



LUNDS
UNIVERSITET

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap
Systematisk teologi
Examensarbete 10 p.
Examinator: prof. Werner G. Jeanrond
Handledare: lekt. Bo Brander
Att framläggas 2004-02-11

Inkarnationen och världen

Om inkarnationens konsekvenser för den marginaliserade människan - och för skapelsen,
utifrån fyra nutida teologer

Av:
Jakob Wirén
Smålands Nation
780420-2492

Innehållsförteckning

1 Inledning	4
<i>1.1 Bakgrund</i>	4
<i>1.2 Syfte och Problemformulering</i>	4
<i>1.3 Metod</i>	5
<i>1.4 Material</i>	5
<i>1.5 Avgränsning</i>	6
<i>1.6 Förklaring av nyckelbegrepp</i>	6
<i>1.7 Disposition</i>	6
2 Om inkarnation, frälsning och skapelse: perspektiv från västkyrkan	8
<i>2.1 Inledning</i>	8
<i>2.2 Anselm av Canterbury</i>	8
<i>2.3 Franz Pieper och Johannes T. Mueller</i>	9
<i>2.4 John Stott</i>	9
<i>2.5 Alister E. McGrath</i>	10
3 Fyra nutida teologer om inkarnationen	11
<i>3.1 Panayiotis Nellas inkarnationsteologi</i>	11
<i>3.2 Sallie McFagues inkarnationsteologi</i>	14
<i>3.3 Jon Sobrinos inkarnationsteologi</i>	17
<i>3.4 Douglas John Halls inkarnationsteologi</i>	22
4 Inkarnationsteologins konsekvenser för världen	28
<i>4.1 Inledning</i>	28
<i>4.2 Inkarnationsteologins konsekvenser för de marginaliserade</i>	30
4.2.1 Panayiotis Nellas	30
4.2.2 Sallie McFague	32
4.2.3 Jon Sobrino	34
4.2.4 Douglas John Hall	36
<i>4.3 Inkarnationsteologins konsekvenser för skapelsen</i>	36
4.3.1 Inledning	36
4.3.2 Panayiotis Nellas	37
4.3.2.1 Människans roll i skapelsen	37
4.3.2.2 Guds närvaro i skapelsen	38
4.3.2.3 Om inkarnationen och olika former av dualism	39
4.3.3 Sallie McFague	41
4.3.4 Jon Sobrino	42
4.3.5 Douglas John Hall	43

5 Inkarnationsteologi och världen - ett eget bidrag	44
<i>5.1 Kriterier för kristologi idag</i>	<i>44</i>
5.1.1 Walter Kaspers kriterier för kristologi	44
5.1.2 Roger Hights kriterier för kristologi	45
5.1.3 David Tracys kriterier för kristologi	45
<i>5.2 Kriterier för inkarnationsteologi - ett förslag</i>	<i>46</i>
<i>5.3 Kriterierna applicerade på kapitel tre och fyra - några tankar</i>	<i>49</i>
<i>5.4 Två hörnstenar i en inkarnationsteologi</i>	<i>51</i>
6 Sammanfattning	54
7 Abstract	56
Anförd litteratur	58

1 Inledning

1.1 Bakgrund

”Om någon på en fest i Sverige idag skulle föra *reinkarnation* på tal så är samtalet snart i full gång. Om samma person istället skulle föra *inkarnationen* på tal, sänker sig snarare en lite pinsam tystnad”, berättade någon för mig. Kanske ligger det sanning i iakttagelsen.

Likväl har den kristna tron blivit en del av det offentliga samtalet på ett sätt som inte var tänkbart för något tiotal år sedan. Det finns ett tydligt intresse för kristen tro. Mellan januari och mars 2003 pågick i Svenska Dagbladet en intensiv debatt om jungfrufödelse, försoningslära och bibelsyn.¹ ”Jesusdebatten” som den kom att kallas är bara ett exempel på att den kristna tron intresserar och engagerar människor långt utanför kyrkans och universitetens hägn.

Personligen förstod jag då jag följde debatten, att jag ville skriva om den kristna trons kärna och samtidigt om någonting som är aktuellt och angeläget för vårt samhälle idag.

Guds Sons människoblivande utgör ett centrum i kristen tro. Ändå är inkarnationen i en mening ett lite förbiset perspektiv. Speciellt i västkyrkan finns en tendens att skynda så fort till påskens budskap, att julens händelse inte hinns med. Här finns försummade perspektiv, menar jag.

Två av vår tids största utmaningar är den globala, ekologiska krisen och den fattigdom som orsakas av krig och en orättvis fördelning av jordens resurser. Inkarnationen har viktiga bidrag att lämna till dessa utmaningar. Med den här uppsatsen vill jag alltså knyta samman inkarnationens försummade perspektiv och vår tids kamp mot fattigdom och en hotad miljö.

1.2 Syfte och Problemformulering

Uppgiften för all teologi är ”to express the meanings of God in relation to the world”, hävdar James B. Nelson, professor i kristen etik i Minnesota.² I den meningen vill uppsatsen vara ett teologiskt arbete som genom att studera några nutida teologers inkarnationsteologi visar att denna får konsekvenser för synen på skapelsen och världens (till exempel genom fattigdom) marginaliserade människor. Avsikten är dessutom att klargöra vilka dessa konsekvenser är.

Härmed önskar jag visa att inkarnationsteologin är central och kan fungera som ett fundament utifrån vilken teologisk reflektion kring fattigdomsproblematiken och den ekologiska krisen kan byggas.

¹ Se Svenska Dagbladet 2003-01-28 till 2003-03-19. Se annars artiklarna samlade på Svenska Dagbladets nättidning: http://www.svd.se/dynamiskt/brannpunkt/did_4876068.asp (hämtat 2004-01-19).

² James B. Nelson *Between Two Gardens: Reflections on Sexuality and Religious Experience* 1983, s. 23. Cleveland: The Pilgrim.

Uppsatsens övergripande problemformulering lyder: *Vad får de inkarnationsteologier som företräds av Panayiotis Nellas, Sallie McFague, Jon Sobrino och Douglas John Hall för konsekvenser för synen på vår världs marginaliserade människor och på skapelsen?*

1.3 Metod

I Kapitel två och tre använder jag mig av deskriptiv metod. Jag återger och beskriver alltså andras, för ämnet relevanta, resonemang. Det innebär emellertid inte att det helt saknas sådant av mer analytisk karaktär. I kapitel fyra och fem använder jag, med utgångspunkt från de två tidigare kapitlen, en analytisk metod. Här skissas följder av och brister i olika inkarnationsteologier, men också likheter med och skillnader gentemot andra resonemang. Även i dessa två kapitel presenteras ej tidigare nämnda teologer och resonemang, varför ett litet mått av text med deskriptiv karaktär är nödvändigt även här. Mina personliga åsikter och ställningstaganden finns med i uppsatsens alla delar, även i de deskriptiva kapitlen, men det ska tydligt framgå när min egen uppfattning förs fram.

1.4 Material

De fyra teologer som behandlas i kapitel tre har valts utifrån ambitionen att ge ett brett, mångfacetterat och konstruktivt perspektiv på inkarnationsteologins konsekvenser för "världen". Panayiotis Nellas har en inkarnationsteologi som är nära knuten till skapelsen och som är väl förankrad i den östkyrkliga traditionen. Sallie McFague är feministteolog och en av de mer kända företrädarna för ekologisk teologi. Utifrån denna position ger hon ett kreativt och viktigt bidrag till sambandet mellan kristologi och ekologi. Då uppsatsen behandlar inkarnationsteologins konsekvenser för den marginaliserade människan är det naturligt att inkludera ett befrielseologiskt perspektiv. Jon Sobrino tillhör de mer kända företrädarna och är dessutom en av dem som skrivit mest ingående om kristologi och befrielseologi. Douglas John Hall är en betydelsefull amerikansk teolog, som med sitt djupa samhällsengagemang och sin originalitet förtjänar mer uppmärksamhet också i Europa. Tillsammans menar jag att de ger en god inblick i den kristna inkarnationsläran och dess förhållande till världen.

I möjligaste mån har jag läst och citerat litteraturen på originalspråk, då detta varit engelska, tyska eller svenska. Då det gäller latinska texter har jag granskat både original och engelsk översättning. Vid citat av dessa återges bådadera. I några fall, till exempel John Stotts böcker, finns inte boken att tillgå i Lund, på originalspråk. Översättning har då använts.

Generellt presenteras i uppsatsen behandlade teologer med bland annat födelseår. I några fall har jag inte fått tag på dessa, varför uppgiften utelämnas.

Vid återgivning av bibeltext citeras Bibel 2000.

Då det i kapitel fyra och fem hänvisas till resonemang av Nellas, McFague, Sobrino och Hall har dessa resonemang tidigare presenterats och belagts med fotnoter i kapitel tre. För att öka läsbarheten sätter jag återigen ut de viktigaste av dessa fotnoter även i kapitel fyra och fem.

1.5 Avgränsning

Uppsatsen ämnar *inte* beskriva McFagues, Nellas, Sobrinos eller Halls kristologi i sin helhet, endast deras inkarnationsteologi (i den utsträckning den kan tänkas få konsekvenser för skapelsen och de marginaliserade).

Kapitel 2 är inte på något sätt en heltäckande redogörelse för kopplingen mellan kristologi och frälsning hos nämnda teologer. Avsikten är att påvisa att det finns utlämnade perspektiv i deras respektive inkarnationsteologi.

1.6 Förklaring av nyckelbegrepp

Med *inkarnation* avses, där intet annat anges, den kristna lära som innebär att Guds Son, den andra personen i treenigheten blev människa i Jesus från Nasaret och är därmed sann Gud och sann människa.

Med *marginaliserad människa* avses människor som genom fattigdom, politiskt förtryck, sjukdom, sexuell läggning, kön, handikapp, ras eller motsvarande diskrimineras eller på annat sätt inte ges möjlighet att leva ett liv i frihet och i åtnjutandet av de mänskliga rättigheterna.

Med *skapelsen* avses främst den icke-mänskliga delen av densamma, det vill säga det ekologiska kretslopp av organismer som lever på jorden, men utan något fokus på människan. Givetvis är (den marginaliserade) människan en del av skapelsen. För att kunna behandla inkarnationens följder för dels skapelsen i allmänhet och dels människan i synnerhet har jag valt att lite oegentligt använda dem som begrepp som kompletterar varandra. Detta innebär till exempel att änglar (som inte ingår i det ekologiska kretsloppet) inte innefattas i uppsatsens användning av ”skapelsen”.

Världen är ett samlingsnamn: det avser alla människor, men med ett särskilt fokus på marginaliserade, samt den övriga skapelsen innefattande allt annat liv på vår planet.

1.7 Disposition

Uppsatsens andra och tredje kapitel är principiellt av mer deskriptiv art, medan det fjärde och femte kapitlet är av mer analytisk karaktär.

1. Inledning (ovan). Här ges en kort bakgrund till ämnesvalet. Syfte och problemformulering, metod, material, avgränsning och nyckelbegrepp presenteras.

2. I kapitel två ges en kort skildring av hur sambandet mellan inkarnation och skapelse, samt inkarnation och frälsning har uppfattats av olika teologer i västkyrkan. Detta för att ge ett viktigt bakgrundsperspektiv till huvudfrågan om inkarnationsteologins konsekvenser.
3. Nellas, McFagues, Sobrinos och Halls inkarnationsteologi presenteras i det tredje kapitlet.
4. Kapitel fyra utgör en analys, utifrån kapitel tre, av de konsekvenser som Nellas, McFagues, Sobrinos och Halls inkarnationsteologi får för a) den marginaliserade människan b) skapelsen.
5. Det femte kapitlet är ett mer personligt avsnitt där jag utifrån kapitel fyra och annan litteratur diskuterar inkarnationsteologins betydelse för den marginaliserade människan och skapelsen, samt diskuterar olika kriterier för inkarnationsteologi idag.
6. Kapitel sex är en sammanfattning av uppsatsen.
7. Kapitel sju är ett engelskt abstract av uppsatsen.

2 Om inkarnation, frälsning och skapelse: perspektiv från västkyrkan

2.1 Inledning

Denna uppsats ämnar studera inkarnationens konsekvenser för ”världen” (de marginaliserade och skapelsen). För att studien ska få rätt perspektiv är det viktigt att veta att det i västkyrkan finns en stark tradition av att koppla Jesus människoblivande uteslutande till syndafallet. Följande kapitel vill visa att det är långt ifrån självklart att se inkarnationen som en grund för social rättvisa och ekologisk medvetenhet. Då kyrkornas världsråd sammankallade till en ekumenisk konferens i Canberra 1991 gjorde man det med temat Anden i skapelsen.³ De ortodoxa kyrkorna protesterade: hela Treenigheten, inte minst Sonen är närvarande i skapelsen, menade man. Det är en allvarlig förenkling att säga att detta handlar om en skillnad mellan östkyrkan och västkyrkan. Däremot finns det i väst en starkare tradition av att se inkarnationen som betingad av syndafallet och med (enda) syfte att ställa allt till rätta igen. Utan att göra någon grundlig redogörelse för kristologi och försoningslära hos följande teologer ska vi se hur deras inkarnationsteologi förhåller sig till ”världen” och till frågan om varför inkarnationen ägde rum.

2.2 Anselm av Canterbury (1033-1109)

Vi börjar med det lilla, men så oerhört inflytelserika verket *Cur deus homo?*, skrivet av den berömda skolastikern Anselm av Canterbury. Som titeln indikerar ställer boken, i formen av ett samtal mellan Anselm och den unge lärjungen Boso, frågan om varför Gud blev människa. Anselms svar är att Gud blev människa för att genom sin korsdöd försona världen med sig själv och kunna förlåta människornas synder.⁴ Hela skriften ägnar sig sedan åt begreppen synd och frälsning. Anselms inledande fråga ”varför blev Gud människa?” är alltså en introduktion till hans försoningslära. Han menar bland annat att Guds människoblivande och död på korset är enda sättet på vilket Gud kunde frälsa människan från hennes synd.⁵ I detta för västkyrkan så inflytelserika och normgivande verk är alltså inkarnationen uteslutande Guds svar på människans syndafall.

³ Michael Kinnamon (ed.) *Signs of the Spirit: Official Report Seventh Assembly. Canberra, Australia, 7-20 February 1991*, Se kapitel 2-3, s. 27ff. Genève: World Council of Churches.

⁴ Anselm av Canterbury *Cur deus homo?* (övers. av Thulstrup, Johannes m. titeln *Hvorfor Gud blev menneske*) 1978, se till exempel kap. 3-4, s. 17f. och kap. 17-19, s. 119-127. Köpenhamn: C. A. Reitzels (urspr. utg. ca år 1090).

⁵ *Ibid.*, kap. 5, s. 20.

2.3 Franz Pieper (1852-1931) och Johannes T. Mueller (1885-1967)

Franz Pieper och Johannes T. Mueller (Pieper-Mueller) är författare till det stora lutherska verket *Kristen dogmatik*.⁶ De var båda professorer vid Missourisynodens teologiska högskola i St. Louis i USA. Verket gör anspråk på att vara uttryck för "lutherska lärans strängt konfessionella riktning".⁷ Pieper-Mueller skiljer i sitt verk på läran om Kristus person och läran om Kristus verk. Under den förstnämnda rubriken behandlas bland annat läran om Kristus två naturer och föreningen av dessa i en person. Under den senare rubriken behandlas läran om Kristus frivilligt utförda verk att frälsa människorna. Man avfärdar tanken att Guds Son skulle ha blivit människa även om syndafallet inte ägt rum.⁸ Det är inte bara (i negativ mening) en spekulatio, det är en spekulatio som strider mot Bibeln. Pieper-Mueller hänvisar till Augustinus (354-430) sats: "Om icke människan fallit, hade Människosonen ej kommit."⁹ Man förkastar dessutom påståendet att

"Guds Sons människoblivande haft sådana huvud- eller biändamål som fullkommandet av skapelsen, speciellt förbättringen av Guds avbild i människan, den nödvändiga utvecklingen av Guds väsen eller åtminstone utvecklingen av den gudomliga uppenbarelsen [...]"¹⁰

Pieper-Mueller anser att tanken på att Guds Son skulle bli människa oavsett syndafallet förringar både Guds nåd och syndens allvar. Den riktning inom lutherdomen som *Kristen dogmatik* är ett uttryck för tar alltså tydligt avstånd från den typ av kopplingar mellan inkarnation och människa samt inkarnation och skapelse, som denna uppsats vill belysa.

2.4 John Stott (född 1921)

En av evangelikala kristenhetens framträdande teologer är den anglikanske prästen John Stott. Till hans stora litterära produktion hör även några böcker om Jesus. I sin uppfattning om inkarnationens förhållande till frälsning är Stotts lära lik Anselms. Liksom Anselm menar Stott att Gud inte kunde förlåta människans synd på annat sätt än genom Jesus död. Han hänvisar vid ett flertal tillfällen till Anselms "förmämliga bok".¹¹ En gång har, trots den avgrundsdjupa klyftan mellan Gud och människa, Guds bild tecknats tydligt för människan,

⁶ Franz Pieper och Johannes Theodor Mueller *Kristen dogmatik* (övers. och bearb. Hardt, Tom G. A.) 1985. Uppsala: Pro Veritate. Verket (*Christliche Dogmatik*) är ursprungligen skrivet av Franz Pieper som var verksam som professor i dogmatik vid Missourisynoden under åren 1917-1924. Verket har sedan förkortats och omarbetats av Piepers efterträdare Johannes T. Mueller. Han förkortade Piepers arbete från tre band till ett band. Denna version trycktes under mitten av 1940-talet. Den för oss aktuella versionen är översatt och ytterligare bearbetad av kyrkoherden Tom G. A. Hardt i Stockholm. När jag fortsättningsvis hänvisar till *Kristen dogmatik*:s författare kommer jag använda den möjligen vilseledande, men vedertagna beteckningen Pieper-Mueller.

⁷ Ibid., ur förordet.

⁸ Ibid., s. 358.

⁹ Ibid., s. 359. Man citerar här även uttrycket på latin: "Si homo non perisset, Filius Hominis non venisset"

¹⁰ Ibid.

¹¹ John Stott *Korset: Meningen med Jesu död* (övers. Carlsson, Sixten) 1988, s. 77. Örebro: Libris (1: a uppl. 1986).

menar Stott. Det är i inkarnationen. Detta räcker emellertid inte: ”Det behövs mer, långt mer.”¹² Stott skiljer mellan inkarnation och frälsning. Inkarnationen är en nödvändig men inte tillräcklig förutsättning för frälsningen.¹³ Syftet med Guds människoblivande var att försona världen, menar Stott i likhet med Anselm. Guds kärlek uppenbaras inte så mycket i inkarnationen, utan främst i försoningen på korset.¹⁴ Även om Stott ser inkarnationen som en nödvändig förutsättning för frälsningen, så finns det en tendens hos honom att ställa de för honom två skilda händelserna mot varandra. I en sådan konfrontation måste korset vara det viktigaste, anser han.

2.5 Alister E. McGrath (född 1953)

Alister E. McGrath är rektor för Wycliffe Hall, en evangelikal teologiutbildning i Oxford. Han är författare till den mycket spridda dogmatiköversikten *Christian Theology: an Introduction*.¹⁵ Häri diskuterar McGrath sambandet mellan kristologi och soteriologi: ”Older works of Christian theology often draw a sharp distinction between ’the person of Christ’ and ’Christology’ on the one hand, and ’the work of Christ’ or ’soteriology’ on the other.”¹⁶ McGrath kritiserar denna distinktion. Det som i detta sammanhang är intressant är emellertid att McGrath använder ”Kristus verk” och ”soteriologi” som synonymer. Att Kristus verk (till vilket såväl människoblivande som död och uppståndelse hör) skulle ha med också något annat än frälsningen att göra (till exempel med både skapelsen och frälsningen) förbises helt och hållet. Den svenske teologen Åke Jonsson kritiserar McGrath i detta avseende i artikeln ”Från Frälsning till Skapelse: En positionsbestämning i frågan om inkarnationen”.¹⁷ Han menar att Kristus verk i första hand handlar om skapelseteologi. Jag anser att Jonsson har rätt i sin kritik av McGrath, men att han själv lite olyckligt spelar ut skapelse mot frälsning. Kristus verk syftar till skapelsen, men också till frälsningen och de behöver inte rangordnas sinsemellan.

Genomgången ovan visar att det finns en tradition i västkyrkan att se inkarnationen som uteslutande en följd av syndafallet. Inkarnationens syfte är att möjliggöra människans frälsning från synd. Därmed utelämnas några av de perspektiv som denna uppsats behandlar. En medvetenhet om denna tradition kan ge en klarare förståelse för uppsatsens syfte.

¹² John Stott *Jesus Kristus - livets centrum* (övers. Norrfjärd, Torsten) 1980, s. 18. Stockholm: Gummessons (1: a uppl. 1979).

¹³ Stott 1988, s. 142f.

¹⁴ *Ibid.*, s. 33.

¹⁵ Alister E. McGrath *Christian Theology: An Introduction* (3: uppl.) 2001. Oxford: Blackwell.

¹⁶ *Ibid.*, s. 345.

¹⁷ Åke Jonsson ”Från Frälsning till Skapelse: En positionsbestämning i frågan om inkarnationen” 2002, s. 13. I: Martinson, Mattias (ed.) *Mänsklig frälsning: Soteriologi i samtidsperspektiv*. Uppsala: Uppsala Universitet.

