbund med Gud. De mystiska erfarenheterna är delvis samstämmiga med Nya testamentets beskrivningar av verkningarna av den heliga Andens nådegåvor (jfr Apg. 2:1–21).

I kyrkans tradition har man noggrant gjort skillnad mellan övernaturliga nådegåvor och andra övernaturliga fenomen, eftersom sådana också har orsakat splittring i kristna gemenskaper. Vid identifieringen av övernaturliga erfarenheter har det ansetts vara viktigt att de sanna nådegåvorna tjänar den kristna församlingen. De skapar samhörighet, frid och nåd mellan människor, medan följderna av onda andars bedrägliga fenomen är orolighet, högmod och konflikt.

Som hjälp i bedömningen av övernaturliga gåvor hänvisar Paulus till andens frukter, som tar sig uttryck i enkelhet, ödmjukhet och tålmod (Gal. 5:22–23). Det här tänkesättet märks också i hans berättelse om sin egen himlafärd till den tredje sfären. Det är en svindlande resa, en erfarenhet som överskrider verklighetens gränser, men Paulus berättar i försiktiga ordalag och försöker också tona ner sin egen roll genom att delvis berätta det ur ett tredjepersonsperspektiv (2 Kor. 12:2–4).

Kristna har fortsättningsvis en längtan efter mystiskt präglade erfarenheter och efter det övernaturliga. Det lönar sig att läsa mystikerna också idag, för de lär oss något om troslivets skatter och varnar för att nöja sig med litet i det andliga livet. De, liksom mystiken överlag, förknippas i onödan med en känsla av gåtfullhet. Mystikerna är inte bara några få privilegierade som har fått en särskild andlig förmåga. Vi har alla fått samma möjlighet att erfara Gud direkt. Alla vi som ber är mystiker. Den här insikten baserar sig på Riitta och Seppo A. Teinonens definition, som säger att en bedjare

är mystiker, för bön är Guds handlande, den heliga Anden ber i oss. Den heliga Andens bön är en grundläggande bön som sker i oss på samma sätt som andningen.

Bönen och vår nästa

Nådige Gud, din godhet när oss varje stund. Öppna våra ögon till att se vår nästas nöd och våra öron till att höra vår nästas begäran. Ge oss mod att i ord och handling förmedla din kärlek och bära ansvar för hela din skapelse. Hör oss för din Sons, Jesu Kristi, vår Herres skull. Amen.
(Pieni rukouskirja, fri översättning)

När vi lyssnar till Guds röst leder den oss att be för vår nästa. När vi erfar Guds kärlek föder det kärlek till andra människor och gör oss till föredjare. Den gyllene regeln leder oss också åt samma håll. I den sammanfattas Bibelns centrala etiska innehåll. Den uppmanar oss att vända oss bort från oss själva, vända oss till vår nästa och ställa oss i hans skor. Vi får försöka leva oss in i och tänka på hur vi själva skulle vilja bli bemötta om vi vore i samma situation. Den gyllene regeln driver oss att handla och be på ett sätt som leder till våra medvandrares bästa. Att veta det här är mycket enklare än att i praktiken handla så.

Det är nödvändigt att gå med våra önsknings till Gud och be för oss själva, våra familjer och dem som bett om förbön. I förbönen kliver vi ut ur våra egna cirklar och vänder vår tanke till andra människor och deras behov. Vi lämnar vår själviskhet och riktar vår tanke till det som andra behöver. Vi talar för dem som lider, de sjuka och dem som upplevt orättvisor. När vi ser smärta, kärlekslöshet och våld står vi i direkt kontakt med världens nöd och det driver oss att handla genom bön.

Gud vet vad vi begär och begäran är i sig ett uttryck för tro. Vi kan uttrycka tron inom oss, men den kan också ta sig uttryck i att vi vittnar för andra om vår egen övertygelse. Ibland är en offentlig gest – till exempel korstecknet – en farlig handling. Jag tänker på de kristna som förföljs för att de offentligt utövar sin tro till exempel i Mellanöstern och Asien och de martyrer som vi känner från kristendomens historia.

I kyrkans arbete är förbönen en stor förmån och möjlighet. Luther ansåg förbönen i den gemensamma gudstjänsten vara särskilt viktig. Vid sidan av den bön som stiger ur den enskildes nöd menade han att förbönen är ännu värdefullare, i och med att den för samman alla människors, församlingens och hela kyrkans nöd. Där ställer sig människan i sin lidande nästas ställe och deltar samtidigt i Kristi lidande. Det här arbetet kan inte ersättas av några andra handlingar.

Förbönen omvandlar människans själviska önskningar till sökande efter och upplevelse av enhet. Det är något som är avsett för varje kristen. Den kristnes bön stiger inte upp till Gud enbart via prästerna. Luther betonar ändå att det uttryckligen är prästens uppgift att samla de kristnas böner och lyfta fram dem inför Gud. När prästerna ber fungerar de som budbärare från folket till Gud, precis som de i predikan förmedlar ett budskap från Gud till folket. Det är också prästernas och biskoparnas uppgift att lära folket hur de ska delta i mässan och be.

