

Ett ovälkommet hopp?

Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi

JAKOB WIRÉN

Jakob Wirén är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet.

jakob.wiren@svenskakyrkan.se

Den judiske teologen och rabbinen Abraham Joshua Heschel (1907–1972) gjorde 1964 ett uttalande till andra Vatikankonciliet. Frustrerad över processen kring dokumentet *Nostra aetate* och bekymrad över inriktningen på dess utkast, tydliggjorde han:

Ett budskap i vilket juden betraktas som en kandidat för omvändelse och judendomens öde är att försvinna kommer att väcka avsky hos judar över hela världen. [...] Som jag vid upprepade tillfällen sagt till ledande personer i Vatikanen, är jag redo att välja Auschwitz när som helst, om alternativet är omvändelse eller död.¹

Uttalandet ska ses i ljuset av kristna försök att omvända judar. Det är värt att notera att Heschel här inte lyfter frågan om religionsfrihet. Hans invändning mot det pågående konciliarbetet handlade inte primärt om judars rätt att leva i säkerhet och få utöva sin religion. Det handlade inte heller om möjligheten till frälsning i ett liv efter detta eller om vänligt bemötande och goda relationer mellan kristna och judar på ett mellanmänniskt plan.

1. Judith Herschcopf Banki & Eugene J. Fisher (red.), *A Prophet for our Time: An Anthology of the Writings of Rabbi Marc H. Tanenbaum*, New York 2002, 309; Mary C. Boys, "The Salutary Experience of Pushing Religious Boundaries: Abraham Joshua Heschel in Conversation with Michael Barnes", *Modern Judaism: A Journal of Jewish Ideas and Experience* 29 (2009), 22. Översättningar till svenska är, om inte annat anges, gjorda av författaren.

Det han reagerar på är att textutkasterna ger uttryck för hoppet och bönen att det judiska folket ska omvända sig och förstå att Jesus Kristus är Messias. Heschel värderade judendomens teologiska integritet så högt att han jämförde kristna förhoppningar att omvända judar med Auschwitz fasor. Han insåg att den teologi som kom till uttryck i dessa utkast till *Nostra aetate* gav uttryck för en förhoppning om slutet på judisk tro och tradition. Andra Vatikankonciliet ledande teologer tog intryck av Heschels invändningar och det som blev det slutgiltiga *Nostra aetate* kom att bli ett av konciliet mest betydelsefulla och uppskattade dokument.²

Ännu kvarstår dock Heschels kritik som en utmaning för teologer av olika traditioner. Frågan om hoppet kan inte reduceras till möjligheten till frälsning eller ett gott bemötande på ett mellanmänniskt plan. Den judiske teologen Jacob Neusner formulerar saken i termer av vårt ansvar för den Andres utrymme i vår egen berättelse: ”Hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro?”³

I den här artikeln ska jag diskutera Heschels kritik och särskilt rikta fokus på eskatologi. Jag ska göra det genom att närma mig inte bara kristen, men också judisk och muslimsk eskatologi. Det är med andra ord en fråga om religionsmöte och eskatologi; om hopp och ”de andra”.

Religionsteologiska förhållningsätt

Ett vanligt sätt att diskutera dessa frågor har varit med utgångspunkt i den trefaldiga taxonomin exklusivism, inklusivism och pluralism. Taxonomin brukar tillskrivas teologen Alan Race som formulerade den under tidigt 1980-tal, men det finns exempel på äldre förlagor.⁴

I korthet innebär exklusivismen att varken sanning eller frälsning finns utanför den kristna tron. Beroende på kyrkotradition kan sedan exklusivismen knytas till personlig tro på Jesus Kristus eller tillhörighet till en viss kyrka. Konciliet i Florens, som 1441 slog fast att alla de som är utanför den katolska kyrkan – hedningar, judar, heretiker och avfallingar – kommer att hamna i den eviga elden som förberetts för djävulen och hans änglar, brukar anföras som ett exempel.⁵

2. För en diskussion om *Nostra aetates* reception och religionsteologiska betydelse, se Charles L. Cohen, Paul F. Knitter & Ulrich Rosenhagen (red.), *The Future of Interreligious Dialogue: A Multireligious Conversation on Nostra Aetate*, Maryknoll, NY 2017.

3. Jacob Neusner, *Jews and Christians: The Myth of a Common Tradition*, London 2003, 110.

4. Alan Race, *Christians and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*, 2:a uppl., Maryknoll, NY 1993.

5. Finns till exempel i Heinrich Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, nr 1351, 43:e uppl., San Francisco 2013.

Inklusivismen kan ses som ett dialektiskt ja *och* nej till andra religioner. Å ena sidan anser (den kristna) inklusivisten att den fulla sanningen och frälsning endast finns i kristen tradition. Å andra sidan anser hen att det i andra religioner kan finnas spår av sanning och att dessa religioner kan förbereda för frälsning i Jesus Kristus. Alan Race anför själv andra Vatikankonciliet text *Lumen gentium* som exempel på en inklusivistisk position.