3 Fyra nutida teologer om inkarnationen

3.1 Panayiotis Nellas inkarnationsteologi

Panayiotis Nellas (1936-1986) var en inflytelserik teolog i ortodoxa kyrkan. Han var varken prästvigd eller ordensvigd - biskop Kallistos Ware kallar honom därför lekmannateolog - men han studerade teologi i såväl Aten, som Paris och Rom.

Inledningsvis ska frågan om vem som inkarnerades och också varför inkarnationen ägde rum belysas. Därefter kommer redogörelsen att kretsa kring några centrala begrepp som är viktiga för att förstå Nellas inkarnationsteologi och dess konsekvenser. Dessa är *avbildstanken*, skillnaden mellan *Guds energier* och *Guds väsen, gudomliggörandet*, och slutligen begreppet *kläder av skinn*.

Den som inkarneras är Logos, den andra personen i treenigheten, alltså Jesus Kristus. Nellas tar sin utgångspunkt i paulinsk kristologi och då särskilt Kolosserbrevets:

”Han är den osynlige Gudens avbild, den förstfödde i hela skapelsen, ty i honom skapades allt i himlen och på jorden, synligt och osynligt [...] allt är skapat genom honom och till honom.”¹⁸

Kristus är Guds avbild och i honom skapas allt. Nellas lägger särskild vikt vid att Paulus här inte talar om Kristus mot bakgrund av treenigheten, utan mot bakgrund av kosmologi och antropologi.¹⁹ Till detta faktum får vi anledning att återkomma.

En fråga som ofta behandlas i översikter över ortodox teologi och som är viktig för att förstå Nellas inkarnationsteologi är varför Logos inkarnerades.²⁰ Frågan kan preciseras: om syndafallet inte hade ägt rum, skulle Logos likväl ha inkarnerats? Alltså, är inkarnationen något mer än en konsekvens av syndafallet? Frågan är av en spekulativ karaktär, och därmed svår att besvara. Ändå kan dess svar få stora teologiska konsekvenser. Nellas poängterar med emfas att Logos människoblivande inte är ett resultat av djävulens seger över människan, eller mer tillspetsat: ”Christ is not the result of an act of Satan.”²¹ Nellas vänder sig mot ett axiom som han tillskriver Augustinus (och som tidigare nämnts i kap. 2.3): om inte människan hade

¹⁸ Kol. 1: 15f.

¹⁹ Panayiotis Nellas *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (övers. Russell, Norman) 1987, s. 23f. New York: St Vladimir's Seminary (1:a uppl. 1979).

²⁰ Se till exempel Vladimir Lossky *Östkyrkans mystiska teologi* (övers. Broomé, Catharina) 1997, s. 123f. Skellefteå: Artos (urspr. utg. på 1940-talet). Och John Meyendorff *Bysantinsk Teologi: Historik och Lära* (övers. Heilo, Sven) 1995, s. 239f. Skellefteå: Artos (1:a uppl. 1974). Meyendorff menar emellertid att frågan inte var så viktig i Bysans före Maximos bekännaren (580-662) och Lossky är inte enig med honom ens på punkten att frågan var viktig för Maximos. Det råder alltså ingen konsensus, annan än att man behandlar frågan.

²¹ Nellas 1987, s. 37.

fallit skulle Människosonen inte behövt komma. Detta fångar Kristus, och allt kyrkligt liv, innanför syndens gränser, menar Nellas.²² Kristus blir blott den som frälser människan från synd, inte skapare och återlösare av allt, inte Alfa och Omega. Likaledes blir det kristna livet en fråga om att undgå synd, snarare än att förverkliga Adams kallelse och åstadkomma en människosläktets och världens förening med Gud. Sakramenten blir snarare religiösa plikter för att motta nåd, inte manifestationer av Guds rike här och nu. Kyrkans relation till världen blir därmed märklig.²³ Nellas återgivning av den augustinska, västkyrkliga traditionen är kanske på denna punkt väl polemisk. Martin Luther (1483-1546) hävdar till exempel i lilla katekesens femte huvudstycke att "Denn wo Vergebung der Sünden ist, da ist auch Leben und Seligkeit".²⁴ Syndernas förlåtelse är alltså inte så "bara", skulle Luther sannolikt invända.

Inkarnationen är istället en del av Guds eviga plan för människan, hävdar Nellas. Orsaken till att inkarnationen är nödvändig, oberoende av syndafallet, hänger samman med tanken på människan som *Guds avbild*. Inkarnationen är en del av skapelseprocessen. Genom inkarnationen ingår arketyper Logos en förening med avbilden människan.²⁵ I denna förening fullbordas människans skapelse. Liksom en av de kappadociska fäderna, Basilius den store (329-379), påpekar blir därför julen i egentlig mening inte bara Kristus födelsedag, utan även mänsklighetens.²⁶ Människans mål är att vara Guds avbild och inkarnationen är det slutgiltiga steget. Kristus frälste människan från synd, död och djävul, men inte bara detta, menar Nellas. I sitt människoblivande förenade han dessutom människan med Gud och fullbordade människans essens.²⁷

En för Nellas och östkyrkan i övrigt välkänd uppdelning är den mellan *Guds oskapade energier* ($\epsilon\omicron\nu\epsilon\grave{\nu}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) och *Guds väsen* ($\omicron\upsilon\theta\omicron\sigma\iota\grave{\alpha}$).²⁸ Läran om de gudomliga energierna fastställs på 1300-talet genom östteologen Gregorius Palamas (1296-1359).²⁹ Kort sammanfattad går läran ut på att Gud till sitt väsen är fördold för oss, Guds väsen är bortom språk och all erfarenhet. Ändå verkar Gud i sin skapelse och kommunicerar med oss. Han gör

²² Ibid., s 94f.

²³ Ibid., s 95.

²⁴ Martin Luther *Der kleine Katechismus* 1987, s. 17. I: Joh. Georg Walch (ed.) *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften* bd 10. Gross-Oesingen: Harms (urspr. utg. 1529). Svensk översättning: "ty där syndernas förlåtelse är, där är ock liv och salighet".

²⁵ Nellas 1987, s. 38.

²⁶ Ibid.

²⁷ Ibid., s. 39.

²⁸ Ibid., s. 31.

²⁹ För en utförligare diskussion, se: Gregorius Palamas *The Triads* (övers. Gendle, Nicholas) 1983. New Jersey: Paulist Press. (sammansatt av Meyendorff, John. Urspr. utg. omkr. 1340). Se även Jakob Wirén *Fördold, ändå uppenbar: om förhållandet mellan ekonomisk och immanent treenighet hos Gregorius Palamas och Karl Rahner* 2002. Fempoängsuppsats i Systematisk teologi, Teologiska institutionen, Lunds universitet. Se också Lossky 1997, s. 62ff.

sig då känd för oss i de oskapade energierna. I inkarnationen förenas Gud med skapelsen på ett djupare sätt än med energierna. Genom Logos blir Guds väsen närvarande i skapelsen.³⁰

Människans arketyp är den inkarnerade Logos. I honom, inte i förnuftet, själen eller något annat ligger människans essens, hennes ontologiska grund.³¹ Vårt minne är skapat för att minnas honom, vår vilja för att säga ja till honom, vårt förnuft för att söka förstå mer av honom.³² Förnuftet är till för att söka Kristus, men i detta innefattas också strävan efter annan kunskap, även naturvetenskaplig kunskap. I vår avbildslighet ligger att vi ska sträcka oss efter den totala kunskapen. Detta kunskapssökande är en del av det Nellas kallar människans herreskap ("lordship") över naturen.³³ I utforskandet av naturen och samhället blir människan alltmer mänsklig. Framåtsträvandets naturliga ställning kan även överföras på evolutionsläran. Den är inget problem, menar Nellas, eftersom människans essens inte ligger i det sätt på vilket hon skapades, utan i arketyper utifrån vilken hon formades och mot vilken hon strävar.³⁴

Då östkyrkan och Nellas talar om frälsning gör man det i en vidare mening än vad som ofta gjorts i väst. Man avser inte blott frälsning från synd, utan frälsningen är ett *gudomliggörande*.³⁵ Detta får inte förstås så att människan andligen blir större och mäktigare. Bilden hon formas efter är Kristus - innebörden av gudomliggörande är kristifiering - menar Nellas.³⁶ I sin redogörelse för den grekiske teologen och helgonet S: t Nicolas Kavalas (ca 1320-1391) kristocentriska antropologi går Nellas ett steg längre och inkluderar inte bara människan, utan hela skapelsen i inkarnationens förnyelse och befrielse.³⁷ I likhet med andra östkyrkliga teologer, till exempel Dumitru Staniloae (1903-1993), talar Nellas här om en hela världens gudomliggörande.³⁸ När Gud blir kropp befasts skapelsens helighet. Samtidigt förändras den fundamentalt: dess ursprungssyfte realiserar. I inkarnationen får skapelsen en kristocentrisk karaktär, den upphöjs in i Kristus kropp.

Ytterligare ett perspektiv som i detta sammanhang är relevant är det som Nellas kallar *kläder av skinn*. Det är ett antropologiskt begrepp som anspelar på Gen 3:21 där Gud efter syndafallet ger människorna just kläder av skinn. Erfarenheten visar att människan är

³⁰ Se till exempel Kalistos Ware "God, Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction" 1975, s. 132f. I: *A Journal of Eastern Christendom*, s. 125-136. Oxford: Clarendon.

³¹ Nellas 1987, s. 33.

³² Ibid., s 34f.

³³ Ibid., s 28.

³⁴ Ibid., s 33.

³⁵ Se till exempel Lossky 1997, s. 176ff.

³⁶ Nellas 1987, s 39.

³⁷ Ibid., s 141ff. Se även avsnittet som återger delar av St Nikodemus verk (även det i Nellas 1987) s. 236f.

³⁸ Dumitru Staniloae *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two, The World: Creation and Deification* (övers. och eds. Ionita, Ioan och Barringer, Robert) 2000, s. 191ff. Brookline: Holy Cross (1:a uppl. 1978).

annorlunda i förhållande till hur Guds avbild är tänkt att vara.³⁹ Syndafallet har fått konsekvenser dels för människans handlande gentemot Gud och gentemot hela skapelsen och dels för skapelsen i sin helhet. ”Kläder av skinn” uttrycker då att Gud faktiskt vänder syndafallets onda konsekvens till något delvis gott.⁴⁰ Mitt i straffet visar sig Guds barmhärtighet. Av djurens död ger Gud människan kläder för värme och överlevnad. I det faktum att människan blir dödlig ryms också en befrielse och en möjlighet till nytt liv i evighet. Det finns en ständig dubbelhet i ”kläder av skinn”, i syndafallets konsekvenser. Straffet kommer inte från Gud utan från naturen själv. Barmhärtigheten kommer från Gud. Denna dubbelhet avspeglar sig även i teknologi, naturvetenskap, sexualitet och mycket annat. ”Skinnskläderna” kan användas gott och är i sig själv inget att rädas, men när de frikopplas från Guds vilja och våra medmänniskors bästa, eller när någon för egen vinning eller utan måttfullhet använder kläderna, då står de inte längre i det godas tjänst.⁴¹ För att inkarnationens och avbildslikhetens teologiska betydelse för världen ska kunna uppfattas riktigt, måste vi enligt Nellas vara medvetna om denna dubbelhet hos skinnskläderna: Gud vänder syndafallets onda konsekvenser till något delvis gott.

3.2 Sallie McFagues inkarnationsteologi

Sallie McFague (född 1933) är professor i teologi vid The Divinity School, Vanderbilt University, Nashville, Tennessee. Hon är feministteolog och ett av de stora namnen inom ekoteologin.

En av huvudtankarna i McFagues *The Body of God: An Ecological Theology* gäller inkarnationen. Den sträcker sig bortom Jesus från Nasaret, menar hon. Gud inkarneras i världen på ett sätt som gör världen till Guds kropp.⁴² Gud är oss närmre än vi själva, i en mycket bokstavlig mening. Detta ska inte förstås som att McFague förespråkar en panteism, åtminstone inte i ordets vanliga betydelse. Gud är inte bara inkarnerad i världen. Gud är också alltings kraft, ursprung och mål.⁴³ McFague vill relativisera inkarnationen i Jesus från Nasaret.⁴⁴ Istället ska fokus flyttas till Guds inkarnation i kosmos; den ska ”maximeras”. Det som hände med Jesus från Nasaret är ett uttryck för något som händer överallt. I Jesus hade emellertid Guds närvaro en extra intensitet, men inte på något unikt sätt. Det finns andra personer och händelser i vilka Guds inkarnation haft en liknande intensitet. Bibeln är en resurs

³⁹ Nellas 1987, s. 43ff.

⁴⁰ Ibid., s 60ff.

⁴¹ Ibid., s. 93f.

⁴² Sallie McFague *The Body of God: An Ecological Theology* 1993, s. xi. London: SCM.

⁴³ Ibid.

⁴⁴ Ibid., s. 162.

i sammanhanget att utröna Guds inkarnations intensitet, menar McFague.⁴⁵ Därmed är inte sagt att Bibeln är *källan*; den utgör varken första eller sista ord, men den är ett viktigt bidrag.

För att motivera det ganska radikala påståendet att Gud har en kropp⁴⁶ använder McFague modern fysik. Det så kallade kontinuum mellan materia och energi bygger i postmodernt tänkande på en av naturvetenskapens stora upptäckter. Detta kontinuum överbryggas den klassiska dualismen mellan materia och energi, icke-levande och levande, kropp och själ, natur och människa.⁴⁷ Detta skulle kunna ändra vårt sätt att tänka kring kroppar, hoppas McFague. I idéhistorien finns en gammal nedärvd hierarki mellan det kroppsliga och det andliga. Först då denna hierarki försvinner, först då vi börjar se oss själva som en kropp, finns det underlag för att lösa dagens ekologiska kris hävdar hon.⁴⁸ Med kontinuum, en utsuddad gräns mellan andligt och materiellt, är det då så märkligt att tala om Gud som kropp undrar McFague? Den kristna traditionen använder ju redan metaforer då Gud beskrivs. Det talas om Gud som om ”Han” hade vilja, förstånd och ande. Om vi kan använda dessa immateriella analogier och eftersom postmodern vetenskap hävdar att gränsen mellan immateriellt och materiellt inte är knivskarp kan vi också tala om Gud som kropp, slår McFague fast. Vi ska emellertid vara medvetna om att det är en modell, på samma sätt som kristendomen är *ett* försök att tala om det osägbara.⁴⁹

Om inkarnationen inte bara sker i Jesus, utan i hela kosmos, ger det en djupare dimension åt Guds medlidande.⁵⁰ Om Gud inkarnerats i alla människor så lider verkligen Gud då någon lider. Själva andan i Jesus-berättelserna leder fram till att Gud inkarneras överallt och särskilt i de utstötta och hjälplösa, menar McFague. Hon trycker på att Gud går in i förtryckta och sårbara kroppar.⁵¹ Dessutom - och här går McFague alltså steget längre än befrielse-teologin - är naturen de ”nya fattiga”.⁵² Detta innebär emellertid inte, betonar hon med emfas, att de ”gamla fattiga” (fattiga människor) har ersatts.

Vad innebär egentligen inkarnationen i Jesus för oss? Genom sitt liv är han en förebild. McFague urskiljer tre viktiga delar i Jesus gärning:

⁴⁵ Ibid.

⁴⁶ Detta har emellertid hävdats tidigare i kyrkohistorien. Tertullianus hävdade i polemik mot gnostikerna att Gud har en kropp, som dock är osynlig. Se Bengt Hägglund *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt* (3: e uppl.) 1966, s. 37. Lund: Gleerups.

⁴⁷ McFague 1993, s. 16.

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ Ibid., s. 163.

⁵⁰ Ibid., s. 176.

⁵¹ Ibid., s. 164.

⁵² Ibid., s. 165.

- 1) *Dekonstruktiv fas* som innefattar liknelseberättande. Här motarbetas förtryckande dualistiska strukturer.
- 2) *Rekonstruktiv fas* vilken innebär helande. Jesus undergärningar fördjupar liknelserna och vittnar om att kroppslig hälsa är viktigt i evangelierna.
- 3) *Prospektiv fas* vilken utgörs av Jesus måltidsgemenskap med syndare. Detta är ett eskatologiskt motiv som indikerar att alla är bjudna till livets festmåltid, inte bara alla människor utan hela skapelsen.⁵³

Till skillnad från Nellas, menar McFague baserat på ovanstående att den kristna tron inte är förenlig med evolution.⁵⁴ Tvärtom är det ju det svaga, förtryckta, lidande och döende som vi ska värna om och försöka hela. McFague talar om två sorters kristen solidaritet. Den första är den aktiva som i Jesus fotspår gör motstånd mot det onda genom propaganda (liknelser), helande och samvaro. Den andra är den passiva. Denna form av solidaritet innebär ett medlidande med de drabbade. Det är inte det primära kristna svaret, men ett ofrånkomligt andrahandsalternativ.⁵⁵

Att kosmos är i behov av någon slags upprättelse torde vid det här laget stå klart, men hur förhåller sig egentligen skapelse, inkarnation och frälsning till varandra?

Till att börja med vill McFague att "redemption should be enlarged to salvation".⁵⁶ Försoning (redemption) är ett slags återköp eller offer för en skuld, men frälsning (salvation) innefattar enligt McFague ett helande och återupprättande av skapelsen. McFague vänder sig mot modellen att se Jesus död som ett ställföreträdande lidande för världens synder och föreslår istället modellen med Gud som kropp, som lever och lider med våra kroppar. Om den tidigare frälsningshistoriska tanken såg sin början i skapelsen, mittpunkt i inkarnationen och sitt slut i eskatologin blir McFagues modell annorlunda. Istället för historisk är den geografisk. Skapelsen är platsen för frälsning och frälsning är riktningen för skapelsen.⁵⁷ Detta är inte en evolution, utan tvärtom en rörelse som går baklänges. Allt började i skapelsen, med kosmos erfarenhet av frihet och helande, och frälsningen är rörelsen tillbaka dithän. McFague talar hellre om människans synd än om personifierade onda makter. Vi står som ansvariga för det onda. Men på frågan om vad som orsakar frälsningen eller vad frälsning

⁵³ Ibid., s. 168f.

⁵⁴ Ibid., s. 173.

⁵⁵ Ibid., s. 178.

⁵⁶ Ibid., s. 168.

⁵⁷ Ibid., s. 180.

innebär svarar hon betydligt mera vagt. Frälsningen består på något sätt av ”the liberating, healing, inclusive love of God” och innebär hälsa och välmående för skapelsens alla delar.⁵⁸

Inkarnationens roll i denna frälsning är inte heller självklar. Om begreppet inkarnation används i McFagues vida bemärkelse så går den att formulera så att inkarnationen är en nödvändig förutsättning för frälsning, men att inkarnationens betydelse inte inskränks till frälsning. Det som ska frälsas till frihet och kärlek är ju den kropp i vilken Gud inkarnerats, nämligen kosmos. Samtidigt innebär inkarnationen en konkret Guds närvaro i hela skapelsen och en gemenskap i det att alla är en del av samma kropp. Inkarnationen är alltså en nödvändig förutsättning för frälsning, men den syftar inte endast till frälsningen.

Om inkarnationen i Jesus Kristus avses är svaret annorlunda. Personen Jesus från Nasaret spelar inte någon central roll i frälsningen. Frälsningen är inte liksom i anselmsk försoningslära exklusivt knuten till vare sig Jesus från Nasaret eller korset. Däremot talar McFague om att Kristus efter uppståndelsen frigjordes från Jesus från Nasarets kropp och antog den kosmiske Kristus kropp.⁵⁹ Här återkommer McFagues tanke på universum som Guds kropp, fast nu i lite mer specifikt kristen form. Uttryckt i ett kristet paradigm får alltså inkarnationen i Jesus betydelse först efter uppståndelsen i det att Jesus kropp övergavs till förmån för den kosmiske Kristus kropp.

3.3 Jon Sobrinos inkarnationsteologi

Jon Sobrino är född 1938 i Spanien och flyttade 1957 till El Salvador. Då han där upplevde att kyrkan i hög grad gav legitimitet åt makthavarnas förtryck av de fattiga, började han alltmer arbeta för social rättvisa. Sobrino skrev *Christology at the Crossroads* 1976 och året därpå inträffade mordet på jesuiten Rutilio Grande. Tre år senare mördades ärkebiskop Oscar Romero och under de två år som följde Romeros död, dödades över 20 000 människor i inbördeskriget.⁶⁰ Under denna period är Sobrino, som själv är jesuit, verksam vid Universidad Centroamericana Jose Simeon Canas i San Salvador, där han ännu är professor. Den sociala kontext i vilken Sobrino lever kännetecknas alltså av djup orättvisa. Teologin kan inte bara ignorera detta, den måste utgå från dessa människors situation, menar han.⁶¹ Detta har gjort honom kontroversiell i katolska kyrkan. Bland andra har kardinal Joseph Ratzinger anklagat Sobrinos teologi för att vara ett uttryck för marxistisk hermeneutik.⁶² Befrielsesteologin i stort

⁵⁸ Ibid., s. 181.

⁵⁹ Ibid., s. 179.

⁶⁰ Veronica Melander ”Jesus i Latinamerika: En presentation av Jon Sobrinos kristologi” 1993, s. 2f. I: *Svensk Missionstidskrift*, årg. 81, nr. 3.

⁶¹ Ibid., s. 5.