Överlag ansåg Luther att hälften av prästens uppgifter borde bestå av bön, vilket innebär att med utgångspunkt i tron ära Guds namn, ropa till honom om hjälp, tacka och prisa honom. Dessutom är prästerna skyldiga att ständigt be i sina hjärtan, precis som de första lärarna som bad dag och natt. Detsamma gäller i själva verket varje kristen. En kontinuerlig stilla bön är vardagens gudstjänst.

Bönen fortsätter

Bön handlar om att vila i Guds närhet. Vår egen bön ska bli allt enklare och ge rum för den heliga Andens bön i oss. I den stilla bönen i vårt hjärta, i den innersta kärnan av vår existens, överlämnar vi oss till Guds närvaro och älskande blick. Det finns inga genvägar till hjärtats bön. Det gäller att målmedvetet öva sig så att den bön som upprepas muntligt till sist hittar sin väg från läpparna till hjärtat. Då börjar bönen leva i människan utan ansträngning och fortsätter som den heliga Andens bön.

När vi ber blir det förhoppningsvis tydligt för oss att allt vi har kommer från Gud. Guds väsen är kärlek. Han har gett oss livet. Bödens kraft bygger på Kristi frälsningsverk för vår skull, hans lidande, död och uppståndelse. Han väntar att vi ska tro och lita på honom. Upplevelsen av Guds kärlek

får människan att be om hjälp i alla stora och små saker. En sådan kontakt ger livet en ny dimension. Då börjar människan fungera som den Allsmäktiges medarbetare.

Små under börjar ske. Jag hör om en familj som länge har önskat att få barn. Mannens mamma sa före sin död att hon även i himlen kommer att be för att familjen ska få barn. Efter hennes död blev frun gravid. Den blivande pappan, som inte ansåg sig själv vara religiös, konstaterade: "Det tog inte länge för mamma". Senare fick paret ytterligare ett barn. Jag kommer ihåg upplevelsen i Wieskirche – pilgrimsålet för människor som drömmer om barn eller ber för barn.

Mitt synfält vidgas igen. Genom att be för fred och rättvisa riktas våra tankar till jordens framtid. Under klimatkrisens tid blir bönerna starkt kopplade till oron för klimatförändringen och den förstörelse som hotar oss. Människans och naturens livsvillkor försämras i och med klimatkrisen. Man behöver inte vara forskare eller naturvetare för att arbeta för att livets mångfald ska bevaras på vår planet. Var och en kan göra hållbara val när det gäller mat, transport, resor och återvinning, trots att alla inte har samma möjligheter att påverka stävjandet av klimatförändringen.

Kristna har getts en möjlighet att be för det liv Gud har gett och för framtiden. Vi ska inte låta oss slås ner av dåliga nyheter, utan ständigt närma oss Gud och se hur vår bön förvandlas till kreativ handling. Bönen förenar alla kristna över hela vår jord, utan gränser och utan åtskillnad, också idag. Varje bedjare har sitt eget unika böneliv, på samma sätt som vars och ens liv och personlighet är unikt skapade av Gud.

Frågor att diskutera

- Hurdana erfarenheter har du av spiritualitet och bön i vår tid?
- Var finns det rum för mystik i vår lutherska tradition/våra församlingar?
- Vilken är din bön idag?

Källor och litteratur

- Bastman, Eeva-Liisa (2017). *Poetiikka ja pietismi 1700- ja 1800-luvun suomalaisessa virsirunoudessa*. Väitöskirja. Helsingin yliopisto.
- Buber, Martin (1999). *Minä ja Sinä*. Suomentanut Jukka Pietilä. Helsinki: WSOY.
- Evankelis-luterilaisen kirkon tunnustuskirjat* (1998). Käännös, johdanto ja hakemistot. Helsinki: SLEY-kirjat.
- Gassmann, Günther & Hendrix, Scott (2005). *Johdatus luterilaiseen tunnustukseen*. Suomentaneet Tiina Ahonen ja Jaakko Rusama. Helsinki: Kirjapaja.
- Holmes, Emily A. & Farley, Emily, ed. (2011). *Women, Writing, Theology. Transforming a Tradition of Exclusion*. Waco, Texas: Baylor University Press.
- Huhtanen, Päivi (2006). *Rukous ja piirtämisen taito*. Helsinki: Kirjapaja.
- Huyen, Susan E. (2019). *Women in the New Testament World*. New York: Oxford University Press.
- Kantala, Pirjo & Hiltunen, Pekka Y. & Ranttilä, Jaana & Valtonen, Olli, toim. (2018). *Rukousten kirja arkeen ja juhlaan*. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- Katekesen* (2000). Katekes för Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Godkänd av kyrkomötet 1999. Helsingfors: Edita.
- Kotila, Heikki (2009). *Pieni rukouskirja*. Helsinki: Kirjapaja.
- Kärkkäinen, Pekka, toim. (2001). *Johdatus Lutherin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Lampinen, Tapio, toim. (1988). *Rukous ja jumalanpalveluselämä*. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 162. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Lehmijoki-Gardner, Maiju (2007). *Kristillinen mystiikka: Läntinen perinne antiikista uudelle ajalle*. Helsinki: Kirjapaja.
- Loyola, Ignatius de (1992). *Hengellisiä harjoituksia*. Käännös ja kommentaari Seppo A. Teinonen. Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran julkaisu 128. Helsinki: Suomalainen Teologinen Kirjallisuusseura.
- Mannermaa, Tuomo (1995). *Pieni kirja Jumalasta*. 2. painos. Helsinki: Kirjapaja.
- McGrath, Alister E. (2012). *Kristillisen uskon perusteet. Johdatus teologiaan*. 5. painos. Helsinki: Kirjapaja.