Pluralismen innebär att flera religiösa traditioner är, förvisso olika men ändå likvärdiga vägar till samma mål. Sanning och frälsning finns inte uttömmande i någon tradition, men i tillräcklig grad i flera av dem. Jesus Kristus och den kristna kyrkan kan fortfarande vara den enda vägen för mig, men inte nödvändigtvis för alla människor. Det är en relativistisk position i bemärkelsen att det inte finns ett, men flera centrum för frälsande möten mellan Gud och människa. Den behöver dock inte vara relativistisk i bemärkelsen att alla religioner är lika bra (eller dåliga). Utifrån etiska eller andra kriterier avgränsar pluralisten ”sanna” religioner från sekter och extremistiska ideologier.⁶

Taxonomin äger ett pedagogiskt värde, men kan inte göra anspråk på att täcka hela det religionsteologiska fältet eller besvara alla dess frågor. Den har inga svar på frågor som: Varför finns det så många religioner? Hur bör de olika religionerna förhålla sig till varandra? Vad betyder det att som kristen lära av en annan religion? Är religiös mångfald ett problem, en berikande möjlighet eller bara ett faktum? Den har inte heller något egentligt svar på Neusners fråga ovan, om att lämna ett teologiskt utrymme för den Andre i den egna berättelsen.

Det religionsteologiska arbetet har med andra ord anledning att röra sig bortom taxonomin. Som teologen Jeannine Hill Fletcher påpekar finns det en besvärande självrefererande tendens i taxonomin som behöver utmanas och kompletteras: exklusivismen lämnar inget utrymme vare sig för sanning eller frälsning i andra religioner. Inklusivisten anser att det finns spår av sanning och frälsning i andra traditioner, men detta är som regel baserat på det som liknar den egna traditionen.⁷ Det är alltså inte ett erkännande av den Andre, utan snarare en bekräftelse av befintliga likheter. Pluralismen tenderar också att argumentera utifrån underliggande likheter mellan religiösa traditioner. John Hick anser till exempel att de flesta läromässiga skillnader mellan olika religioner är skenbara och att det är likheterna, bortom illusionen av skillnad, som binder oss samman.⁸

6. För taxonomins tre alternativ, se Race, *Christians and Religious Pluralism*.

7. Jeannine Hill Fletcher, ”Shifting Identity: The Contribution of Feminist Thought to Theologies of Religious Pluralism”, *Journal of Feminist Studies in Religion* 19:2 (2003), 7–8.

8. John Hick, *Death and Eternal Life*, 2:a uppl., Louisville, KY 1994, 27.

Ett välkommet sätt att öppna upp också för den Andres röst finns i den komparativa teologi som växt fram de senaste tio åren. Utgångspunkten är att vi behöver lära av och lyssna till de andra traditionerna. Genom att som teolog hemmahörande i en viss tradition göra ett jämförande studium som inbegriper texter också från en annan tradition möjliggörs ett teologiskt samtal.⁹ Teologen James L. Fredericks hävdar att den komparativa teologin ersätter religionsteologin och dess fokus på en tre- eller fyrfaldig taxonomi. Vi vet för lite om andra traditioner, menar Fredericks, för att ens kunna ta ställning till dessa alternativ. Först sedan noggranna och kvalificerade teologiska jämförelser gjorts kan frågan väckas på nytt.¹⁰ Andra har med rätta påpekat att vi alltid går in i en jämförelse med en viss förförståelse, som i och för sig kan ändras under arbetets gång.¹¹ I den bemärkelsen är inte komparativ teologi en ersättning, utan snarare en värdefull underavdelning till religionsteologin: en metod som kan utföras av allt från exklusivister till pluralister. Det handlar inte endast om att leta likheter – även skillnader kan vara betydelsebärande. Om kristna, muslimer och judar delar något av det framåtblickande hoppet och tron på en Gud som ska bli allt överallt, kan det finnas något att lära av varandras traditioner. Och kanske kan det också vara nyttigt för den kristna reflektionen att perspektivet kastas om och den kristne blir ”den Andre” för en stund.

Den komparativa teologiska metoden, som den kommer att användas i denna artikel, arbetar alltså i ett slags hermeneutisk cirkel: den tar sin utgångspunkt i en fråga eller ett problem i den egna traditionen, vänder sig till texter från någon eller några andra religiösa traditioner, som kan ge jämförande perspektiv på dessa frågor, för att slutligen återvända med dessa perspektiv till den egna traditionen. I det här fallet är det frågan från artikelns inledning som ska utforskas: Vilka resurser har olika religiösa traditioners eskatologier för att respektera den teologiska integriteten hos människor av annan tro?