⁶² Georges de Schrijver “Christology from the underside of history: the case of Jon Sobrino” 2000, s. 493ff. I: Merrigan, Terrence och Haers, Jacques (eds.) *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Theology*. Leuven: Leuven University. Schrijver försvarar i artikeln Sobrino från Ratzingers kritik.

hävdar vikten av att teologin utgår från de fattiga människornas behov och verkar för deras befrielse. Detta framgår även av dess koncentration på särskilda bibliska motiv. I sin avhandling om latinamerikansk befrielsesteologi urskiljer Manfred Hofmann (född 1940), professor i systematisk teologi vid Lunds universitet, tre för befrielsesteologin centrala gammaltestamentliga texter:⁶³

- 1) Exodus (Israels folks uttåg från Egypten)⁶⁴
- 2) Exilen (Den babyloniska fångenskapen)⁶⁵
- 3) Profetlitteraturen (I vilken till exempel maktmissbruk ofta kritiseras).⁶⁶

Sobrino identifierar tre olika sorters kristologi, som så att säga står på maktens sida och därmed legitimerar förtryck och orättvisa.

- 1) Den *abstrakta* Kristus, som inte har någonting med vår konkreta, politiska livssituation att göra.
- 2) Den *opartiske* Kristus, som älskar alla lika mycket och därför aldrig skulle säga att någon har rätt eller fel i en konflikt.
- 3) Den *maktutövande* Kristus i vilken makten sakraliseras till förmån för rådande politiska och ekonomiska maktstrukturer.⁶⁷

Det är uppenbart att kristologi (och därmed inkarnationsteologi) måste formuleras på ett annat sätt, menar Sobrino. Vi måste börja med den historiske Jesus från Nasaret. Han blir tillgänglig för oss, inte genom gudstjänster, eller predikningar om hans ord och gärning, utan genom praxis; genom att människor i handling följer hans exempel.⁶⁸ Vad innebär egentligen uppfattningen att någon "blir tillgänglig" då han imiteras? Kanske menar Sobrino att vi förstår Jesus först då vi i hans efterföljd handlar som han. Denna betoning på praxis är viktig inom befrielsesteologin: ett liv i Kristus efterföljd handlar om politisk handling och om att identifiera sig med de fattiga.⁶⁹

⁶³ För följande tre punkter, se: Manfred Hofmann *Identifikation mit dem Anderen: Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung* 1978, s. 148f. Stockholm: Verbum-Håkan Ohlssons.

⁶⁴ 2 Mos. 6ff.

⁶⁵ Se till exempel 2 Kon. 25 och Klagovisorna.

⁶⁶ Se till exempel profeten Amos bok.

⁶⁷ Jon Sobrino S.J. *Christology at the Crossroads: A Latin American View* (övers. Drury, John) 1978, s. xvi. Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1976).

⁶⁸ *Ibid.*, s. xiii

⁶⁹ Hofmann 1978, s. 82.

Kristologins mål och därmed även målet med Jesus efterföljelse är upprättandet av Guds rike.⁷⁰ Detta är en nyckelterm i Sobrinos kristologi. För Sobrino rymms hela poängen med inkarnationen i Kristus som befriare och Guds rikets förmedlare.⁷¹ Gudsriket är intimt sammankopplat med Jesus person. Vi förstår Jesus genom Gudsriket och vice versa.⁷² Gudsriket är för Sobrino i första hand något immanent, som är delvis för handen redan i Jesus verksamhet.⁷³ Det är Guds oavkortade vilja med denna världen och främst med de fattiga. Det finns här, liksom i hela Sobrinos teologi ett företräde för de fattiga. Han menar att denna princip om de fattigas företräde också finns hos Jesus och att kristologin därför måste ha de fattiga som locus. Sobrino gör även en stor poäng av att Gud inte bara blev människa, utan att han inkarnerades som fattig och inte i vilken kropp som helst utan i en svag och bräcklig kropp.⁷⁴

Om nu detta spelar en avgörande roll för Sobrino är det en smula problematiskt att Jesus var en intelligent och ganska lärd jude. Det är inte rättvisande att ge honom en plats i samhällets bottenkikt. Det fanns många döva, blinda, halta, lama och på annat sätt funktionshindrade människor i dåtidens Palestina. Jesus tillhörde inte dem. Dessutom var han man i ett mansdominerat samhälle.

Det är bland annat hans fokus på de fattiga som leder Sobrino till att kritisera Kalcedons kristologi. Kyrkomötet år 451 i Kalcedon slog bland annat fast att Jesus Kristus är sann Gud och sann människa, av samma väsen som Fadern. Han är född av Fadern före all tid och av jungfru Maria gudaföderskan, i tiden. Han är uppenbarad i en gudomlig och en mänsklig natur, ouplösligt förenade utan sammanblandning.⁷⁵ Sobrino förkastar inte dess innehåll,

⁷⁰ Jon Sobrino *Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God* 1993, s. 440. I: Ellacuria S.J., Ignacio och Sobrino S.J., Jon (eds.) *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1990).

⁷¹ Ibid., s. 460.

⁷² Ibid., s. 441.

⁷³ Sobrino 1978, s. 42ff.

⁷⁴ Jon Sobrino *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness* (övers. Barr, Robert R) 1989, s. 167. Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1985).

⁷⁵ Kalcedons "Definitio Fidei" från 22 oktober år 451. I: Robert V. Sellers *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey* 1953, s. 131. London: S. P. C. K.:

9Epo/menoi toi/nun toi=s a(gi/ois patra/sin e3na kai\ to\n au)to\n o9mologeian ui(o\n to\n ku/rion h9mw=n I)hsou=n Xristo\n sumfw/nws alpantes e)kdida/skomen, te/leion to\n au)to\n e)n geo/thti kai\ te/leion to\n au)to\n e)n a)nqrwpo/thti, geo\n a)lhqw=s kai\ alnqrwpon a)lhqw=s to\n au)to\n e)k yuxh=s logikh=s kai\ sw/matos, o9moou/sion tw=? patri\ kata\ th\n geo/thta kai\ o9moou/sion h9mi=n to\n au)to\n kata\ th\n a)nqrwpo/thta, kata\ pa/nta o3moion h9mi=n xwri\s a9marti/as, pro\ ai)w/nwn me\n e)k tou= patro\s gennhqe/nta kata\ th\n geo/thta, e)p' e)sxatwn de\ tw=n h9merw=n to\n au)to\n di' h9ma=s kai\ dia\ th\n h9mete/ran swthri/an e)k Mari/as th=s parqe/nou th=s qeoto/kou kata\ th\n a)nqrwpo/thta, e3na kai\ to\n au)to\n Xristo\n ui9o\n ku/rion monogenh=, e)n du/o fu/sesin

tvärtom menar han att Kalcedons dogmer är nödvändiga för en adekvat kristologi. Däremot kan inte Kalcedon vara utgångspunkten för teologisk reflektion.⁷⁶ Formuleringarna brister i konkretitet; begrepp som Gud och människa används som om vi visste vad de innebär. Det är en brist i historicitet, inkarnationens mysterium beskrivs med termer som natur och person, men historiebegreppet saknas. Resultatet blir att Kristus ”was like us, but not really one of us”.⁷⁷ Sobrinos reflektion över Kristus tar således inte sin början i Kalcedonformuleringarna, däremot menar han att det är högst lämpligt att reflektionen får mynna ut i en lovprisande bekräftelse av formeln. Historien visar nämligen att då det gudomliga reduceras till förmån för det mänskliga, så töms det gudomliga mysteriet på innehåll och då det mänskliga upphöjs till gudomligt blir resultatet verklighetsfrämmande.⁷⁸ Kalcedons ”sann Gud och sann människa” behövs således, men först när den historiske Jesus får leda fram till en dylik lovprisning är dessa uttalanden om Kristus meningsfulla.⁷⁹

Sobrino hävdar därmed att inkarnationen aldrig kan vara utgångspunkten för teologisk reflektion kring Jesus.⁸⁰ Både logiskt och kronologiskt följer inkarnationen efter evangeliernas verklighet. Det är ju utifrån berättelserna om Jesus Kristus som läran om inkarnationen sakta mejslats fram. Därför är den istället kulmen av reflektionen. Sobrino ser inkarnationen som en ”useful model”,⁸¹ men den är inte radikal nog.⁸² Det extraordinära med kristendomen kommer

a)sugxu/tws a)tre/ptws a)diaire/tws a)xwri/stws gnwrizo/menon, ou)damou= th=s tw=n fu/sewn diafora=s a)nh?rhme/nhs dia\ th\n e3nwsin, sw?zome/nhs de\ ma=llon th=s i)dio/thtos e9kate/ras fu/sews kai\ ei)s e2n pro/swpon kai\ mi/an u9po/stasin suntrexou/shs, ou)k ei)s du/o pro/swpa merizo/menon h1 diairou/menon, a)ll’ e3na kai\ to\n au)to\n ui9o\n kai\ monogenh= qeo\n lo/gon ku/rion I)hsou=n Xristo/n, kaqa/per alnwqen oi9 profh=tai peri\ au)tou= kai\ au)to\s h9ma=s I)hsou=s Xristo\s e)cepai/deusen kai\ to\ tw=n pate/rwn h9mi=n parade/dwke su/mbolon.

Översättning (Sellers 1953, s. 210f.):

“Following, then, the holy Fathers, we all with one voice teach that it should be confessed that our Lord Jesus Christ is one and the same Son, the Same perfect in Godhead, the Same perfect in manhood, truly God and truly man, the Same [consisting] of a rational soul and a body; *homoousios* with the Father as to his Godhead, and the Same *homoousios* with us as to his manhood; in all things like unto us, sin only excepted; begotten of the Father before ages as to his Godhead, and in the last days, the Same, for us and for our salvation, of Mary the Virgin *Theotokos* as to his manhood;

One and the same Christ, Son, Lord, Only-begotten, made known in two natures [which exist] without confusion, without change, without division, without separation; the difference of the natures having been in no wise taken away by reason of the union, but rather the properties of each being preserved, and [both] concurring into one Person (*prosopon*) and one *hypostasis* - not parted or divided into two Persons (*prosopa*), but one and the same Son and Only-begotten, the divine Logos, the Lord Jesus Christ; even as the prophets from of old [have spoken] concerning him, and as the Lord Jesus Christ himself has taught us, and as the Symbol of the Fathers has delivered to us.”.

⁷⁶ Sobrino 1978, s. 5.

⁷⁷ Ibid., s. 331.

⁷⁸ Sobrino 1993, s. 457.

⁷⁹ Sobrino 1978, s. 334.

⁸⁰ Ibid., s. 268.

⁸¹ Ibid.

⁸² Ibid., s. 201.

inte fram på ett tydligt sätt i inkarnationen. I den mån inkarnationen har någon betydelse, måste det främst vara en betydelse här och nu, menar Sobrino. Det finns en fara att inkarnationen verkar sövande, om den inte får implikationer för praxis. Den bevarar befintliga maktstrukturer istället för att bryta dem. Sobrino menar i anslutning till detta att inkarnationen inte får ses som något absolut. Detta mycket pragmatiska resonemang inbegriper synen på Kristus överhuvudtaget.⁸³ Hans motivering bygger helt och hållet på de konsekvenser som han ser då den Inkarnerade ses såsom absolut. Om den enskilde kristne i Kristus möter ett *Du* som är "the ultimate and correct correlative"⁸⁴ för sitt *Jag*, finns det ingen anledning att söka sig utanför detta, menar Sobrino. Kristus tillfredställer alla behov, varför en kamp för förändrade villkor avtar. Och om den absoluta verkligheten kom in i historien genom inkarnationen, så finns det ingen anledning för kristna att besvära sig med den kontingenta historien. Möjligen bör detta påstående i *Christology at the Crossroads* ses i ljuset av en distinktion som Sobrino gör i *The True Church and the Poor*. Han skiljer där mellan kristologisk koncentration och kristologisk reduktion.⁸⁵ Det senare innebär att Guds inkarnation i Logos ses som ett uttryck för Guds slutgiltiga vilja med denna världen. Om Kristus vore frälsningshistoriens final skulle Anden bli överflödig. Likaså skulle Gudsriket som realiserandet av Faderns vilja mista sin betydelse, menar Sobrino. En kristologisk koncentration innebär att Kristus ställs i centrum som uttolkare av Gudsrikets innehåll. Sobrino försöker alltså inte främst tona ner kristologin. Huvudärendet är att förhindra kristologin från att "tränga undan" gudsrikestanken.

Om vi förstår inkarnationen på rätt sätt, så är den befriande, menar Sobrino. Vi bör se den, och de övriga kristologiska dogmerna, inte som blott avslöjande vad vi inte tidigare visste, utan som ett uppenbarande av en förtryckt sanning. I dogmen att den sanne Guden blev sann människa utan att upphöra att vara Gud transcenderas vår egen självcentrerade förståelse av gudomligt och mänskligt. Vi människor har en medfödd benägenhet att undvika och förtrycka sanningen, men i inkarnationen har sanningen om Gud och människa blivit uppenbar. Det finns således inbyggt i inkarnationen en befriande aspekt.⁸⁶

Avslutningsvis ska det sägas något om förhållandet mellan inkarnationen och korset. Traditionellt är det långfredagen och inte jul, eller påskafton som är den stora högtiden i

⁸³ Ibid., s. xvii.

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Jon Sobrino *The True Church and the Poor* (övers. O'Connell, Matthew J) 1985, s. 41. London : SCM Press (1:a uppl. 1981).

⁸⁶ Sobrino 1993, s. 457.

Latinamerika. Korset spelar en central roll.⁸⁷ Inkarnationen är, enligt Sobrino, inte orsakad av syndafallet, utan Guds beslut att inkarneras är primärt. Följden av att Gud inkarneras i en värld av synd och orättvisor är Kristus död på korset.⁸⁸ Inkarnationen ingick alltså i Guds ”plan”. Korset säger inte bara något om Guds kärlek utan det talar om mötet i historien mellan Gud och en syndande mänsklighet som motarbetar Gud. Att uteslutande se korset som ett kärleksbevis från Gud är alltså a-historiskt, hävdar Sobrino. Det var ju inte bara så att Kristus dog för att befria folket från dess synder, utan han dog även som ett direkt resultat av dess synder. På denna punkt kritiserar Sobrino Anselms försoningslära och menar att den är just a-historisk.⁸⁹ Den ser ju nämligen Jesus död på korset som Guds nödvändiga reaktion på syndafallet och inte som ett resultat av folkets felaktiga historiska agerande omkring år 30 v.t.

3.4 Douglas John Halls inkarnationsteologi

Douglas John Hall (född 1928) är professor emeritus i Christian Theology vid McGill University i Montreal. Han är ett centralt namn inom nordamerikansk teologi, om än inte så välkänd i Sverige. Till denna redogörelse använder jag bland annat en del i ett stort trebandsverk, i vilken han skriver kontextuell teologi för sin egen kontext; för de två nordligaste nationerna i Nordamerika: USA och Kanada.⁹⁰

Hall låter inkarnationen vara ett centrum i sin teologiska tankevärld. Han gör emellertid ingen åtskillnad mellan kristologi och soteriologi - det är en artificiell åtskillnad - läran om Kristus och läran om frälsningen kan inte skiljas åt.⁹¹ Genom kristendomens historia har denna uppdelning haft allvarliga konsekvenser, hävdar Hall utan att närmare gå in på vilka dessa konsekvenser är. Kristologin och soteriologin är att betrakta som två olika dimensioner av samma kristna trossats. Dessa två dimensioner svarar på de två frågorna: ”Vem är Kristus?” och ”Vad har Kristus gjort?”. Alla försök att skilja en människa och hennes verk åt är dömda att misslyckas. Hall jämför med författare till biografier och menar att de som gör försöket att skilja på liv och verk misslyckas i mycket stor utsträckning med sina biografier.

Likaså ser Hall soteriologin som en nödvändig ingrediens för kristologin, vilken i annat fall förfaller till metafysiska spekulationer.⁹² En ontologisk analys av Kristus två naturer och deras inbördes förhållande är irrelevant om den inte får betydelse *pro nobis*, det vill säga om inte frälsningsdimensionen inkluderas. Faktumet att Hall kopplar samman kristologi och frälsning

⁸⁷ Sobrino 1978, s. 180.

⁸⁸ Ibid., s. 202.

⁸⁹ Ibid., s. 192f. och s. 202.

⁹⁰ Douglas John Hall *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context* 1996. Minneapolis: Fortress (1:a uppl. 1993).

⁹¹ Ibid., s. 367.

⁹² Ibid., s. 498.

innebär emellertid inte att han likt Anselm låter så att säga inkarnationen uppslukas av frälsning. Gud blev inte människa uteslutande för att frälsa världen: "[...] we must cease once and for all treating the incarnation as deus ex machina, the 'Way Out' [...]"⁹³ Inkarnationen har nämligen åtminstone en tvåfaldig betydelse för antropologin. Inkarnationen är en del av en frälsnings- och en skapelseprocess. Jesus människoblivande och Jesus lidande syftade till att människan - inte såsom hos Athanasius (296-373) skulle bli Gud, utan - skulle bli sann människa.⁹⁴

Den inkarnatoriska tanken är en nödvändighet för att kristendomens väsen ska bestå, slår Hall fast. Han identifierar därefter två anti-inkarnatoriska fenomen i Nordamerikas kristenhet: fundamentalism och liberalteologi.⁹⁵

Inom den fundamentalistiska kristologin i Nordamerika låter man inte Jesus vara riktigt mänsklig. Man använder sig av bekännelseformler såsom: "Jesus är Gud." Dyliga formuleringar har för länge sedan av kyrkan avfärdats som monofysitism eller doketism påpekar Hall. Detta fundamentalismens fränkännande av Jesus mänsklighet framhåller även ekoteologen Anne Primavesi.⁹⁶ Hon ser det som ett allvarligt hot mot inkarnationsteologin.

Inom liberalteologins kristologi får förvisso Jesus mänsklighet en framskjuten plats. Dessvärre framställs Jesus som den ultimate moralläraren och den i alla avseenden perfekta och ideala människan. Resultatet blir enligt Hall en slags omänsklig supermänniska. Denna tendens att förtrycka Jesus mänsklighet är inte blott ett nutidsfenomen. Redan i Kalcedons kristologi ser Hall denna tendens. Av principiella skäl, för att kunna göra rättvisa av Logos inträde i historien, talade man om Jesus mänsklighet.⁹⁷ Det är i själva verket snarare fråga om en Gud i människogestalt (*eīnsarkosis*, påpekar Hall och hänvisar till Harnack⁹⁸) än inkarnation. Mot denna tendens i kyrkans historia vänder sig alltså Hall. Han betonar gång på gång vikten av att Jesus mänsklighet inte bara försanthålls utan också av kyrkan beskrivs på ett trovärdigt sätt.⁹⁹ Om inte kyrkan i realiteten förstår att Jesus är *sann* människa går den inkarnatoriska aspekten förlorad. Därmed går hela vår mänsklighets egenart förlorad hävdar Hall.¹⁰⁰ Kroppsligheten hos det gudomliga är en del av det som gör oss till dem vi är.

⁹³ Ibid., s. 337.

⁹⁴ Ibid., s. 337f.

⁹⁵ Ibid., s. 452.

⁹⁶ Anne Primavesi *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity* 1991, s. 124. Wellwood: Burns & Oates.

⁹⁷ Hall 1996, s. 448.

⁹⁸ Se till exempel Adolf Harnack *Dogmengeschichte* bd. III (4: e uppl.) 1905, s. 186. Tübingen: Mohr (1: a uppl. 1889). Den tyske teologen Adolf Harnack (1851-1930) använder här uttrycket *λογος εīnsarkος*. Se också Hall 1996, s. 448.

⁹⁹ Hall 1996, s. 536.

¹⁰⁰ Ibid., s. 463.

Sista kapitlet i *Professing the Faith* heter ”Emmanuel” och kan förstås som en utläggning av vad inkarnationen betyder för oss (i detta fall nordamerikaner) idag.¹⁰¹ Hall upplever att ”Emmanuel” (namnet betyder Gud med oss) är ett av de minst använda kristologiska namnen i Bibeln. Samtidigt anser han att det lyfter fram inkarnationen på ett tydligt sätt. Som vi ska se är det också en ypperlig sammanfattning av Halls kristologi.

Vi måste kommunicera inkarnationens mysterium på ett sätt som människor kan tillägna sig idag. Det ontologiska språkbruk som kristologin präglats av sedan 400-talets kristologiska strider är varken bibliskt eller möjligt att tillägna sig idag. Att behålla det är därför varken exegetiskt eller apologetiskt försvarbart, hävdar Hall.¹⁰² Det är inte i sitt inre väsen, utan i sitt handlande som Gud gör sig känd. Kritiken av ontologin kan ske utifrån olika horisonter. Halls kritik utgår från att han menar att Gud i Bibeln möter i *relationalitet* (gentemot människan) och i *handling*, inte i vara. Även ortodox teologi kritiserar talet om Guds vara och Guds väsens beskaffenhet därigenom att Guds *ousi&a* är bortom all ontologi. Gud ”är” endast i fråga om *eone&rgeia*.¹⁰³ Det är bara Guds *eone&rgeia* som ryms i ontologin. Från postmodern horisont kritiserar man också ontologin. Dels är begreppet ”vara” problematiskt i en värld där allt ständigt förändras, dels är det en begränsning av den Obegränsade. Den franske filosofen och teologen Jean-Luc Marion (född 1948) talar om Gud bortom varat.¹⁰⁴ Han ser ontologin som just en begränsning av Gud. Precis som Hall lyfter han istället fram relationaliteten. ”Gud [är] kärlek” hävdar Marion utifrån 1 Joh. 4: 8, men med ”är” inom hakparantes, eftersom Gud saknar vara.¹⁰⁵ Marion föreslår rentav möjligheten att tala om ~~Gud~~ istället för Gud. Syftet är att medvetandegöra att Gud inte ryms i våra begrepp, inte att vi måste göra oss av med begreppen. Av skäl som alltså liknar, men inte är identiska med ortodox teologi och Marions postmoderna teologi frångår Hall ontologin.