- Pyhä Teresa (1981). *Sisäinen linna*. Johdanto, suomennokset, selitykset Seppo A. Teinonen. Helsinki: Kirjaneliö.
- Raamattu* (1992). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Helsinki: Suomen Piplia-seura.
- Stinissen, Wilfrid (2010). *Kristillinen syvämietiskely*. 7. painos. Suomentanut Thea Aulo. Helsinki: Katolinen tiedotuskeskus.
- Teinonen, Riitta & Teinonen, Seppo A. (1990). *Keskustelua mystiikasta*. WSOY: Porvoo.
- Tjäna Herren med glädje* (2009).Handledning för högmässan. Publikationer från Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland 2012:1 Helsingfors: Kyrkostyrelsen.
- Vainio, Olli-Pekka, toim. (2003). *Johdatus luterilaisen spiritualiteetin teologiaan*. Helsinki: Kirjapaja.
- Virsi*kirja (1986). Suomen evankelis-luterilaisen kirkon virsi
- kirja. Hyväksytty kirkolliskokouksessa 1986. Helsinki: SLEY-kirjat.



Författarna och redaktionen

Kaisa Aitlahti	TM, pastor, utbildare inom småbarnspedagogik och familjearbete, STEP-utbildning, Tusby
Mari-Anna Auvinen	doc. TD, pastor, tf. kyrkoherde i Pakilan seurakunta, Helsingfors
Elina Hellqvist	TD, pastor, tf. chef för Kyrkans missionscentral, Esbo
Niko Huttunen	doc. TD, pastor, Kyrkans forskning och utbildning, tf. forskare, Esbo
Anna-Kaisa Inkala	TD, FM, pastor, biskopsmötets teologiska sekreterare, Helsingfors
Kati Jansa	TM, SVM, pastor, diakon, lektor i kyrkligt arbete vid yrkeshögskolan Diakonia, Kuopio
Pauliina Kainulainen	TD, pastor, fackboksförfattare, Kontiolahti
Kari Kopperi	doc. TD, pastor, biskopsmötets generalsekreterare, Träskända
Veli-Matti Kärkkäinen	TD, pastor, professor i systematisk teologi, Fullers teologiska seminarium, Pasadena, Los Angeles, USA; docent i ekumenik, HU

Marko Marttila	doc. TD, pastor, stiftsdekan, S:t Michel
Sini Mikkola	TD, pastor, universitetslektor i kyrkohistoria, Vanda
Isto Peltomäki	TD, pastor, forskningsdoktor, Träskända
Risto Saarinen	TD, FD, pastor, professor i ekumenik, Helsingfors
Terhi Törmä	TD, pastor, stiftsdekan, Tammerfors
Olli-Pekka Vainio	doc. TD, pastor, universitetslektor i dogmatik, Träskända
Hanna Vanonen	TD, pastor, sakkunnig i exegetik, Finska Bibelsällskapet, Esbo



Biskoparna kallar prästerna och lektorerna i stifteten till synodalmöte minst vart sjätte år. Temat för synodalmötena 2022 är Frälsning och belyser även svåra teologiska frågor som är av betydelse i arbetet för såväl prästerna som för andra anställda inom kyrkan. För synodalmötena har det ofta skrivits en separat synodalavhandling.

Den här synodalavhandlingen syftar till att ge underlag för diskussion och möjliggöra en dialog om grundläggande teologiska teman som hänför sig till frälsningen och det konkreta arbetet i kyrkan. Boken innehåller både analytiskt resonemang och reflektioner i ljuset av personliga erfarenheter.



ISBN 978-951-789-738-9
(PDF, tillgänglig)

**EVANGELISK-LUTHERSKA[†]
KYRKAN I FINLAND**