Utifrån den tyska teologen Dorothee Sölles (1929-2003) arbete¹⁰⁶ väljer han metaforen representation eller ställföreträdande (Sölle använder tyskans *Stellvertretung* och Hall använder engelskans *representation*) för att beteckna Jesus förhållande till gudomligt och mänskligt.¹⁰⁷ På många plan i samhället idag förekommer det representation. En advokat representerar sin klient i rätten, en förälder representerar sitt barn inför rektorn, i styrelse och kommittéer representerar ledamöterna ofta en större grupp. I egenskap av att vara kvalificerad

¹⁰¹ Ibid., s. 497-548.

¹⁰² Ibid., s. 519.

¹⁰³ Se Palamas 1983. Se även Lossky 1997, s. 62ff.

¹⁰⁴ Jean-Luc Marion *God Without Being* (övers. Carlson, Thomas A.) 1991. Chicago och London: The University of Chicago (1:a uppl. 1982).

¹⁰⁵ Ibid., s. 47.

¹⁰⁶ Dorothee Sölle *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (3:e uppl.) 1966, s. 21ff. Berlin: Kreuz.

¹⁰⁷ Hall 1996, s. 506ff.

inom det aktuella området för man någons talan och agerar i dess ställe. Representationen är ofta tvåfaldig. En socialdemokrat representerar sitt parti i riksdagen och i partiet representerar hon riksdagen och dess beslut. Representation ska emellertid inte förväxlas med ersättande (*substitution*) där en minister blir utbytt mot en annan på grund av ekonomiska tvivelaktigheter, eller en ishockeyspelare ersätter en annan som inte spelar bra nog. I de senare fallen representerar de inga andra än sig själva. De helt enkelt ersätter någon annan.

Detta representationsfenomen går alltså att applicera på kristologi, anser Hall. Jesus är med oss människor så oreserverat att han representerar oss inför Gud och han är med Gud så helt och fullt att han representerar Gud inför oss. Detta språkbruk kan på ett bibliskt mer korrekt, och för oss mer begripligt, sätt uttrycka tvånatursläran.¹⁰⁸ Jesus är inte Gud, men han är inte heller underordnad Gud. Båda dessa satser uttrycker ju ett ontologiskt tänkande. För att Gud ska vara relevant för människor räcker det inte med att han *är* människa. Han måste vara *med* människan (Emmanuel), delaktig, representerande vår mänsklighet. Det är precis vad som sker i inkarnationen, menar Hall. Detta blir emellertid dolt i Kalcedons ontologiska kristologiska språk. Härigenom blir det också tydligt att distinktionen mellan kristologi och soteriologi är omöjlig, hävdar Hall. Vi kan inte tala om Jesus som representerande utan att även tala om försoningsverket i vilket han representerar. Vidare lyfts kristologin och soteriologin ur en isolering av *Jesus allena*. Nu framhävs istället den relationella karaktär i vilken vi är delaktiga såsom representerade. Liksom antytts redan tidigare betonar Hall trons inkarnatoriska karaktär. En spiritualiserande religion leder till en fragmentisering av såväl sanning som gemenskap.¹⁰⁹ Denna inkarnatoriska aspekt finns också i kyrkan (the community of discipleship) som är en exponering av den uppståndne Kristus, för världen. Den förutan leder varken bön eller bibelläsning fram till Jesus Kristus.¹¹⁰ Både denna representationstanke och den inkarnatoriska aspekten finns alltså i de troendes gemenskap. Genom att låta tron vara inkarnatorisk så kan himlen tjäna jorden, evigheten tjäna tiden och hoppet om framtiden tjäna historien.

I inkarnationen är Gud *med oss*. Människans uppgift är att vara *med* skapelsen. Hall kritiserar den i ontologiska kategorier uttryckta uppfattningen att människan är *ovanför* skapelsen, eller *i* skapelsen.¹¹¹ Då Hall karaktäriserar människans roll med skapelsen använder han sig av begreppet förvaltare. Detta spelar en viktig roll i hans syn på skapelsen. Grunden för förvaltarstanken är inkarnationen: Jesus är den sanne förvaltaren.¹¹² Människans uppgift är att med Jesus som förebild vara förvaltare *med* skapelsen. Detta

¹⁰⁸ Ibid., s. 514.

¹⁰⁹ Ibid., s. 487.

¹¹⁰ Ibid., s. 493.

¹¹¹ Douglas John Hall *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age* 1990, s. 191-214. New York: Friendship (1:a uppl. 1982).

¹¹² Ibid., s. 210f.

innebär ett slags herravälde, anser Hall, dock som skapelsens väktare och tjänare, inte envåldshärskare.¹¹³ Förvaltaren står ju i förbindelse med både skapelsen, som hon eller han ska förvalta och skapelsens Herre åt vilken hon eller han förvaltar.

Vi har nu sett hur Emmanuelnamnet - Gud med oss - både understryker och sammanfattar bärande drag i Halls inkarnationsteologi: det intensiva betonandet av den kroppsliga, inkarnatoriska dimensionen, begreppet representation, och förvaltarskapstanken.

Djupt förbunden med Emmanuel är hos Hall kenosistanken.¹¹⁴ Den är en kristologisk höjdpunkt. Hall ser inkarnationen som en stor rörelse i vilken Gud förflyttar sig mot det skapade. Den här rörelsen är inte unik för Nya testamentet utan Gud har gång på gång i historien närmat sig Israels folk. Riktigt hur Hall föreställer sig Guds kroppstagande före Nya testamentet framgår inte. Kanske rör det sig om närvaro i profeter och andra förmedlare av Guds vilja. Kanske sker det genom att vara orsaken till en mängd yttre fysiska nådestecken såsom sändande manna från himmelen under ökenvandringen och daggen i Gideons ullstycke.¹¹⁵ Den amerikanske teologen Robert W. Jenson ger uttryck för en liknande - om än mer pregnant formulerad och möjligen mer långtgående - uppfattning:

It is the biblical Son who is his own presupposition in God's eternity; we cannot retreat from that insight. But in the full narrative of Scripture, we see how the Son indeed precedes his human birth without being simply unincarnate: the Son appears as a narrative pattern of Israel's created human story before he can appear as an individual Israelite within that story [...] What in eternity precedes the Son's birth to Mary is not an unincarnate *state* of the Son, but a pattern of movement within the event of the Incarnation, the movement to incarnation, as itself a pattern of God's triune life.¹¹⁶

Formulerad på detta vis har Jensons position likheter också med McFagues inkarnationsteologi: inkarnationen äger rum även utanför Jesus från Nasaret.

Hall anser att den inkarnatoriska rörelsen når sin klimax och sin fullbordan i inkarnationen i Jesus Kristus. Här identifierar sig Gud villkorslöst och förbehållslöst med människan.

¹¹³ Douglas John Hall *Imaging God: Dominion as Stewardship* 1986, s. 185f. New York: Friendship.

¹¹⁴ Uttrycket är hämtat från grekiskans *kenōw* som betyder tömma, eller utblotta. Det anspelar på den så kallade Kristushymnen i Filipperbrevet 2: 5-10 i vilken ordet används (översätts här med *avstod från allt*):

”Låt det sinnelag råda hos er som också fanns hos Kristus Jesus. Han ägde Guds gestalt men vakade inte över sin jämlikhet med Gud utan avstod från allt och antog en tjänares gestalt då han blev som en av oss. När han till det yttre hade blivit människa gjorde han sig ödmjuk och var lydig ända till döden, döden på ett kors. Därför har Gud upphöjt honom över allt annat och gett honom det namn som står över alla andra namn, för att alla knän skall böjas för Jesu namn, i himlen, på jorden och under jorden, och alla tungor bekänna att Jesus Kristus är herre, Gud fadern till ära.”

¹¹⁵ Se 2 Mos. 16: 4ff. och Dom. 6: 36ff.

¹¹⁶ Robert W. Jenson *Systematic Theology, vol. 1: The Triune God* 1997, s. 141. Oxford: Oxford University.

Skaparen ingår full förening med det skapade. I denna förening måste Jesus avstå från kraft och härlighet som tillkommer honom. Han till och med låter tömma sig på gudomlighet, menar Hall.¹¹⁷ Först då, när han inte bara vet att vi är ”stoff”, inte bara förstår våra villkor, men också själv antar kött, är han *Gud med oss*. Först då och därigenom kan vi anta hela den både börda och härlighet som det innebär att vara skapad varelse.¹¹⁸

¹¹⁷ Hall 1996, s. 530.

¹¹⁸ *Ibid.*, s. 548.

4 Inkarnationsteologins konsekvenser för världen

4.1 Inledning

Fyra sinsemellan tämligen olika inkarnationsteologier, av teologer som alla publicerat sina verk under 1900-talets andra hälft, har nu behandlats. Uppgiften i denna mer analytiska del är att explicit studera om och hur inkarnationsteologin får konsekvenser för a) den marginaliserade människan i världen och b) skapelsen eller, för att tala med Bo Brander boktitel, den ekologiska väven.¹¹⁹

Om det kan påvisas att en teologs inkarnationslära inte ger något bidrag i kampen för de förtryckta, eller inte ger något stöd för miljöengagemang, är det då något som inkarnationsläran kan så att säga ställas till svars för? Kan man kräva av en trossats som inkarnationen något annat än att den ska vara bibliskt förankrad? Är det inte en uppgift inom etikens område att stå upp för rättvisa och miljöengagemang? Jag tror inte att det är riktigt så enkelt. I kapitel fem kommer jag att diskutera vilka krav man kan ställa på en inkarnationsteologi och ge antydningar till hur jag menar att den kan formuleras. Nu är det tillräckligt att utifrån en artikel i tidskriften *The Journal of Modern History* illustrera den ofrånkomliga kopplingen mellan politik och teologi. Den aktuella artikeln är skriven av Werner G. Jeanrond (född 1955) professor i systematisk teologi vid Lunds universitet, och är hämtad från temanumret "Resistance against the Third Reich."¹²⁰ Jeanrond diskuterar hur det kan komma sig att kyrkornas motstånd mot Hitlerregimen var så marginellt och dåligt teologiskt förankrat. Han identifierar problemet som just ett problem som rör teologins förhållande till "världen".

Den mycket inflytelserike protestantiske teologen Karl Barth (1886-1968) var kritisk mot allt samspel mellan politik och religion. Hans teologiska metod omöjliggör all form av politisk teologi, menar Jeanrond: "Barth's eagerness to bring God back to the forefront of theological reflection made him remove the world from his constructive theological program."¹²¹ Barth är känd för sitt stöd för bekännelsekyrkan och sitt arbete mot den nationalsocialistiska regimen. Bland annat därför är Jeanronds tolkning av Barths metod lite kontroversiell.

¹¹⁹ Bo Brander *Människan och den ekologiska väven: Om människan som mikrokosmos och som skapelsens förvaltare* 2002. Skellefteå: Artos. För en kort presentation av Bo Brander, se nedan i detta kapitel.

¹²⁰ Werner G. Jeanrond "From Resistance to Liberation Theology: German Theologians and the Non/Resistance to the National Socialist Regime" 1992. I: *The Journal of Modern History*, s. 187-203, vol. 64, Supplement, December. Chicago: The University of Chicago.

¹²¹ *Ibid.*, s. 188.

Man har rentav velat läsa Barth som en politisk teolog.¹²² Klart är emellertid att han var mycket kritisk till en förening mellan politik och religion. Hans kristendomsförståelse var alltför spiritualiserad för att kunna ge en plattform för ett större samlat motstånd mot nazismen, hävdar Jeanrond.

Den romersk-katolska kyrkans kristendomsförståelse var å andra sidan alltför institutionell.¹²³ År 1933 slöt man dessutom *Reichskonkordat* som gjorde Rom till Hitlers första rättsliga bundsförvant. Detta hämmade möjligheterna till motstånd avsevärt.

När bekännelsekyrkan grundades år 1934 var det, menar Jeanrond, för sent för att övertyga merparten av protestanterna om att de *inte* skulle stödja den givna överheten.¹²⁴ Det motsatta - att man ska underordna sig överheten - hade ju länge undervisats. Exemplet torde visa att teologi inte utövas i ett vakuum. Även en teologi som skarpt skiljer mellan tro och politik får konsekvenser för samhället och därmed för politiken. Därmed är inte sagt att alla teologer borde ägna sig åt befrielse-teologi, men det är viktigt att klargöra dessa konsekvenser och detta samband. Vi kan inte fortsätta att göra teologi som om Auschwitz inte ägt rum, hävdar Jeanrond och instämmer därmed med bland andra en av förgrundsgestalterna inom den politiska teologin, Johann B. Metz (född 1928).¹²⁵ Kristen teologi måste leda till en praxis, som arbetet för en värld med mer rättvisa och jämlikhet, mer kärlek och självuppoffring, mindre förtryck och fattigdom. Den kristna traditionen har alltför mycket betonat ortodoxi (rätt lära) framför ortopraxis (rätt handlande), anser Jeanrond.¹²⁶

Bo Brander (född 1951) lektor i systematisk teologi vid Lunds universitet, finner att ett av de stora problemen med den västerländska kyrkans svar på miljöproblemen är att den har varit

¹²² För en lite utförligare diskussion se Jeanrond 1992, s. 188f. Han hänvisar där till nedan nämnda Jüngel och Marquardt. Se även Ebehard Jüngel *Barth-Studien* 1982, s. 126. Zürich och Gütersloh: Benziger och Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.:

”Barths Theologie hatte immer eine starke politische Komponente, war aber seit dem ersten ‘Römerbrief’ niemals mehr die Funktion eines übergeordneten politischen Grundsatzes. Kurz und knapp formuliert: Das Politische ist für Barth zwar Prädikat der Theologie, die Theologie aber niemals Prädikat des Politischen.”

Se också Friedrich-Wilhelm Marquardt *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths* 1985 (3: e uppl.). München: Chr. Kaiser (1: a uppl. 1972).

¹²³ Jeanrond 1992, s. 203.

¹²⁴ *Ibid.*, s. 192.

¹²⁵ Se till exempel Johann Baptist Metz *Zur Theologie der Welt* 1968, s. 99 och 103. Mainz och München: Matthias-Grünwald och Chr. Kaiser. Här förklarar Metz vad han menar med politisk teologi:

”Ich verstehe politische Theologie einmal als kritisches Korrektiv gegenüber einer extremen Privatisierungstendenz gegenwärtiger Theologie [...]” och

”[...] die positive Aufgabe der politischen Theologie: sie sucht das Verhältnis zwischen Religion und Gesellschaft, zwischen Kirche und gesellschaftlicher Öffentlichkeit, zwischen eschatologischem Glauben und gesellschaftlicher Praxis neu zu bestimmen - nicht vorkritisch, mit der Absicht auf eine neue Identifizierung beider Wirklichkeiten, sondern nachkritisch, im Sinne einer *zweiten Reflexion*.”

¹²⁶ Jeanrond 1992, s. 201.

mestadels etisk.¹²⁷ I en artikel i *Science* 1967 kritiserar Lynn White (1907-1987) den kristna teologin för att vara orsaken till dagens ekologiska kris, genom att särskilja skaparen och det skapade och ge människan en särställning.¹²⁸ Brander poängterar att White kritiserar sättet på vilket människan har uppfattats som *närvarande* i skapelsen, inte hennes *agerande*. Svaret på Whites kritik uteblev eftersom ett uteslutande etiskt svar var otillräckligt, det måste underbyggas av teologi.¹²⁹

Vi har nu sett hur kristen teologi i allmänhet har fått konsekvenser för vår värld: dels i form av en passiv hållning under andra världskrigets judeförföljelse och dels i form av ett vårdslöst exploaterande av jordens resurser. Syftet med detta var att argumentera för en ökad medvetenhet om vilka konsekvenser en teologisk utsaga eller metod får för såväl enskilda människors, som för den kristna gemenskapens agerande. Det är alltså inte bara viktigt hur väl en inkarnationsteologi stämmer överens med Bibel och tradition utan det måste tas hänsyn till vilka konsekvenser den får eller inte får för kyrkans praxis.

Uppgiften är nu att visa att inkarnationsteologin får konsekvenser för dessa områden och att inkarnationen kan vara en nyckel i förståelsen av dem.

Jag behandlar inte de fyra teologerna isolerat, utan låter dem så att säga konversera med varandra. För åskådlighetens skull väljer jag ändå att göra analyserna kapitel 4.2 och 4.3 i fyra underrubriker där varje teolog får vara huvudföremålet för respektive avsnitt. Delar av resonemanget utifrån till exempel McFagues tankegångar kan på grund av denna struktur komma att återfinnas under Nellas avsnitt.

4.2 Inkarnationsteologins konsekvenser för de marginaliserade

4.2.1 Panayiotis Nellas

Människans mänsklighet fullbordas enligt Nellas i inkarnationen.¹³⁰ Denna tolkning - som för övrigt delas av en västteolog som Karl Rahner (1904-1984)¹³¹ - innebär att inkarnationen ingår som ett led i människans skapelse. Julen är därför också mänsklighetens födelsedag,

¹²⁷ Bo Brander *Mikrokosmos Förvaltare och Skapelsens Integritet: Den teologiska antropologin inom Kyrkornas Världsråds JPIC-process med särskild hänsyn till skapelsens integritet* 2001, s. 210. Lund: Lunds universitet.

¹²⁸ Lynn Jr. White "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". I: *Science* 1967, vol 155 nr 3767, s. 1205f. Washington: American Association for the Advancement of Science.

¹²⁹ Poängen som Brander gör är att Halls transitiva och ortopraxis-orienterade förvaltarskapsbegrepp är viktigt, men det är inte ensamt tillräckligt för att besvara Whites kritik. Därför korrelerar han förvaltarskapsbegreppet med det intransitiva begreppet mikrokosmos, som bättre svarar upp mot Whites kritik. Brander ser emellertid båda begreppen som teologiska, men Halls är mer inriktat på aktiv handling. I detta sammanhang räcker det med att betona att den västerländska kyrkans svar i miljöfrågorna i stor utsträckning varit av (i bästa fall teologiskt motiverat) etiskt slag. Detta har uppenbarligen inte varit tillräckligt.

¹³⁰ Nellas 1987, s. 38.

¹³¹ Karl Rahner *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums* 1997, s. 180ff. Freiburg: Herder (1: a uppl. 1976).

tänker sig Nellas. När man i västerländsk tradition har talat om vad som ger människan en särställning har svaret ofta varit förnuftet (Augustinus och Thomas av Aquino), eller ibland den fria viljan.¹³² Dessa förmågor kan förvisso skilja människan från djuren (eller änglarna), men samtidigt är det förmågor som inte inkluderar hela människosläktet. Det finns människor med olika sorters grava förståndshandikapp som varken har ett förnuft som överträffar djurens, eller i egentlig mening kan tillskrivas en fri vilja. Utifrån de två tidigare nämnda sätten att definiera en människa finns ingenting som ger dem ett människovärde. Här menar jag att det lämnas en dörr på glänt för socialdarwinism och liknande företeelser.¹³³ Om inte till exempel människor med grava handikapp kan definieras som människor finns risken att de inte heller behandlas som människor. Om istället inkarnationen får bli utgångspunkten, om Guds människoblivande får vara det för människan signifikanta, så innefattas alla människor. Den inkarnerade Logos är arketyper. I honom har människan sin mänskliga egenart. Även Hall talar om att människans mänsklighet konstitueras i Guds människoblivande.¹³⁴ Häri, inte i förnuftet, består människans avbildslighet. Utifrån detta står det klart att även den som helt saknar förmåga att kommunicera med omvärlden - vare sig hon är gravt förståndshandikappad, totalförlamad och bunden till respirator eller en person som ligger i koma - är en människa och förtjänar en mänsklig behandling.

¹³² Se Augustinus *De Civitate Dei* 1966, kapitel XXIV (s. 114f.) (med engelsk översättning av Levine, Philip). London: William Heinemann och Harvard University (urspr. utg. ca år 423):

”Talem quippe illi animam creavit qua per rationem atque intellegentiam omnibus esset praestantior animalibus terrestribus et volatilibus, quae mentem huius modi non habarent.” (“That is, he endowed him with a soul that enabled him through reason and intelligence to surpass all other animals that move on land or swim or fly, since they had no mind of this sort.”).

Se även Thomas av Aquino *Summa Theologiae* 1964, 1a. 93,6 (s. 68f.). London: Blackfriars:

“Ad primum ergo dicendum quod homo dicitur imago Dei, non quia ipse essentialiter sit imago, sed quia in eo est Dei imago impressa secundum mentem; sicut denarius dicitur imago Cæsaris in quantum habet Cæsaris imaginem.” (“Hence: 1. Man is not called God’s image because he is image by definition, but because God’s image is stamped on him as regards his mind; just as a penny is called Cæsar’s image, in so far as it has his image on it.”).

Se också *Ibid* (s. 66f.):

“Dicendum quod cum in omnibus creaturis sit aliqualis Dei similitudo, in sola creatura rationali invenitur similitudo Dei per modum imaginis, ut supra dictum est; in aliis autem creaturis per modum vestigii. Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas est intellectus sive mens. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem.” (“While all creatures bear some resemblance to God, only in a rational creature do you find a resemblance to God in the manner of an image, as we have seen; other things resemble him in the manner of a trace. Now what puts the rational creature in a higher class than others is precisely intellect or mind. So it follows that not even in the rational creature will you find God’s image except with reference to mind”).

¹³³ Socialdarwinismen tänker sig en naturlig urvalsprocess även i samhället. Det är helt i sin ordning att svaga och handikappade människor inte klarar sig, utan dör. De bär på ett mindervärdigt arvsmaterial som inte ska få fortsätta hindra mänsklighetens utveckling. För ytterligare information, se Eriksson, Gunnar *Västerlandets idéhistoria 1800-1950* 1996, s. 124ff. Uppsala: Gidlunds (1: a uppl. 1983). Se även en av socialdarwinismens förgrundsgestalter William Graham Sumner (till exempel:) *Selected essays of William Graham Sumner* (eds. Keller, Albert Galloway och Davie, Maurice Rea). 1924, s. 257-309. New Haven: Yale University.

¹³⁴ Hall 1996, s. 337f.

Dessutom har människan genom skapelsen och inkarnationen ett okränkbart värde som är högre än djurens. McFagues inkarnationsteologi skiljer sig på denna punkt, vilket behandlas nedan i kapitel 4.2.2.

4.2.2 Sallie McFague

Det är viktigt att hålla isär de två olika betydelser Sallie McFague ger begreppet inkarnation: Guds inkarnation i Jesus från Nasaret och Guds inkarnation i världen (eller universum).¹³⁵ Som tidigare framgått relativiserar McFague inkarnationen i Jesus. Den är inte särskilt central i hennes teologi. Inkarnationen i Jesus är en av flera brännpunkter där Guds vilja med världen lyser klarare. I liknelser och underverk uttrycks Guds vilja att befria och hela människor. Jesus måltidsgemenskap pekar fram mot en livets fest för hela skapelsen. Det handlar alltså främst om att Jesus *uppenbarar* och *visar* Guds vilja, snarare än att han *förändrar*, eller som hos Nellas och Hall *fullkomnar*. Jesus är för McFague främst en förebild.

Om vi istället ser på det som för McFague är den egentliga inkarnationen, Guds inkarnation i världen, så förändras perspektivet. Gud är en kropp som innesluter alla kroppar. Även om människan kommer lite ur fokus i *The Body of God: An Ecological Theology*¹³⁶ så är det mycket tydligt att Gud genom inkarnationen (ska här förstås i McFagues vidare innerbörd) står samhällets utstötta och fattiga nära. Deras lidande och misär är en del av Guds lidande till den grad att det är Guds egen kropp som lider. Att Guds intresse för dessa är stort är ju uppenbart och alla människor har i McFagues inkarnationsteologi en teologiskt motiverad grund utifrån vilken de kan kämpa för rättvisa och fred.

Inkarnationen motiverar enligt Nellas inte bara människans särställning, utan också hennes högre värde. För McFague förhåller det sig inte så. Gud blir inte primärt människa. Gud blir kropp och Guds kropp utgörs av universum. Det finns ingenting i McFagues inkarnationsteologi som motiverar människans högre värde. Genom sitt förnuft och sitt självmedvetande har människan dock ett särskilt ansvar.¹³⁷ Hon har en möjlighet att visa omsorg om och vårda (eller förstöra) skapelsen. Detta särskilda ansvar är alltså *inte* kopplat till inkarnationen eller den kristna avbildstanken, utan till människans förnuft.

Vad detta får för konsekvenser för den åsidosatta människan är inte självklart. De båda etikprofessorerna Göran Bexell (född 1943) och Carl-Henric Grenholm (född 1945) skriver i *Teologisk etik*: ”Däremot delar vi inte kritiken av att människan har ett speciellt

¹³⁵ McFague 1993, s. xi.

¹³⁶ Ibid.

¹³⁷ Ibid., s. 129.

människovärde, tillhörigt människan på grund av hennes ställning just som människa.”¹³⁸ Varför de inte delar kritiken, eller på grund av vad människan har fått detta speciella människovärde, nämns inte överhuvudtaget. Går det att jämställa människans värde med övriga skapelsens utan att människovärdet devalveras och utan att de redan marginaliserade kommer i kläm? Blir värden av samhällets utslagna något som i budgeten ställs mot arbetet för utrotningshotade rovfåglar och oljesanering av spanska stränder? Kanske har vi redan idag en situation där människovärdet ställs mot - och får ge vika för - betydligt mer triviala värden än de nyss nämnda. Det är allvarliga och svåra frågor. Jag tror åtminstone att de människor som redan är utsatta *riskerar* att bli ännu mer åsidosatta och att människovärdet *riskerar* att devalveras om vi jämställer djur och människor.

Douglas John Hall är, som visats, kritisk till både Nellas och McFagues alternativ.¹³⁹ Det finns en fara med både talet om människans högre värde (det kan leda till en nedvärdering av övriga skapelsen) och människans lika värde (det innebär att förneka hennes särart som människa) i förhållande till skapelsen. Dessutom är det en jämförelse i ontologiska kategorier, vilket Hall vill undvika. Istället för *över* eller *i* naturen hävdar Hall att människan är *med* naturen.

I ett temanummer av tidskriften *Concilium* diskuterar bland andra Paul Valadier (född 1933), jesuitpräst och filosofiprofessor vid Centre Sèvres i Paris, olika former av utgångspunkter för människovärde och människovärdighet.¹⁴⁰ Han identifierar några av problemen med till exempel förnuftet som grund för människans särställning. Istället - och här passar hans resonemang väl ihop med McFagues - använder han människans sårbarhet som grund för hennes värdighet. Det nödvändiga är att människan behandlas med värdighet och värdigheten är inte något som finns i den enskilda människan, påpekar Valadier. Det är ett samspel mellan människor:

”So dignity is not an attribute peculiar to persons and their singularity; it is a relationship, or rather it manifests itself in the gesture by which we relate to others to consider them human [...]”¹⁴¹

Detta försök möter emellertid nya problem. Vad gör sårbarheten värd att värna om? Och, vilket var vår utgångspunkt, uppstår det inte problem då en människas sårbarhet ställs mot djurens? Sårbarheten är ju knappast något som ger människan en särställning i skapelsen, tvärtom. Frågan om människans ställning står kvar. Halls medvetna ställningstagande mot

¹³⁸ Göran Bexell och Carl-Henric Grenholm *Teologisk etik: En introduktion* 2000, s. 320. Stockholm: Verbum (1: a uppl. 1997). Göran Bexell är f.d. professor i etik vid Lunds universitet och nu rektor vid Lunds universitet. Carl-Henric Grenholm är professor i etik vid Uppsala universitet.

¹³⁹ Hall 1990, s. 191-214.

¹⁴⁰ Paul Valadier “The Person who Lacks Dignity” (övers. Bowden, John) 2003. I: Ammicht-Quinn, Regina; Junker-Kenny, Maureen; Tamez, Elsa (eds.) *Concilium: The Discourse of Human Dignity*, nr. 2, s. 49-56. London: SCM.

¹⁴¹ *Ibid.*, s. 55.

gradering har flera fördelar. Bland annat hamnar fokus på det viktiga: människan är en del av skapelsen och ska arbeta med den, inte mot. Om jag ändå skulle pressas till att besvara frågan om människans ställning och värde i ontologiska kategorier skulle jag hävda att människan har ett högre värde. Jag tror att det är möjligt att göra det utan att övriga skapelsens helighet kränks. Dessutom är det - syns det mig - inte främmande för Bibeln att tillskriva människan en särställning och se henne som mer värd.¹⁴²

Kritiken mot McFagues inkarnationsteologi gäller således inte dess följder för de fattiga och förtryckta. Den beaktar snarare bristen på förankring i den kristna traditionen. I sitt cirka 40 sidor långa kapitel "Christology - the body of God" har hon tre bibelhänvisningar, varav hon polemiserar mot två.¹⁴³ Återstår gör den förvisso centrala versen i Matteusevangeliet 25: 40 "Sannerligen vad ni har gjort för någon av dessa minsta som är mina bröder, det har ni gjort för mig", men särskilt mycket stöd för McFagues inkarnationsteologi ger den inte. Dogmerna eller den kristna traditionen i övrigt spelar inte heller någon större roll i hennes resonemang. McFagues modell är fascinerande, kreativ och den får många viktiga konsekvenser. Den är ett viktigt bidrag. Med sin teologiska rotlöshet riskerar den dock att bli ett uttryck för eget tyckande snarare än för teologi.

4.2.3 Jon Sobrino

Jon Sobrino passar inte riktigt in i schemat "inkarnationsteologi och dess konsekvenser". Just häri ligger också en del av vad som gör hans bidrag intressant. Sobrino börjar från andra hållet. På ett tydligt pragmatiskt sätt säger han att en teologi, som inte syftar till att förändra rådande förtryckande strukturer i samhället, är förkastlig. Detta - att förtryck ska bekämpas - är utgångspunkten efter vilket allt annat får rätta sig.¹⁴⁴ Tillspetsat skulle man kunna säga att det inte är främst inkarnationen som får konsekvenser för de fattiga, utan de fattiga som får

¹⁴² Se till exempel Gen. 1: 26-28:

"Gud sade: 'Vi skall göra människor som är vår avbild, lika oss. De skall härska över havets fiskar, himlens fåglar, boskapen, alla vilda djur och alla kräldjur som finns på jorden.' Gud skapade människan till sin avbild, till Guds avbild skapade han henne. Som man och kvinna skapade han dem. Gud välsignade dem och sade till dem: 'Var fruktsamma och föröka er, uppfyll jorden och lägg den under er. Härska över havets fiskar och himlens fåglar och över alla djur som myllrar på jorden.'"

Se även Ps. 8: 5-7:

"vad är då en människa att du tänker på henne, en dödlig att du tar dig an honom? Du gjorde honom nästan till en gud, med ära och härlighet krönte du honom. Du lät honom härska över dina verk, allt lade du under hans fötter."

Se också Luk. 10: 29-31:

"Säljs inte två sparvar för en kopparslant? Men ingen av dem faller till marken utan att er fader vet om det. Och på er är till och med hårstråna räknade. Var alltså inte rädda: ni är mer värda än aldrig så många sparvar."

Jämför även Sten Hidal *Nästan till en Gud: människobild och människosyn i Gamla testamentet* 1996, s. 29ff. Stockholm: Verbum.

¹⁴³ McFague 1993, s. 158-195.

¹⁴⁴ Se till exempel Sobrino 1978, s. xvi.

konsekvenser för inkarnationen. Detta leder till att Sobrino har en ambivalent attityd till inkarnationen. Han är som nämnts tveksam till att ge inkarnationen alltför stort utrymme. Den är en användbar modell, men när Jesus och hans gärning ses som absolut, då är faran att de fattigas villkor här och nu glöms bort. Här menar jag tvärtom att Sobrino kunde fördjupa och radikaliserat sin inkarnationsteologi ytterligare för att få vatten på sin kvarn. Både Nellis och Hall visar att just genom att Gud, den Allsmäktige och Evige, träder in i tiden och i det partikulära, fylls människans jordiska villkor med enorm betydelse. Därigenom finns goda skäl till politiskt engagemang och kamp för rättvisa. Här finns av Sobrino outnyttjade och avgörande argument till stöd för hans lidelse för de fattiga i Syd- och Mellanamerika.

Sobrinos resonemang, att inkarnationen - ”rätt” förstådd - kan vara befriande, är inte glasklart.¹⁴⁵ Det bygger på ett försvar av Kalcedons kristologi. Till skillnad från Hall accepterar Sobrino Kalcedon och dess ontologi. I det faktum att Jesus Kristus är sann Gud och sann människa och därmed i sitt väsen uppenbarar sann gudomlighet och sann mänsklighet finns befrielse. Här kan vi alltså tala om en ur Sobrinos inkarnationsteologi direkt härledd konsekvens för de marginaliserade. Men hur ska vi förstå den frihet som ligger i detta uppenbarande? Jag uppfattar det som att han menar att det ”inbyggt” i kyrkliga strukturer och andra maktförhållanden finns en förståelse av vem Gud är och vad människan är, som legitimerar dessa maktförhållanden. De tre kristologierna på maktens sida, som skildrades i samband med Sobrinos inkarnationsteologi kan ses som exempel på detta.¹⁴⁶ Likaså menar Sobrino sannolikt att då Jesus föds in i en enkel familj i ett fattigt land, visar han att sann mänsklighet inte handlar om titlar och rikedom.

Viktigt att lyfta fram är också, liksom konstaterats ovan i kapitel 3.3, att för Sobrino är inkarnationens främsta poäng inomvärldslig.¹⁴⁷ Den är intimt sammankopplad med upprättandet av Gudsriket, här och nu. I denna koppling mellan Jesus person och Gudsriket får inkarnationen mycket konkreta konsekvenser för de fattiga. Jag menar emellertid att det är fel att ställa det inomvärldsliga mot det utomvärldsliga. Istället är det mer i överensstämmelse med Nya testamentet att se det utomvärldsliga som något som har absolut betydelse, och just därigenom kan det inomvärldsliga uppfyllas med samma betydelse.

Häri ligger en stor del av Sobrinos bidrag till *inkarnationens konsekvenser* för de fattiga. Om *teologins förhållande* till de fattiga har han långt mer att säga, men det faller utanför arbetets ram.

¹⁴⁵ Sobrino 1993, s. 456f.

¹⁴⁶ Se ovan kapitel 3.3.

¹⁴⁷ Sobrino 1978, s. 42ff.

4.2.4 Douglas John Hall

Ifråga om konsekvenser för de marginaliserade finns det flera likheter mellan Nellas och Halls inkarnationsteologi. Därför behöver det inte återigen diskuteras till exempel vad det betyder att människans skapelse fullbordas i inkarnationen.

I likhet med Panayiotis Nellas, Sallie McFague och Jon Sobrino tar även Douglas John Hall avstånd från tanken att inkarnationen skulle vara blott ett frälsningsmedel.¹⁴⁸ Frälsningen är för Hall intimt förbunden med inkarnationen, men det finns så att säga ytterligare orsaker till Guds inkarnation. En av dessa är att vår mänskliga egenart fullbordas i inkarnationen. Som vi sett uttrycker Hall till och med att det i Guds *kroppslighet* ligger en del av människans egenart.¹⁴⁹ Betonandet av den kroppsliga, inkarnatoriska aspekten av kristendomen görs på olika sätt av även Nellas, McFague och Sobrino. Gud kommer inte till jorden som ett andeväsen eller ett datavirus. En kristologi som tar den inkarnatoriska aspekten på allvar får viktiga konsekvenser för världens marginaliserade människor. Eftersom vår mänsklighet är beroende av Guds kroppslighet är det tydligt att inte bara evigheten, det himmelska och immateriella har ett värde. Det är inte tillräckligt att spela ut jorden mot himmelen, att låta himmelen bli till tröst för svåra jordiska villkor. Även om den kristna eskatologin är en tröst och ett hopp så får den återverkningar här och nu. Trots att inte Nellas explicit talar om de fattiga, menar jag att det är tydligt att även i hans inkarnationsteologi blir de fattigas villkor i historien av största vikt, just därigenom att evigheten brutit in i tiden. Att säga att orättvisor, förtryck och våra jordiska villkor överhuvudtaget inte är viktiga eftersom vi snart lämnar jorden, är inkarnationsfientligt utifrån Nellas och Halls synsätt.

Ett mycket konkret sätt att uttrycka Guds omsorg om de fattiga och Guds vilja att här och nu förändra deras situation är Halls Emmanuelsteologi. Gud representerar människorna som deras försvarsadvokat, läkare och polis på en gång. Gud är med dem, delar deras villkor och kämpar på deras sida. Genom att Gud är med oss är vi människor, genom att Gud är med oss är våra jordiska villkor betydelsefulla, genom att Gud är med oss både kämpar och lider Han med oss.

4.3 Inkarnationsteologins konsekvenser för skapelsen

4.3.1 Inledning

Som vi sett i Whites artikel och i Branders analys av densamma så finns det ett behov av ett annat sätt att förstå människans roll i skapelsen.¹⁵⁰ I Branders avhandling är ett av hans huvudärenden just att formulera denna roll. Uppgiften i detta avsnitt är att utifrån Nellas,

¹⁴⁸ Hall 1996, s. 337.

¹⁴⁹ Ibid., s. 463.

¹⁵⁰ Se senare delen av kapitel 4.1 ovan.

McFagues, Halls och Sobrinos inkarnationsteologi se på sambandet mellan inkarnationen och skapelsen, eller ekologin. Det visar sig att den kristna inkarnationsläran kan spela en avgörande roll för synen på skapelsen och människans roll i densamma.

4.3.2 Panayiotis Nellas

4.3.2.1 Människans roll i skapelsen

Enligt Nellas ligger inkarnationen till grund för människans avbildslighet. Faktumet att Gud har blivit människa ger som vi har sett människan en särställning. Hon liknar Gud och som Guds ställföreträdare tillkommer det henne att råda och härska. I människans avbildslighet ryms också kallelsen att sträcka sig mot den totala kunskapen. Det inbegriper även naturvetenskaperna. Människan ska sträva efter att förstå alltmer av den värld vi lever i. I detta resonemang ryms en möjlighet, som Nellas inte beaktar: människan kan ses som naturens härskare i en negativ mening. Ett frö till tanken att hon kan exploatera och skövla för vinning av kunskap och framsteg är därmed givet. Nellas använder dessutom ett traditionellt maskulint och hierarkiskt språk i sitt tal om Gud och därmed även i sitt tal om människan och hennes roll som Guds representant. Mot detta skulle till exempel McFague vända sig. Det hierarkiska och maskulina språket ger en för vårt samhälle felaktig bild av vem Gud är. I sin bok *Gudsbilder i en hotfull tid* föreslår McFague som motvikt mot detta bilden av Gud som mor, kärlekspartner och som vän.¹⁵¹ Förståelsen av människan som naturens härskare förändrar ingenting i dagens ekologiska kris, tvärtom menar McFague. Till skillnad från McFague tar Nellas inte avstånd från evolutionsläran: ett visst mått av utveckling och naturligt urval och därmed död är förenligt med skapelsen och dess mål. McFague anser däremot att det är främmande för kristendomens väsen att tillåta att skapelsens svagaste delar slås ut. Det behöver påpekas att Nellas hållning inte implicerar att skapelsens svagaste delar inte ska värnas, bara att evolutionsläran som berättelse om skapelsens början är förenlig med kristen tro.

När Nellas i sin utläggning av de första kapitlen i Genesis fäster uppmärksamheten vid uttrycket ”kläder av skinn” kan hans resonemang på denna punkt fungera som ett korrektiv till människans i inkarnationen givna roll i skapelsen. Också i hanterandet av syndafallets konsekvenser visar Gud sin barmhärtighet (genom att låta de döda djuren bli till kläder för människans överlevnad). Människan har tillåtelse att även efter syndafallet bruka skapelsen (och alltså befatta sig med teknologi, naturvetenskap etcetera). När detta brukande upphör att ha Guds vilja och medmänniskans bästa för ögonen är det synd. Då härskar inte människan

¹⁵¹ Sallie McFague *Gudsbilder i en hotfull tid* (övers. Rasmuson, Bengt) 1999, s. 129ff. Stockholm: Verbum (1: a uppl. 1987).

längre på ett bibliskt vis. Här finner jag utifrån Nellas inkarnationsteologi ett flertal tankar som ger en annan och mer positiv bild av människans roll i skapelsen än den White tillskriver kristendomen. Utan egen vinning som mål ska människan vårda skapelsen som i sig är helig. En naturlig följd av detta måste vara att söka mer miljövänliga transportmedel och att minska hushållets energiåtgång och så vidare. Nellas inkarnationsteologi implicerar praktisk handling. Här finns en utgångspunkt för den kristnes engagemang för miljön och för en hållbar utveckling

4.3.2.2 Guds närvaro i skapelsen

Ett annat och mycket centralt drag i Nellas inkarnationsteologi med implikationer för skapelsen är tanken att inkarnationen fullbordar skapelsen.¹⁵² Inte bara människan utan hela skapelsen har således del i inkarnationen. Under många hundra år har det enligt White förekommit att kristna missionärer huggit ner heliga träd och växter, detta för att tanken på att gudar skulle ha sin boning i dem, är ett uttryck för avgudatro.¹⁵³ Ur ett ekologiskt perspektiv ryms det mycket sanning i denna form av naturdyrkan, menar White. Utifrån Nellas inkarnationsteologi kan tanken på Guds närvaro i skapelsen, i träden och havet uttryckas på ett nästan lika konkret sätt, menar jag. Gud blir inte bara människa, Gud bli kött. Då Gud i inkarnationen ”stiger ner” i skapelsen och blir människa solidariserar Gud sig med skapelsen. Det finns en djup mening i att Guds köttblivande inte sker på ett blott andligt eller existentiellt plan. I så fall skulle inte Guds väsens närvaro i skapelsen vara en realitet. Gud är (före inkarnationen) närvarande i skapelsen med de gudomliga oskapade energierna (*energeia*).¹⁵⁴ Det som sker i inkarnationen, menar Nellas, är alltså att Guds väsen (*ousia*) förenas med skapelsen. Gud blir i inkarnationen närvarande i skapelsen med sitt innersta utsägliga väsen. Härigenom både *förvandlas* och *fullbordas* skapelsen. Skapelsen blir inlemmad i Kristus kropp och får en kristocentrisk karaktär. Vi finner alltså i den kristna teologins centrum, i en lära som är ett tjugotal århundraden äldre än medvetenheten om den ekologiska krisen, ett mycket starkt uttryck för Guds närvaro i skapelsen. Det är, menar jag en tanke som svarar upp mot Lynn Whites fordran. Genom att lyfta fram Guds närvaro och skapelsens helighet får den liknande positiva konsekvenser för skapelsen som naturreligionernas tanke på gudar som ”bor” i träd och buskar. Om Gud, som Nellas menar, är med sitt väsen närvarande i skapelsen så ger det ett viktigt korrektiv till människans uppgift att härska och råda.

¹⁵² Nellas 1987, s. 141.

¹⁵³ White 1967, s. 1206.

¹⁵⁴ Nellas 1987, s. 32.

4.3.2.3 Om inkarnationen och olika former av dualism

Cristina Vanin, assisterande professor i Teologi och Etik vid St. Jerome's University i Kanada, identifierar i sin artikel "The Significance of the Incarnation for Ecological Theology: A Challenging Approach" ett av de stora problemen med människans förhållande till naturen.¹⁵⁵ Människan är djupt alienerad från naturen i övrigt, men också från sin egen kropp. Detta främlingskap måste vi komma till rätta med, menar hon:

"Healing the deleterious effects of dualism on our relationship to our own bodies may lead to a greater sense of sacramentality, integrity and intrinsic value of one's own body, of bodies of others and of the body of the earth."¹⁵⁶

Ifråga om den förödande dualism som Vanin beskriver, menar jag att Nellas i sin inkarnationsteologi har en del av lösningen. Nellas citerar ett tio sidor långt avsnitt av Maximos bekännaren (580-662), varför vi ännu hellre kan studera Maximos eget resonemang på denna punkt.

Även om det råder delade meningar om huruvida Maximos menar att inkarnationen skulle ha ägt rum oberoende av syndafallet eller ej, så är det uppenbart att han menar att inkarnationen får konsekvenser för hela skapelsen, inte bara för människans skuld inför Gud.¹⁵⁷ I själva verket är hela tillvaron så präglad av Kristus inkarnation att den alltigenom och alltid rymmer en "theandrisk dimension".¹⁵⁸ Uttrycket syftar till den mänskliga och den gudomliga energin i Kristus, som tillsammans (men utan sammanblandning) finns i tillvaron. Människan har, tänker sig Maximos, uppgiften att överbrygga och medla i en tillvarons dualism lik den som Vanin beskriver.¹⁵⁹ I syndafallet svek hon emellertid denna uppgift. I och endast i inkarnationen i Jesus Kristus förverkligas detta medlande, och därigenom förverkligas tillvarons theandrisk dimension. Maximos urskiljer fem dualistiska förhållanden, eller åtskillnader, som överbryggs i inkarnationen. Dessa fem är manligt och kvinnligt, paradiset och jorden, himmel och jord, det begripliga och det förnimbara samt Gud och skapelsen.¹⁶⁰ Enligt Maximoskännaren Lars Thunberg (född 1928) finns det för Maximos två orsaker till varför inkarnationen ägde rum. Dels på grund av människans syndighet, som hindrade henne från att medla i de dualistiska förhållanden som nyss nämnts. Dels för att Kristus har uppgiften att medla mellan Gud och Guds skapelse, något som endast kan ske

¹⁵⁵ Cristina Vanin "The Significance of the Incarnation for Ecological Theology: A Challenging Approach" 2001, s. 108-122. I: *Ecotheology*, nr. 6, Juli-Januari 2001-2002 London och New York: The Continuum Publishing Group.

¹⁵⁶ Ibid. s. 118.

¹⁵⁷ Se till exempel Meyendorff 1995, s. 240. och Lossky 1997, s. 123f.

¹⁵⁸ Lars Thunberg *Människan och kosmos: Maximos Bekännarens teologiska vision* 1999, s. 68. Skellefteå: Artos.

¹⁵⁹ Maximos Bekännaren *Ambigua 41* i: Thunberg 1999, s. 86.

¹⁶⁰ Maximos Bekännaren *Ambigua 91* i: Nellas 1987, s. 211.

genom inkarnationen, oavsett syndafallet. Människan var alltså inte ens i sitt uttillstånd förmögen att utföra denna medling, endast Kristus förmår det.

Den första medlingen som inkarnationen innebär är den mellan könen. Delningen av människosläktet i manligt och kvinnligt är ett resultat av syndafallet. I jungfrufödseln och i inkarnationen upphävs denna splittring. Jesus föddes av en kvinna utan en man och Jesus besegrade själv de sexuella lidelserna. Härmed underordnade han den mänskliga åtrån under människonaturens logos. I Kristus är därför varken man eller kvinna, konstaterar Maximos utifrån Galaterbrevet 3: 28.¹⁶¹

Inkarnationens andra medling är mellan paradiset och den bebodda jorden. För Maximos är paradiset en plats på jorden där dygderna förverkligas. Denna föreställning har alltså - vid sidan av viktiga skillnader - likheter med Sobrinos föreställning om Gudsriket och McFagues frälsningsbegrepp. Alla dessa tre visioner handlar i någon mening om ett förverkligande av Guds vilja på jorden. Genom sitt liv i helighet och renhet förenar Kristus paradiset med den bebodda världen. I den theandrisk dimensionen är jorden och paradiset förenade. Genom att människan utvecklar sina dygder och följer Kristus genom döden till paradiset kan hon på grund av inkarnationen vända plåga och lidande till glädje.¹⁶²

Den tredje medlingen, den mellan himmel och jord, realiseras genom Kristus himmelfärd i en jordisk, mänsklig kropp. Barriären mellan Gud och människa rivs.¹⁶³

Den fjärde medlingen sker mellan det begripliga och det förnimbara. Denna medling utförs av Kristus då han stiger upp till de "begripliga" makterna, till änglarnas hierarkier. Av Fadern förs Sonen som sann människa dit. Därmed överskrids en åtskillnad skapade varelser emellan, till exempel åtskillnaden mellan änglar och människor. I dessa fyra medlingar uppenbarar inkarnationen hela skapelsens riktning mot en enhet och harmoni, med Kristus som grund.¹⁶⁴

Den femte och sista medlingen är den som människan själv aldrig skulle kunna åstadkomma. Medlingen mellan Skaparen och Hans skapelse. Detta förstår Maximos som en medling mellan skapelsen och Guds innersta väsen ($\text{ου}\theta\sigma\iota\&\alpha$), menar Thunberg.¹⁶⁵ Denna femte medling uttrycker alltså en liknande tankegång som den Nellas framför då han menar att Gud till sitt väsen blir närvarande i skapelsen, genom inkarnationen. Klyftan mellan skapare och skapelse hävs i inkarnationen då Kristus antar skapad och oskapad natur i en hypostatisk enhet. Efter att ha fullgjort all rättfärdighet ställs Jesus som sann Gud och sann människa inför Guds tron. Denna skillnad mellan Gud och Guds skapelse är av paradoxal karaktär och den överbryggas av Kristus i en förening grundad på kärlek. I inkarnationen blir

¹⁶¹ Ibid., s. 214.

¹⁶² Thunberg 1999, s. 81.

¹⁶³ Maximos Bekännaren *Ambigua 91* i: Nellas 1987, s 212.

¹⁶⁴ Thunberg 1999, s. 85.

¹⁶⁵ Ibid., s. 84.

alltså hela kosmos delaktig av theandrisk karaktär, med tillämpningar på en mängd områden. Samtidigt som det fortfarande finns en ontologisk skillnad mellan Gud och människa, så är dualismen på dessa fem områden hävd genom inkarnationen. Maximos och Nellas tankar, tagna på allvar, leder till en större enhet och harmoni i förståelsen av världen och människans roll däri, menar jag. Det är tydligt att inkarnationen som hos dem får spela en mycket central roll, får avgörande betydelse för skapelsens värde och ger en teologisk grund för kristenheten i det ekologiska arbetet.

4.3.3 Sallie McFague

Liksom Nellas i dennes framhävande av Maximos tankegångar, påtalar även McFague ett upphävande av motsättningar med betydelse för skapelsen. Istället för att som Nellas och Maximos använda teologiska argument använder McFague fysikaliska. Upphävandet av den skarpa dikotomin mellan andligt och materiellt (som helt enkelt består i att McFague hänvisar till en befintlig fysikalisk teori) är inte en direkt konsekvens av inkarnationen, men den är ändå nära förbunden med densamma. Utifrån tanken att det inte går att dra en skarp gräns mellan andligt och materiellt motiverar McFague föreställningen att även Gud kan tillskrivas en materiell kropp. Guds antagande av världen som sin kropp är för McFague ekvivalent med inkarnationen. Detta relativiserande av gränsen mellan andligt och materiellt försvårar en uppvärdering av det andliga på bekostnad av det materiella. Självfallet kan ett devalverande av det materiellas värde få negativa konsekvenser för skapelsen. Häri tror jag en av förtjänsterna i McFagues teologi består.

Modellen av skapelsen som Guds kropp uttrycker på ett radikalt och konkret sätt Guds närvaro i skapelsen. På samma sätt som i föregående avsnitt, där vi studerade inkarnationens samband med den marginaliserade människan, lever Gud i skapelsen och skapelsens lidande är en del av Guds lidande. En teologisk motivering till att värna även om skapelsen i sin helhet finns alltså i McFagues ”vida” inkarnationsteologi. I sin bok *The Body of God: An Ecological Theology* är McFague öppen för möjligheten att i ett kristet sammanhang tala om kosmos som Kristus kropp istället för Guds kropp.¹⁶⁶ Här finns likheter med Nellas kristologi. Hänvisande till Kavasilas talar Nellas om att skapelsen får en kristocentrisk karaktär och upphöjes i Kristus kropp. Det intima sambandet mellan världen och Kristus framhävs således av de båda teologerna. McFague talar liksom Nellas om att det gudomligt transcendent förenas med det skapade immanenta i den kosmiske Kristus. Skillnaden är emellertid att Nellas ser denna kristocentriska karaktär hos skapelsen som en *delaktighet* i Kristus kropp. McFague menar att Kristus går in i världen (universum), så att den *blir* Kristus kropp. Denna uppfattning liknar det sätt på vilket man i till exempel Johannesevangeliet tänker sig Logos

¹⁶⁶ McFague 1993, s. 194.

förkroppsligande i Jesus från Nasaret.¹⁶⁷ I detta sammanhang kan vi kort nämna att just denna aspekt på McFagues inkarnationslära får konsekvenser på hennes ecclesiologi. Det är tydligt att ”världen” får ersätta kyrkan som Kristus kropp. Kyrka och sakrament får en kraftigt nedtonad roll. Kyrkan är där som ”[...] the new vision of the liberating, healing, inclusive love of the embodied God in the Christic paradigm occurs [...]”¹⁶⁸ Kyrkan definieras utifrån människors förmåga att återge Guds kärlek. Kyrkans gemenskap handlar alltså mer om prestation än tillhörighet och relation. Det är tydligt att sättet att förstå inkarnationen får följder på flera andra teologiska områden, i detta fall ecklesiologin. Denna insikt ligger i anslutning till själva syftet med uppsatsens.

Den kritik från White som till viss del drabbade Nellas går McFague fri från. McFague tar avstånd från hierarkiska strukturer: människan som herre och härskare; och inte minst fördömer hon all form av exploaterande av skapelsen. Som en konsekvens härav anser hon att evolutionsläran inte är förenlig med kristen tro.¹⁶⁹ Gud är inkarnerad i allt liv på jorden, också (eller särskilt) de svaga och utsatta. Det är därför inte acceptabelt att svagare djurarter dör ut för att lämna plats åt de mer lämpade.

Det finns en kritisk aspekt att framföra på de följder McFagues inkarnationslära får för skapelsen. Jag ansluter mig här till Harold Wells (professor i systematisk teologi vid Emmanuel College i Toronto) kritik.¹⁷⁰ Ett vanligt tema, både i profetlitteraturen och i evangelierna är att Gud (är en verklighet som) motsäger världen.¹⁷¹ I detta avseende innebär inte McFagues ”modell” den radikaliserings som hon påstår. Då Gud är en del av världen kan Gud inte på samma sätt motarbeta världens orättvisor. Guds främsta uppgift blir då att lida med världen. Den tänkta radikaliserings utgör närmast en konservering av rådande strukturer.

4.3.4 Jon Sobrino

Det finns i Sobrinos inkarnationsteologi en stark världstillvänd prägel. Detta gör att, även om han själv inte säger mycket om vikten av att värna naturen, så skulle det kunna läsas in. Den för Sobrino så centrala gudsrikestanken kan utvidgas och innefatta hela skapelsens (också ekologiska) välmående. Inkarnationens främsta syfte är enligt Sobrino att förmedla Gudsriket,

¹⁶⁷ Joh. 1: 1-18.

¹⁶⁸ McFague 1993, s. 206.

¹⁶⁹ Ibid., s. 173.

¹⁷⁰ Harold Wells “The Flesh of God: Christological Implications for an Ecological Vision of the World” 1999, s. 61. I: *Toronto Journal of Theology* nr. 15/1 1999. Toronto: Wilfrid Laurier University.

¹⁷¹ Jämför Jes. 40: 22f.: ”Han tronar ovan jordens rund, de som bor på den är som myror. Han breder ut himlen som en duk, spänner upp den som ett tält att bo i. Han gör furstar till intet, utplånar jordens härskare.” Jämför även Luk. 1: 52f.: ”Han störtar härskare från deras troner, och han upphöjer de ringa. Hungriga mättar han med sina gåvor, och rika skickar han tomhänta bort.”

som till sin natur främst har en immanent karaktär.¹⁷² Gudsriket är ju Guds oavkortade vilja med denna världen, förvisso främst med de fattiga. En dylik läsning av Sobrinos kristologi, som i sig redan är historiskt förankrad och politiskt orienterad, är inte långsökt. Samtidigt är det viktigt att inte läsa in mer än vad som överrensstämmer med Sobrinos uppfattning. Anser han måhända att miljöproblemen är ”lyxproblem” som vi kan ta itu med först då grundläggande rättvise- och fattigdomsproblem är uppklarade? Problemet är ju i så fall att dessa frågor hänger samman. De som först drabbas av försurning, oljeutsläpp, ökenutbredning och annat är ofta just de fattiga. De lever med små marginaler och har inte samma möjlighet att skydda sig.

Precis som i det tidigare avsnittet om inkarnationens konsekvenser för de marginaliserade, så tycker jag mig se att en teologi där inkarnationen i Jesus från Nasaret spelar en central roll inte behöver få världsfrånvända följder, tvärtom.¹⁷³ Om man inte framhäver inkarnationen och om man förnekar eller ignorerar Gudsrikets transcendens så är det problematiskt att hävda skapelsens helighet, okränkbarhet och särskilt dess kristocentriska karaktär. Sobrino går inte riktigt så långt, men som visats spelar både inkarnation och Gudsrikets transcendens tämligen tillbakadragna roller. Vi ska inte överdriva konsekvenserna, men vi kan konstatera att det i förlängningen får följder för föreställningen om skapelsen.

4.3.5 Douglas John Hall

Även Halls inkarnationsteologi är världstillvänd i sina konsekvenser. Genom all tro ska det gå ett inkarnatoriskt drag, så att himlen tjänar jorden och evigheten tjänar tiden, menar Hall. Däremot finns inte, liksom hos Nellas (och, om än på ett annat sätt, McFague) tanken på att hela skapelsen i inkarnationen upphöjs i Kristus kropp.

Inkarnationens betydelse för skapelsen förmedlas främst genom människan. I Jesus liv definieras nämligen människans roll i skapelsen. Jesus är den sanne förvaltaren. Utifrån inkarnationen hävdar Hall sedan att människan inte är över(ordnad) naturen, inte heller under(ordnad). Människan är inte heller i naturen, som en del av den. Detta tänkande är ju en del av det ontologiska språkbruk som Hall vill undvika.¹⁷⁴ Människans förhållningssätt till skapelsen uttrycks istället: *med* skapelsen. Här kan vi alltså se hur flera av Halls centrala tankar vävs samman i inkarnationens konsekvenser för skapelsen. Människans uppgift är att representera Gud i skapelsen. Sättet på vilket detta förvaltarskap ska utövas illustreras i Emmanuelsteologin. Människan ska, med den inkarnerade Logos som förebild, representera Gud och kämpa *med* skapelsen.

¹⁷² Sobrino 1978, s. 42ff.

¹⁷³ Se kapitel 4.2.

¹⁷⁴ Hall 1996, s. 519.

5 Inkarnationsteologi och världen - ett eget bidrag

I detta avslutande kapitel ska jag framföra några av mina tankar kring inkarnationsteologi idag. Även i tidigare avsnitt har egna åsikter framförts, och redan valet av teologer är personligt färgat, men det har i stor utsträckning rört sig om synpunkter på behandlade teologers tankar. Detta kapitel är mer konsekvent personligt. Utgångspunkten utifrån vilken jag ska föra följande resonemang är givetvis kapitel 2-4 och därmed i stor utsträckning Nellas, McFague, Sobrino och Hall.

5.1 Kriterier för kristologi idag

Inledningsvis ska jag diskutera kriterier för *kristologi* idag. Detta ska få ligga som grund för mitt förslag till kriterier för *inkarnationsteologi* idag. För detta ändamål ska jag använda mig av kriterier för kristologi som framförts av den tyske teologen och kardinalen Walter Kasper (född 1933) och låta dem berikas av de amerikanska teologerna Roger Haight och David Tracy (född 1939) kriterier. Syftet med detta är dubbelt. Dels är framställningen i sig en del av hur jag tänker kring inkarnationsteologi och dess förhållande till världen. Dels är den en vägledning då ställningstagande görs till några av Nellas, McFagues, Sobrinos och Halls tankar.

5.1.1 Walter Kaspers kriterier för kristologi

Walter Kasper lyfter fram tre uppgifter för kristologi idag.¹⁷⁵ Dessa grundläggande uppgifter är:

- 1) En historiskt bestämd kristologi. Vi kan inte börja i vår egen kulturs värderingar, vi måste utgå från frågan vem var Jesus från Nasaret, menar Kasper. Vilket var Jesus budskap, hans anspråk, hans gärningar och så vidare?
- 2) En universellt ansvarig kristologi. Kristologi kan inte härledas eller utgå från mänskliga eller sociala behov, men den måste ses i ljuset av dessa och på så sätt relatera till vår tids problem, menar Kasper. För att vara Jesus och det kristna budskapet troget måste kristologin fortsätta att på nytt i varje samhälle kommunicera med sin samtids problem.
- 3) En soteriologiskt grundad kristologi. Jesus person formar tillsammans med hans verk (här avser Kasper Jesus frälsargärning på korset) en icke separerbar helhet. Då Jesus person behandlas isolerat och när man skilt från hans gärning diskuterar till exempel

¹⁷⁵ Walter Kasper *Jesus der Christus* (2:a uppl.) 1975, s. 20ff. Mainz: Matthias-Grünwald Verlag (1:a uppl. 1974).

förhållandet mellan Kristus två naturer förlorar människan förståelsen för vad detta har med hennes liv att göra.

5.1.2 Roger Hights kriterier för kristologi

Även Roger Hight formulerar sina kriterier för kristologi i tre punkter.¹⁷⁶

- 1) Trohet mot den kristna traditionen. I den kristna traditionen ryms Bibeln, urkyrkan och dess vittnesbörd. Detta är tillgängligt dels i den kristna gemenskapen idag och dels genom historiska metoder. Det måste främst finnas en trohet mot de tidigare utsagorna av Jesus efterföljare, det vill säga mot Jesus-kerygmat, anser Hight. Denna bild kan och bör kritiskt revideras utifrån den historiska Jesusforskningen. Kristologin måste emellertid gå utöver det som den historiska forskningen säger om Jesus. Den historiska forskningen kan fungera negativt för att utesluta somliga utsagor, men är inte en positiv, skapande norm för kristologi. Hight lyfter här in en form av kanontanke som ger Nya testamentets kristologier företräde. En trohet mot kyrkomöten som Nicea och Kalcedon är också nödvändig, menar han.
- 2) Begriplighet i dagens värld. En kristologi måste formuleras på ett sådant sätt att den begrips av och kommunicerar med sin samtid. Detta förhindrar inte att kristologin är ett mysterium och som övergår människans förstånd, den måste ändå vara begriplig.
- 3) Kristologins anspråk på att äga makt och myndighet över det kristna livet. Kristologin måste korreleras mot en kristen gemenskaps tro och liv och mot vår tids etiska utmaningar. Den måste också hänga samman med frälsningen på ett sådant sätt att frälsningen också relaterar till människornas erfarenheter.

5.1.3 David Tracys kriterier för kristologi

David Tracy anser att huvudsyftet med systematisk teologi överhuvudtaget är att ”formulate a theological understanding of the originating religious event into a theological focal meaning.”¹⁷⁷ Utan att gå närmare in på det ska vi konstatera att Tracy urskiljer tre grundläggande perspektiv (focal meanings) som alla behöver anläggas då ”kristushändelsen” återges: manifestation, proklamation och historisk aktion.¹⁷⁸ Vidare menar han att varje kristologi måste företa en resa genom de tre huvudsymbolerna kors, uppståndelse och

¹⁷⁶ Roger Hight S.J. *Jesus Symbol of God* (3:e uppl.) 2001, s. 47ff. New York: Orbis books (1:a uppl. 1999).

¹⁷⁷ David Tracy *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism* 1981, s. 421. London: SCM.

¹⁷⁸ *Ibid.*, s. 425f. Med manifestation avser Tracy en betoning på inkarnationen som Guds radikala närvaro i verkligheten genom Logos. Med proklamation avses en betoning på det dömande och helande Ordet som det kommer till uttryck i Jesus liknelser, eller i Paulus rättfärdiggörelselära. Med historisk aktion avses det perspektiv som politiska teologer och befrielse-teologer anlägger. Samtliga dessa tre perspektiv är alltså nödvändiga för en riktig tolkning av kristologin, hävdar Tracy.

inkarnation, i syfte att balansera och korrigera kristologin.¹⁷⁹ Från Tracy lyfter jag för detta ändamål framför allt kravet på pluralism och de tre huvudsymboler (kors, uppståndelse och inkarnation) som behövs för att korrigera tolkningen av Kristushändelsen.

5.2 Kriterier för inkarnationsteologi - ett förslag

Jag ska nu utifrån dessa teologers kristologikriterier ge förslag till kriterier för formulerandet av min inkarnationsteologi.

- 1) *Att inkarnationsteologin visar en trohet mot den kristna traditionen, historiskt genomlyst av historisk-vetenskapliga metoder.* I likhet med Haight och till skillnad från Kasper anser jag att grunden måste vara den kristna traditionen. Den historiska vetenskapen är ett nödvändigt och viktigt redskap då traditionen diskuteras. Men liksom Haight menar jag att en inkarnationsteologi måste gå utöver den historiska forskningens rekonstruktion av skeendet. Detta innebär inte på något sätt att händelsens historiska verklighet tonas ner. Tvärtom är historiciteten i Guds människoblivande omistlig för varje inkarnationsteologi. En historisk rekonstruktion når emellertid inte ”hela vägen fram”. Här har Nya testamentets inkarnationsteologier ett tolkningsföreträde som också bekräftas av traditionen i till exempel kanonbildningen, menar jag. Gentemot Nya testamentet och även den kristna kyrkans fortsatta vittnesbörd (särskilt Kalcedons dogmer om Kristus sanna mänsklighet och sanna gudomlighet)¹⁸⁰ krävs en trohet.
- 2) *Att inkarnationsteologin inte relaterar utslutande till frälsning.* Kasper talar om att kristologin måste ses tillsammans med soteriologin. Detta är riktigt. Problemet som jag ser beträffande inkarnationsläran är emellertid att den i vissa traditioner alltför ensidigt sammankopplats med frälsningen (se kap. två). Frågan om huruvida inkarnationen skulle ha ägt rum, om inte syndafallet skett, är av spekulativ natur och därför i någon mening omöjlig att besvara. Frågan bör därför nalkas med stor försiktighet. Att relatera inkarnationen enbart till frälsningen och hävda att enda orsaken till inkarnationen var att möjliggöra frälsningen i Jesus död på korset, tar jag emellertid avstånd från. Orsakerna härtill är flera. Det medför en allvarlig skevhet för hela treenighetsläran. Den kristna treenighetsläran grundar sig på kyrkans erfarenheter av möten med Gud såsom treenig, i historien. Denna för mänsklig erfarenhet tillgängliga aspekt av Gud brukar kallas den ekonomiska treenigheten. Om inkarnationen endast är en räddningsexpedition som svar på människans fall så är hela den ekonomiska treenigheten en nödlösning. Om vi dessutom tar Karl Rahners

¹⁷⁹ Ibid., s. 426.

¹⁸⁰ För en kort redogörelse av innehållet i Kalcedons kristologi, se ovan kapitel 3.3 med noter.

”grundaxiom” på allvar, det som säger att en distinktion mellan ekonomisk och immanent treenighet är omöjlig att göra, och därmed identifierar dem med varandra, blir följderna än mer dramatiska.¹⁸¹ Då är den andra personen i treenigheten blott ett resultat av djävulens (tillfälliga) makt. Guds innersta väsen förändras, muteras på grund av syndafallet. Dessutom tenderar synden att tillskrivas en överdimensionerad roll, på bekostnad av detta livets värde. Slutligen genererar inte inkarnationen de konsekvenser för de marginaliserade och för skapelsen som beskrivits i kapitel 4. Inkarnationen får emellertid inte heller knytas uteslutande till skapelsen, frälsningsperspektivet är *också* av största vikt. Den andra personen i treenigheten blev människa för att frälsa världen från dess synder.¹⁸² Men det är inte enda orsaken. I likhet med Tracy, som betonar att alla tre huvudsymbolerna måste få utrymme i en kristologi, anser jag att en liknande balans måste etableras: inkarnationen får inte ”reduceras” till korsets förutsättning, eller till skapelsens fulländning. Tracys tre huvudsymboler behöver emellertid problematiseras. Logiskt och kronologiskt föregås förståelsen om vem Jesus är av hans liv. Jesus liv, hans omsorg om den marginaliserade människan, upprättandet av Guds rike är, vilket Sobrino hävdar, den mylla ur vilken läran om Kristus person växer fram.¹⁸³ Inkarnationen hör alltså samman med fulländandet av skapelsen, med upprättandet av Guds rike och med korset och uppståndelsen. Inkarnationen måste ses i förhållande till dessa. I korthet kan även nämnas att det finns en eskatologisk dimension i såväl Gudsriket som försoningsverket, varför även inkarnationen innehåller en sådan.¹⁸⁴

- 3) *Att inkarnationsteologin, inom ramen för dessa kriterier, rymmer en pluralism.* Detta betonas av Tracy och även Jeanrond.¹⁸⁵ Detta är viktigt för att bevara den mångfald som finns redan i traditionen. En mångfald berikar vår förståelse och som Jeanrond så riktigt påpekar: det är det effektivaste skyddet mot ”enfråge-kristologier”, det vill säga i vårt fall en inkarnationsteologi som endast fokuserar på till exempel politiskt engagemang eller frälsningen från synd.¹⁸⁶

¹⁸¹ Karl Rahner *The Trinity* (övers. Donceel, Joseph) 1986, s. 21f. Wellwood: Burns & Oates (1:a uppl. 1967):

“The *basic thesis* which establishes this connection between the treatises and presents the Trinity as a mystery of salvation (in its reality and not merely as a doctrine) might be formulated as follows: *The ‘economic’ Trinity is the ‘immanent’ Trinity and the ‘immanent’ Trinity is the ‘economic’ Trinity*”.

¹⁸² Se Galaterbrevet 4: 4f.: ”Men när tiden var inne sände Gud sin son, född av en kvinna och född att stå under lagen, för att han skulle friköpa dem som står under lagen och vi få söners rätt.”

¹⁸³ Sobrino 1978, s. 268.

¹⁸⁴ Ett uttömmande resonemang kring detta skulle föra utanför uppsatsens ramar. För vidare läsning, se Kasper 1975, s. 86ff. och Jürgen Moltmann *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie* 1995. Gütersloh: Chr. Kaiser.

¹⁸⁵ Werner G. Jeanrond ”På väg mot en kristologi idag” 1995, s. 257. I: *Jesustolkningar idag: Tio teologer om kristologi*. Stockholm: Verbum.

¹⁸⁶ *Ibid.*, s. 257.

4) Att inkarnationsteologin betonar kroppsligheten och partikulariteten hos den inkarnerade Logos. Det är särskilt viktigt att påtala kroppsligheten i en tid med så märkligt förhållande till kroppen. Även om denna punkt skulle kunna rymmas under det första kriteriet väljer jag därför att lyfta fram den separat. Filosofen Klaus Wieglerling (född 1954) urskiljer i människans historia en rörelse från "communion" till "communication".¹⁸⁷ I mänsklighetens början ägde mellanmänskliga kontakter främst rum inom hörsel- och synavstånd, ja till och med beröringsavstånd. Under lång tid, via skrivkonsten, mediasamhället och nu "cyborg" (datorvärldens virtuella stad) har detta gradvis förändrats. Även om Wieglerling tecknar skeendet med lite väl grov pensel, tror jag likväl att iakttagelsen har en poäng. Det finns i vår tid en rörelse bort från kroppen, en längtan att övervinna och överskrida det kroppsliga. Också Cristina Vanin, som tidigare nämnts, vittnar om detta främlingskap inför det kroppsliga (däribland våra egna kroppar): "It is the case that human beings are deeply alienated not only from the nonhuman world but also themselves, their own bodies."¹⁸⁸ Werner G. Jeanrond diskuterar kroppens betydelse utifrån kärleksbegreppet och hävdar att kroppen är "det nödvändiga mediet för varje uttryck av kärlek i detta universum".¹⁸⁹ Gud måste rimligen kunna älska även utan kropp, men för människan är det hennes begränsning och samtidigt hennes möjlighet. Inkarnationen är därför Guds sätt att uttrycka kärlek till människan på hennes eget språk. Av flera skäl är det därmed viktigt att accentuera den inkarnerade Logos kroppslighet. För det första av trohet mot den kristna traditionen, för det andra för att svara upp mot ovan beskrivna samhällstendenser, för det tredje för att slå vakt om människans och hela skapelsens helighet, som befästs just genom Jesus kroppslighet i inkarnationen. Den fjärde och sista anledningen är att kroppsligheten är en nödvändig förutsättning för partikulariteten hos Jesus Kristus. I kroppsligheten finns en för kristendomen omistlig partikularitetens begränsning, menar jag. En av den danske filosofen Søren Kierkegaards (1813-1855) främsta invändningar mot den tyske systemtänkaren och filosofen G. W. Friedrich Hegel (1770-1831) var bristen på partikularitet i hans filosofi.¹⁹⁰ Denna brist strider mot kristendomens väsen och mot dess paradoxala natur. Att Gud blir en enskild begränsad människa är en paradox, som rymmer kristendomens essens, anser Kierkegaard. Befrielsesteologin hävdar ofta att endast en

¹⁸⁷ Klaus Wieglerling "The Superfluous Body: Utopias of Information and Communication Technology" 2002, s. 23. I: *Concilium*, nr. 2. London: SCM.

¹⁸⁸ Vanin 2001, s. 118.

¹⁸⁹ Werner G. Jeanrond "Kärlekens nåd och skugga - På väg mot en samtida kärleksteologi" 2003, s. 108. I: *Aiolos*, nr. 20-21. Stockholm: Aiolos.

¹⁹⁰ Søren Kierkegaard *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift* 1902, s. 93, 98f., 122 och 218f. I: *Samlede Værker bd. VII*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel.

historisk person kan förmedla mening och frälsning i situationer av djupt lidande och förtryck.¹⁹¹ För att Jesus Kristus ska ha varit sann människa är det viktigt att slå vakt om hans partikularitet. Det icke-partikulära är nämligen icke-mänskligt. Ur det här perspektivet anser jag att frågan om huruvida Jesus blev man eller människa måste besvaras med: man (eller både och). Jesus blev inte bara människa, han blev man. På samma sätt är det viktigt att Jesus är född, inte bara i historien, utan strax före år noll. Inte bara i världen, utan i Betlehem, och så vidare. Det är alltså inte själva manligheten, eller ”betlehemsligheten” som är viktig, men det finns en fara i att avhistoricera, avkroppsliga och dekontextualisera den inkarnerade. Om vi utgår från att Guds Son varit ”som vi”¹⁹² och därefter konstaterar att han blev man utestängs genast ungefär hälften av den samlade mänskligheten. Om vi tillägger att han var jude, ogift, levde för tvåtusen år sedan och dessutom blev korsfäst finns inte många ”som vi” kvar. Alltså, det är av vikt att partikulariteten hävdas. ”Som vi” betyder just att han levde ett partikulärt liv med erfarenheter begränsade till både tid, rum (häribland kropp) och språk, just som vi gör. Allt annat vore djupt omänskligt och djupt okroppsligt.

- 5) *Att inkarnationsteologin visar ett universellt ansvar gentemot hela skapelsen.* I likhet med Kasper menar jag att inkarnationsteologin inte kan skapas utifrån ekologiska, sociala eller andra mänskliga behov. Däremot måste den relatera till och ses i ljuset av vår tids frågor och utmaningar. Genom inkarnationen gör sig Gud djupt förbunden med världen och denna Guds handling får följder för världen. Analysen i kapitel fyra utgör ett exempel på ett sådant relaterande.
- 6) *Att inkarnationsteologin formuleras på ett för sin kontext begripligt sätt.* I anslutning till Haight anser även jag att inkarnationsteologin behöver formuleras begripligt. Den kan däremot inte ha begripligheten som sin utgångspunkt. Istället är det, precis som i punkt fem, ett villkor att relatera till. Inkarnationsteologins innehåll får inte bestämmas av kravet på begriplighet. Grunden måste vara den historiska verkligheten. Denna är ett mysterium som inte kan förstås till fullo, vilket också behöver respekteras. Ändå är det nödvändigt att mysteriet formuleras på ett sätt som visar att det har med människors liv att göra. Annars är det inte återgivet på ett traditionstroget sätt.

5.3 Kriterierna applicerade på kapitel tre och fyra - några tankar

Utifrån dessa framställda kriterier för inkarnationsteologi ska Nellas, McFagues, Sobrinos och Halls inkarnationsteologi ytterligare diskuteras.

¹⁹¹ Se till exempel Haight 2001, s. 377.

¹⁹² Se till exempel Hebreerbrevet 4:15: ”[...] en överstepräst [...] som prövats på alla sätt och varit som vi men utan synd”.

Några kritiska synpunkter kan inledningsvis framföras. Liksom tidigare påpekats, delvis från andra infallsvinklar, brister McFagues inkarnationsteologi i trohet mot traditionen (kriterium ett). Den är - inte bara ur ekologisk synvinkel - ett stimulerande tankeexperiment, men det är inte rimligt, utifrån frälsningen, treenigheten och inkarnationen att se Jesus som en manifestation av vad som sker alltid och överallt.

Den franske filosofen och teologen Jean-Luc Marion skiljer mellan idol och ikon.¹⁹³ Bakom idolen ligger ett förhållningssätt som innebär att man närmar sig Gud utifrån sina önskemål, behov och förväntningar av hur Gud är. Detta blir en självuppfyllande profetia som också innebär att Gud aldrig kan transcendera dessa förväntningar: "Therefore, the idol always culminates in a 'self-idolatry' [...]".¹⁹⁴ Bakom ikonerna ligger däremot ett förhållningssätt i vilket Gud tillåts transcendera våra bilder av Gud. Ikonen är en bild som pekar bortom sig själv. Alla försök att säga någonting om Gud är givetvis begränsade, bundna till en kontext och till människors förväntningar. Det går inte att frigöra sig från detta oavsett hur många bibelhänvisningar, kyrkofäder eller hur mycket modern filosofi redogörelsen tar hänsyn till. Människor får ha sina begränsade bilder av Gud, men det måste finnas en villighet att ge upp dem, låta dem överskridas. En kristologi som framför allt vill driva en särskild fråga och som dessutom inte söker stöd i traditionen löper kanske en större risk att vara idol snarare än ikon. Finns det i McFagues iver för skapelsen en enögdhet som löper denna risk? Frågan är allvarlig och jag vill inte gå så långt som att besvara den jakande. Jag vill emellertid lyfta fram frågan och därmed peka på faran som hennes teologiska projekt står inför.

Kritik kan utifrån kriterium fem anföras mot Sobrinos *metod*. Sobrino låter sin inkarnationsteologi skapas utifrån de fattigas behov av densamma. Vikten av att teologin *relaterar till, talar till, talar om* och *talar för* de fattiga kan inte nog poängteras. Den får emellertid inte skapas utifrån deras behov, menar jag.

Sobrinos bejakande och Halls förkastande av Kalcedondogmerna och deras ontologi kan diskuteras utifrån traditionstrohet (kriterium ett) och begriplighet (kriterium sex). Är det ett (alltför stort) brott mot traditionen att ta avstånd från Kalcedons ontologi? Är Kalcedons ontologi inte längre begriplig? Utgör i så fall den representationstanke som Hall förespråkar ett lyckat och mer begripligt sätt att formulera kristologins mysterium? Öppna frågor som i pluralismens intresse får stå öppna.

¹⁹³ Marion 1991, s. 7-52.

¹⁹⁴ Ibid., s. 28.

Utifrån kriterierna för inkarnationsteologi vill jag kort peka på de perspektiv - och brist därpå - som behandlades i kapitel två. Den gemensamma svagheten jag ser hos Anselm, Pieper-Mueller, Stott och McGrath är deras oförmåga att relatera inkarnationen till både skapelse och frälsning (kriterium två). Samtidigt med detta finner jag intressant nog att ansvaret gentemot människan och övriga skapelsen (kriterium fem) också är mycket svagt. Är detta en tillfällighet, eller finns det en förbindelse mellan kriterium två och fem? Jag tror att det finns en förbindelse. Inte så att det råder något kausalsamband dem emellan, men någon slags länk binder dem samman. Då inkarnationen syftar blott till frälsning från denna värld är inte ansträngningen att rädda den i fysisk och ekologisk mening lika självklar. För Stott är det på detta vis. Vår tids utmaningar får inte utrymme i hans kristologi (vilket inte hindrar att han kan tala om det i andra böcker). Anselm kan vi knappast klandra för att han inte tog itu med vår tids utmaningar, men nog är hans inkarnationsteologi fjärrad från världen på ett sätt som till exempel inte är fallet hos Maximos bekännaren. Det tycks alltså finnas ett samband mellan kriterium två och fem.

Utifrån kriterierna kan lyftas fram också förtjänster hos Nellas, McFague, Sobrino och Hall. Ingen av de fyra menar att inkarnationens enda orsak var syndafallet. Dessutom relaterar de - på sinsemellan tämligen olika sätt - inkarnationen till frågor om människovärde, förtryck, värnandet om det ekologiska samspelet och så vidare. Återigen kan påvisas - nu i positiv bemärkelse - att kriterium två och fem går hand i hand.

Värd att peka på är McFagues ständiga ambition att göra teologin relevant för människor idag. Dessutom binder hon, djupt bibliskt, samman inkarnationen med värnandet av det svaga och utstötta. Hennes språk karaktäriseras av en öppenhet och en vilja att tillskriva Gud också kvinnliga drag.

Sobrino ger inkarnationens partikularitet och kroppslighet en tydlig gestaltning. Även Hall gör detta då han ofta återkommer till den "inkarnatoriska" aspekten av kristendom. En annan viktig tanke företräds av Nellas och Hall: människans mänsklighet är bestämd av inkarnationen på ett sådant sett att denna fullbordar människans skapelse. Jag tror att det finns få andra möjligheter att tala om människans särart på ett sätt som innefattar hela mänskligheten. Tillsammans bidrar alla fyra teologerna med viktiga perspektiv och frågeställningar i förståelsen av inkarnationen och dess betydelse för världen.

5.4 Två hörnstenar i en inkarnationsteologi

De två grundläggande perspektiv som jag, utifrån Nellas, McFague, Sobrino och Hall till sist ska dröja kvar vid uttrycker, med lite olika fokus, inkarnationens betydelse för världen. Det första av dem, tankegången om *Guds väsens närvaro* i hela skapelsen är hämtat från Nellas,

men har viktiga likheter med McFagues teologi om *världen som Guds kropp*.¹⁹⁵ Det andra, *Emmanuelstanken* återfinns hos Hall, men har tydligt släktskap med Sobrinos fokus på en Kristus som står *på de fattigas sida* och som lever och kämpar *med* dem.¹⁹⁶ Jag anser att de uppfyller de kriterier på inkarnationsteologi som uppställts ovan. Begreppen kompletterar varandra på ett sätt som är av största vikt för denna studie. Tillsammans ger de en fördjupad förståelse av inkarnationen och dess konsekvenser för världen. I dessa kompletterande perspektiv kan tydliga och avgörande följder för den marginaliserade människan och för skapelsen som helhet ses.

Emmanuelsteologin, ”Gud med oss”, är till sin utgångspunkt biblisk. Dess strävan är att formulera inkarnationens betydelse på ett begripligt sätt. Den är vänd mot världen och dess förhållanden. Den uttrycker Guds närvaro *med* och Guds kamp *för* hela skapelsen. Den förmedlar också något av vad Guds Son gör på korset. Han lider och dör inte bara för oss, utan också med oss. I uppståndelsen demonstreras Guds seger med oss över döden. Emmanuelsteologin innefattar hela skapelsen, men den har ett fokus på människan.

Även Nellas tanke på Guds väsens närvaro uppfyller traditionskriteriet. Den relaterar både till skapelse och frälsning och den relaterar till vår världs utmaningar. Guds väsens intensiva närvaro i varje liten atom i universum ger en avgörande förståelse av hur människan ska behandla världen: med den kärlek och omsorg som tillkommer alla platser där Gud bor. I någon mening är det alltså ingen skillnad mellan den helighet som kommer till uttryck i Jerusalems tempel, Peterskyrkan och regnskogen. Det finns också ett skapelseelement i inkarnationen: då Gud blir kött fullbordas hela skapelsen. Inkarnationens märke finns alltså på allt skapat och konstituerar en del av dess väsen. I inkarnationen upphävs dessutom den dualism på ett flertal områden som haft så förödande konsekvenser för inte minst vår syn på våra kroppar, allt kroppsligt och därmed skapelsen i sin helhet. I Nellas tanke på Guds väsens närvaro menar jag att fokus ligger på skapelsen som helhet (givetvis människan inkluderad).

På samma sätt som *Emmanuelstanken* språkligt sett appellerar tydligare till just människan, gör Guds väsens närvaro i allt skapat det tydligare till skapelsen som helhet. Tillsammans framträder bilden av en Gud som i inkarnationen är närvarande i hela skapelsen, också i luften vi andas, något som kräver en radikal nyförståelse av vårt agerande mot kroppen Tellus. Samtidigt riktas ett fokus på människan och på Gud som inte bara blir människa som vi, utan blir människa med oss. En Gud som lider, kämpar och älskar med oss; med den hemlösa tvåbarnsmamman i Stockholms vinterkalla innerstad, med den gravt förståndshandikappade tonåringen vars vård, människovärde och till och med rätt till liv ständigt ifrågasätts; med den

¹⁹⁵ Se Nellas 1987, s. 32f. och s. 211ff. och McFague 1993, s. 159-195.

¹⁹⁶ Se Hall 1996, s. 497-548. och Sobrino 1989, s. 166f.

fattiga och politiskt förtryckta fembarnsfamiljen i El Salvador och deras hundratals miljoner svältande bröder och systrar världen över.

Tillsammans ger dessa två perspektiv teologiska redskap till att utifrån inkarnationen formulera en grund för en hållbar ekologisk utveckling och en mer rättvist fördelad värld. Denna uppsats gränser är härmed nådda. För att bli meningsfulla måste redskapen emellertid användas, tankarna och perspektiven kontextualiseras, eller kanske rättare: inkarneras ytterligare.

6 Sammanfattning

Två av vår tids största utmaningar är den globala ekologiska krisen samt fattigdomen i världen. Syftet med denna uppsats är att relatera dessa ödesfrågor till ett av den kristna trons centrum: inkarnationen i Jesus Kristus och att visa att läran om inkarnationen kan få konsekvenser för både synen på skapelsen och på människan. Det finns, menar jag, i inkarnationen en teologisk grund för engagemang på dessa två områden. Den gamla kristna inkarnationsläran rymmer också viktiga argument som varken befrielseteologin eller den ekologiska teologin helt tagit vara på.

Den övergripande frågeställningen för uppsatsen är: *Vad får de inkarnationsteologier som företräds av Panayiotis Nellas, Sallie McFague, Jon Sobrino och Douglas John Hall för konsekvenser för synen på vår världs marginaliserade människor och på skapelsen?* Inledningsvis konstateras att det i västkyrkan finns en tradition som följer Anselm av Canterbury och som relaterar inkarnationen till frälsningen enbart. Därmed utesluter man möjligheten att själva inkarnationen kan få konsekvenser för hela skapelsen. Om detta synsätt renodlas är det viktiga perspektiv som utelämnas och det finns rentav en fara att synen på detta livet blir skev, menar jag: det blir en fråga om att undgå synd och att skynda till nästa liv.

Uppsatsens tredje kapitel ger en redogörelse för fyra nutida teologers inkarnationsteologi. Panayiotis Nellas är en teolog från östkyrkan som ser Logos som människans arketyper och som menar att inkarnationen är en fullbordan av hela skapelsen. Sallie McFague är en amerikansk feministteolog och ekoteolog. Hon ser inkarnationen främst som det att Gud antar hela kosmos som sin kropp. Jon Sobrino är en spansk befrielseteolog bosatt i El Salvador. Han menar att kristologi syftar till de fattigas befrielse och ett upprättande av ett inomvärldsligt Gudsrike. Den nordamerikanske teologen Douglas John Hall kritiserar det ontologiska kristologiska språkbruket och menar att Jesus namn Emmanuel rymmer mycket av inkarnationens innerbörd. Gemensamt för de fyra teologerna är att inkarnationen för dem alla syftar till mer än uteslutande till frälsningen.

I kapitel fyra lyfter jag fram de konsekvenser inkarnationsteologin får för synen på den fattiga och åsidosatta människan och för synen på skapelsens ekologiska väv. Utifrån två exempel argumenterar jag för att teologin alltid får konsekvenser för världen och att det är viktigt att vara medveten om dem. Vad inkarnationsteologins konsekvenser för den marginaliserade människan beträffar konstateras att den kan ge en fördjupad mening åt människors historiska villkor och kroppsliga välbefinnande. Vidare kan inkarnationsteologin ge en unik möjlighet att definiera människan så att ingen lämnas utanför och så att alla utifrån det får kärlek och respekt. Även frågan om människans ställning i förhållande till djuren

påverkas avgörande av inkarnationsteologin. Framför allt kan inkarnationen uttrycka Guds solidaritet och närvaro med varje människa på ett sätt som radikalt motsätter sig förtryck och sociala orättvisor. I inledningen till ”inkarnationsteologins konsekvenser för skapelsen” visas dels på Lynn Whites tanke om att det behövs en annan syn på människans roll i skapelsen och dels på Cristina Vanins påstående om att det råder en dualism och ett främlingskap mellan människan och skapelsen och mellan människan och hennes kropp. I detta avsnitt konstateras att inkarnationen kan ge en förståelse av människans uppgift i skapelsen. Här finns tankar som felaktigt använda kan leda till exploaterande och skövlande av jorden, snarare än till ett värnande av densamma. I östkyrklig förståelse av inkarnationen blir Gud till sitt väsen närvarande i skapelsen. Guds tidigare otillgängliga väsen, Guds allra heligaste, tar sin boning i såväl människan som i träden. Hela det ekologiska kretsloppet är därmed heligt. Kapitlet visar också att Nellas förståelse av inkarnationen innebär en medling som upphäver de djupa klyftor mellan bland annat himmel och jord som annars är för handen. Här finns perspektiv som svarar mot både Whites och Vanins iakttagelser. Jag menar därmed att det i inkarnationen finns en utmärkt utgångspunkt utifrån vilken teologisk teori och praxis kan utgå i fattigdomsproblematiken och i den ekologiska krisen.

I det femte och avslutande kapitlet argumenterar jag för vilka kriterier som är nödvändiga för en inkarnationsteologi i ljuset av vår samtid. Jag kommer fram till följande sex kriterier:

- 1) Att inkarnationsteologin visar en trohet mot den kristna traditionen, historiskt genomlyst av historisk-vetenskapliga metoder.
- 2) Att inkarnationsteologin inte relaterar uteslutande till frälsning.
- 3) Att inkarnationsteologin, inom ramen för dessa kriterier, rymmer en pluralism.
- 4) Att inkarnationsteologin betonar kroppsligheten och partikulariteten hos den inkarnerade Logos.
- 5) Att inkarnationsteologin visar ett universellt ansvar gentemot hela skapelsen.
- 6) Att inkarnationsteologin är formulerad på ett för sin kontext begripligt sätt.

Utifrån dessa kriterier diskuterar jag Nellas, McFagues, Sobrinos och Halls inkarnationsteologi. Till sist lyfter jag fram två ”hörnstenar”: Nellas förståelse av Guds väsens närvaro i skapelsen (som har likheter med McFagues begrepp ”Guds kropp”) och Halls Emmanuelsteologi (som har likheter med Sobrinos föreställning om Guds solidaritet med de fattiga). Dessa två tillsammans ger teologiska redskap för att utifrån inkarnationen formulera en grund för en hållbar ekologisk utveckling och en mer rättvist fördelad värld, menar jag.

7 Abstract

Two of the greatest challenges of our time are the global ecological crisis and poverty in the world. The purpose of this essay is to relate these vital questions to one of the centres of the Christian faith: the incarnation of Jesus Christ, and to show that the doctrine of the incarnation can have consequences for both the view of creation and of humanity. The incarnation can provide a theological foundation for involvement in these two important subjects. There are in the older Christian teachings important arguments that neither the theology of liberation nor the ecological theology have entirely used. The (basic) question at issue in this essay is *What consequences do Panayiotis Nellas', Sallie McFague', Jon Sobrino' and Douglas John Hall's theologies of incarnation have on the view of marginalized human beings and of creation?*

By way of introduction it can be stated that there is a tradition in the western church, following Anselm of Canterbury, that relates the incarnation exclusively to redemption. Thereby the possibility that the incarnation can have consequences for the whole of creation is excluded. It is argued that if this view is taken to its conclusion isolated there are important perspectives that are omitted and that there is a danger that this life becomes merely a question of escaping sin and passing on to the next life.

The third chapter of the essay contains an account of incarnation theology of four contemporary theologian. These theologians have one thing in common: they all believe that the incarnation involves more than merely redemption.

In chapter four I try to outline the consequences that the theology of incarnation has on the view of the poor and marginalized human beings and of creation. From two examples it is argued that theology always has consequences for the world and that it is important to be conscious of these.

Concerning the consequences of the theology of incarnation for the marginalized human being, it is argued that the incarnation is able to provide a deeper meaning to the historical conditions and the physical wellbeing of humanity. In addition the theology of incarnation is able to give a unique definition of humanity so that no one is left out and so that everyone is shown respect and love accordingly. The question of the relationship of human beings to the rest of creation is also affected by the doctrine of incarnation. Above all the incarnation is able to express God's presence and solidarity with every human being in a way that radically challenges oppression and social injustice.

In the introduction to the consequences of the theology of incarnation on creation it is stated that, according to Lynn White, there is a need for an alternative view of the human position in creation and that, according to Cristina Vanin, there is a dualism and an alienation between human beings and creation and between human beings and their bodies. In this section it is argued that incarnation can provide an understanding of the task of human beings in creation. There are some thoughts here that, used wrongly, may cause exploitation and devastation of nature. In the Eastern Churches there is the understanding that through the incarnation the being of God becomes present in creation. Gods inner most being, which was previously unattainable, now dwells in human beings as well in trees. Creation itself is thereby holy. This chapter also shows that Nellas' understanding of the incarnation removes the gap between heaven and earth. There are perspectives here that give some answers to both Whites' and Vanin's observations. I argue therefore that there is in the doctrine of incarnation a starting point from which theological theory and praxis concerning the problems of poverty and the ecological crisis can begin.

In the fifth and concluding chapter I present six criteria which are necessary for a theology of incarnation in the light of the challenges of our time:

- 1) That there is faithfulness to Christian tradition, historically illuminated by historical and scientific methods.
- 2) That the doctrine of incarnation doesn't relate exclusively to redemption.
- 3) That there is, within these criteria, room for a pluralism.
- 4) That there is an emphasis on the bodyliness and particularity of the incarnated Logos.
- 5) That there is a universal responsibility towards the whole of creation.
- 6) That it is expressed in a way that is intelligible for its context.

On the basis of these criteria Nellas', McFague's, Sobrino's and Hall's theology of incarnation is discussed. Finally two cornerstones are presented: Nellas' notion of God being present in creation (that has similarities with McFague's notion of the body of God) and Hall's concept of Emmanuel (that has similarities with Sobrino's notion of Jesus solidarity with the poor). These two concepts of the incarnation, I argue, provide the theological tools needed to form a foundation for a sustainable ecological development and a world more justly shared.

Anförd litteratur

Anselm av Cantebury

- 1978 *Cur deus homo?* (övers. Thulstrup, Johannes m. titeln *Hvorfor Gud blev menneske*). Köpenhamn: C. A. Reitzels (urspr. utg. ca år 1090).

Augustinus

- 1966 *De Civitate Dei* (med engelsk översättning av Levine, Philip). London: William Heinemann och Harvard University (urspr. utg. ca år 423).

Bexell, Göran och Grenholm, Carl-Henric

- 2000 *Teologisk etik: En introduktion*. Stockholm: Verbum (1: a uppl. 1997).

Brander, Bo

- 2001 *Mikrokosmos Förvaltare och Skapelsens Integritet: Den teologiska antropologin inom Kyrkornas Världsråds JPIC-process med särskild hänsyn till skapelsens integritet*. Lund: Lunds universitet.
- 2002 *Människan och den ekologiska väven: Om människan som mikrokosmos och som skapelsens förvaltare*. Skellefteå: Artos.

Eriksson, Gunnar

- 1996 *Västerlandets idéhistoria 1800-1950*. Uppsala: Gidlunds (1: a uppl. 1983).

Haight S.J., Roger

- 2001 *Jesus Symbol of God* (3:e uppl.). New York: Orbis books (1: a uppl. 1999).

Hall, Douglas John

- 1986 *Imaging God: Dominion as Stewardship*. New York: Friendship.
- 1990 *The Steward: A Biblical Symbol Come of Age*. New York: Friendship (1:a uppl. 1982).
- 1996 *Professing the Faith: Christian Theology in a North American Context*. Minneapolis: Fortress (1: a uppl. 1993).

Harnack, Adolf

- 1905 *Dogmengeschichte bd. III* (4: e uppl.). Tübingen: Mohr (1: a uppl. 1889).

Hidal, Sten

- 1996 *Nästan till en Gud: Människobild och människosyn i Gamla testamentet*. Stockholm: Verbum.

Hofmann, Manfred

- 1978 *Identifikation mit dem Anderen: Theologische Themen und ihr hermeneutischer Ort bei lateinamerikanischen Theologen der Befreiung*. Stockholm: Verbum-Håkan Ohlssons.

Hägglund, Bengt

- 1966 *Teologins historia: en dogmhistorisk översikt* (3: e uppl.). Lund: Gleerups.

Jeanrond, Werner G.

- 1992 "From Resistance to Liberation Theology: German Theologians and the Non/Resistance to the National Socialist Regime". I: *The Journal of Modern History*, s. 187-203, vol. 64, Supplement, December. Chicago: The University of Chicago.
- 1995 "På väg mot en kristologi idag". I: *Jesustolkningar idag: Tio teologer om kristologi*, s. 235-262. Stockholm: Verbum.
- 2003 "Kärlekens nåd och skugga - På väg mot en samtida kärleksteologi". I: *Aiolos*, nr. 22-23, s. 103-126. Stockholm: Aiolos.

Jenson, Robert W.

- 1997 *Systematic Theology, vol. 1: The Triune God*. Oxford: Oxford University.

Jonsson, Åke

- 2002 "Från Frälsning till Skapelse: En positionsbestämning i frågan om inkarnationen". I: Martinsson, Mattias (ed.) *Mänsklig frälsning: Soteriologi i samtidsperspektiv*, s. 11-31. Uppsala: Uppsala universitet.

Jüngel, Ebehard

- 1982 *Barth-Studien*. Zürich och Gütersloh: Benziger och Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn.

Kasper, Walter

- 1975 *Jesus der Christus* (2:a uppl.). Mainz: Matthias-Grünwald Verlag (1:a uppl. 1974).

Kierkegaard, Søren

- 1902 *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift*. I: *Samlede Værker bd. VII*. Köpenhamn: Gyldendalske Boghandel.

Kinnamon, Michael (ed.)

- 1991 *Signs of the Spirit: Official Report Seventh Assembly. Canberra, Australia, 7-20 February 1991*. Genève: World Council of Churches.

Lossky, Vladimir

- 1997 *Östkyrkans mystiska teologi* (övers. Broomé, Catharina). Skellefteå: Artos (urspr. utg. på 1940-talet).

Luther, Martin

- 1987 *Der kleine Katechismus*. I: Walch, Joh. Georg (ed.) *Dr. Martin Luthers sämtliche Schriften* bd 10. Gross-Oesingen: Harms (urspr. utgiven 1529).

Marion, Jean-Luc

- 1991 *God Without Being* (övers. Carlson, Thomas A.). Chicago och London: The University of Chicago (1:a uppl. 1982).

Marquardt, Friedrich-Wilhelm

- 1985 *Theologie und Sozialismus: Das Beispiel Karl Barths* (3:e uppl.). München: Chr. Kaiser (1:a uppl. 1972).

- McFague, Sallie
 1993 *The Body of God: An Ecological Theology*. London: SCM.
 1999 *Gudsbilder i en hotfull tid* (övers. Rasmuson, Bengt). Stockholm: Verbum (1:a uppl. 1987).
- McGrath, Alister E.
 2001 *Christian Theology: An Introduction* (3: uppl.). Oxford: Blackwell.
- Melander, Veronica
 1993 ”Jesus i Latinamerika: En presentation av Jon Sobrinos kristologi”. I: *Svensk Missionstidskrift*, årg. 81, nr. 3, s. 1-8.
- Metz, Johann Baptist
 1968 *Zur Theologie der Welt*. Mainz och München: Matthias-Grünwald och Chr. Kaiser.
- Meyendorff, John
 1995 *Bysantinsk Teologi: Historik och Lära* (övers. Heilo, Sven). Skellefteå: Artos (1:a uppl. 1974).
- Moltmann, Jürgen
 1995 *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie 1995*. Gütersloh: Chr. Kaiser.
- Nellas, Panayiotis
 1987 *Deification in Christ: Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person* (övers. Russell, Norman). New York: St Vladimir’s Seminary (1:a uppl. 1979).
- Nelson, James B.
 1983 *Between Two Gardens: Reflections on Sexuality and Religious Experience*. Cleveland: The Pilgrim.
- Palamas, Gregorius
 1983 *The Triads* (övers. Gendle, Nicholas). New Jersey: Paulist Press. (sammanställd av Meyendorff, John. Urspr. utg. omkr. 1340).
- Pieper, Franz och Mueller, Johannes Theodor
 1985 *Kristen Dogmatik* (övers. och bearb. Hardt, Tom G. A.). Uppsala: Pro Veritate.
- Primavesi, Anne
 1991 *From Apocalypse to Genesis: Ecology, Feminism and Christianity*. Wellwood: Burns & Oates.
- Rahner, Karl
 1986 *The Trinity* (övers. Donceel, Joseph). Wellwood: Burns & Oates (1:a uppl. 1967).
 1997 *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg: Herder (1:a uppl. 1976).

- Schrijver, Georges de
 2000 "Christology from the underside of history: the case of Jon Sobrino". I: Merrigan, Terrence och Haers, Jacques (ed.) *The Myriad Christ: Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Theology*. Leuven: Leuven University.
- Sellers, Robert V.
 1953 *The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey*. London: S. P. C. K.
- Sobrino S.J., Jon
 1978 *Christology at the Crossroads: A Latin American View* (övers. Drury, John). Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1976).
 1985 *The True Church and the Poor* (övers. O'Connell, Matthew J.). London: SCM (1:a uppl. 1981).
 1989 *Spirituality of Liberation: Toward Political Holiness* (övers. Barr, Robert R.). Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1985).
 1993 "Systematic Christology: Jesus Christ, the Absolute Mediator of the Reign of God". I: Ellacuria S.J., Ignacio och Sobrino S.J., Jon (eds.) *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*, s. 440-461. Maryknoll, New York: Orbis Books (1:a uppl. 1990).
- Staniloae, Dumitru
 2000 *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology. Volume Two, The World: Creation and Deification* (övers. och ed. Ionita, Ioan och Barringer, Robert). Brookline: Holy Cross (1:a uppl. 1978).
- Stott, John
 1980 *Jesus Kristus - livets centrum* (övers. Norrfjärd, Torsten). Stockholm: Gummessons (1:a uppl. 1979).
 1988 *Korset: Meningen med Jesu död* (övers. Carlsson, Sixten). Örebro: Libris (1:a uppl. 1986).
- Sumner, William Graham
 1924 *Selected essays of William Graham Sumner* (ed.: Keller, Albert Galloway och Davie, Maurice Rea). New Haven: Yale University.
- Sölle, Dorothee
 1966 *Stellvertretung: Ein Kapitel Theologie nach dem Tode Gottes* (3: e uppl.). Berlin: Kreuz.
- Thomas av Aquino
 1964 *Summa Theologiæ*. London: Blackfriars (urspr. utg. ca år 1273)
- Thunberg, Lars
 1999 *Människan och kosmos: Maximos Bekännarens teologiska vision*. Skellefteå: Artos.
- Tracy, David
 1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. London: SCM.

- Valadier, Paul
2003 "The Person who Lacks Dignity" (övers. Bowden, John). I: Ammicht-Quinn, Regina; Junker-Kenny, Maureen; Tamez, Elsa (ed.) *Concilium: The Discourse of Human Dignity*, nr. 2, s. 49-56. London: SCM.
- Vanin, Cristina
2001 "The Significance of the Incarnation for Ecological Theology: A Challenging Approach". I: *Ecotheology*, nr. 6, Juli-Januari 2001-2002, s. 108-122. London och New York: The Continuum Publishing Group.
- Ware, Kalistos
1975 "God, Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction". I: *A Journal of Eastern Christendom*, s. 125-136. Oxford: Clarendon.
- Wells, Harold
1999 "The Flesh of God: Christological Implications for an Ecological Vision of the World". I: *Toronto Journal of Theology* nr. 15/1 1999, s. 51-68. Toronto: Wilfrid Laurier University.
- White, Lynn Jr.
1967 "The Historical Roots of Our Ecological Crisis". I: *Science*, vol 155 nr. 3767, s. 1203-1207. Washington: American Association for the Advancement of Science.
- Wiegerling, Klaus
2002 "The Superfluous Body: Utopias of Information and Communication Technology". I: *Concilium*, nr. 2, s. 19-28. London: SCM.

Internet

Svenska Dagbladets "Jesusdebatt" under perioden 2003-01-28 till 2003-03-19:
http://www.svd.se/dynamiskt/brannpunkt/did_4876068.asp (hämtat 2004-01-19).

Ej publicerat

- Wirén, Jakob
2002 *Fördold, ändå uppenbar: om förhållandet mellan ekonomisk och immanent treenighet hos Gregorius Palamas och Karl Rahner*. Fempoängsuppsats i Systematisk teologi, Teologiska institutionen, Lunds universitet.