Alldeles uppenbart har varje tradition exempel på när detta inte sker. Två framstående protestantiska teologer från senare delen av 1900-talet räcker för att illustrera detta.

9. Se till exempel Francis X. Clooney, *Comparative Theology: Deep Learning Across Religious Borders*, Chichester 2010.

10. James L. Fredericks, ”Introduction”, i Francis X. Clooney (red.), *The New Comparative Theology: Interreligious Insights From the Next Generation*, London 2010, xiv–xv.

11. Ulrich Winkler, ”Reasons for and Contexts of Deep Theological Engagement with Other Religious Traditions in Europe: Toward a Comparative Theology”, *Religions* 3 (2012), 1185.

Det kristna hoppet och bristande teologisk integritet

Den tyske teologen Jürgen Moltmann brukar lyftas fram som ett exempel på tolerans och pluralistisk öppenhet. Han talar tydligt om *apokatastasis*, alltså tanken att hela skapelsen ska återställas och att alla människor har del i Guds försonande återuppriktelse av kosmos. Det kristna hoppet rymmer alla människors ”små hopp”, alla önskningar och strävanden, och inkluderar och relativiserar dessa. De får en ny intensitet och riktning: mot Kristus. Det finns alltså ett gemensamt hopp för hela mänskligheten, ett eskatologiskt, kristologiskt hopp som omfamnar och omskapar alla hopp.¹²

Det eskatologiska hoppet är enligt Moltmann universalistiskt och omfattar hela mänskligheten. Samtidigt är det tydligt kristologiskt bestämt på ett sådant sätt att ingen kan tvivla på att det pekar mot en kristen fest. Å ena sidan kungör alltså Moltmann att evighetens portar är vidöppna. Å andra sidan har han egentligen förskjutit kravet på att alla ska vara kristna ett steg genom att måla upp eskatologins slutmål som en gudstjänst där alla folk faller på knä och tillber Sonen. Med en lite tillspetsad formulering går den universalistiska frälsningsvisionen ut på att buddhisten eller juden ska bli kristen, åtminstone efter döden.¹³

En annan av det sena 1900-talets stora teologer på eskatologins område, Wolfhart Pannenberg, gör något liknande i sin historiedialektiska vision där historien går mot ökad klarhet och sanning. Pannenberg har inte en lika uttalat universalistisk position som Moltmann utan ser alla människors frälsning som något att hoppas på och be för, inte något vi teologiskt kan vara säkra på. Klart är dock att Pannenberg inte begränsar möjligheten till frälsning till dem som är uttalat kristna.

Att historien går mot ökad klarhet och sanning visar sig också i religionshistorien, menar Pannenberg. Polyteistiska religioner med lågt förklaringsvärde sorteras bort i ett slags evolutionär process. De andra stora monoteistiska traditionerna kommer också gradvis att tyna bort. Det är den kristna trons sanning som visar sig eskatologiskt. Då kommer den kristna trons anspråk att visas sanna. Han talar om ett föregripande där sanningshalten i de kristna anspråken föregrips i Jesushändelsen.¹⁴

Detta är, menar jag, exempel på en bredare tendens i kristen tradition, att artikulera kristen eskatologi på ett sådant sätt att det lämnar lite eller inget

12. Jürgen Moltmann, *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, London 2002, 18–19.

13. Se till exempel Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*, New York 1977, 163. Se även Jürgen Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*, London 1991, 95, 193.

14. Wolfhart Pannenberg, *Basic Questions in Theology II*, London 1971, 24.

rum för den Andres ”annorlundahet”.¹⁵ Den teologiska integriteten handlar alltså i det här sammanhanget om i vilken utsträckning (till exempel) juden respekteras som jude eller muslimen som muslim, också i den kristna eskatologin.

Hur ser utrymmet för den Andre ut i judisk och muslimsk eskatologi? Kan kristna teologer lära sig av judiska och muslimska resurser för att respektera den teologiska integriteten hos människor av annan tro? Det är alltför omfattande frågor för en artikel av det här slaget, men med utgångspunkt i tre nutida inflytelserika judiska respektive muslimska teologer ska jag ändå presentera några centrala perspektiv.

Perspektiv från judisk eskatologi

I fallet med judisk tradition handlar det om Michael Wyschogrod, Steven Schwarzschild och Neil Gillman. Dessa tre kan på intet vis tala för en hel tradition, men är ändå betydande röster i samtida judisk teologi och har perspektiv som jag menar kan bidra till frågan om teologisk integritet. Diskussionen här blir summarisk, men via litteraturhänvisningarna kan den intresserade läsaren ta del av mer utförliga resonemang.¹⁶

Hos de judiska teologerna, inte minst hos Michael Wyschogrod, finner vi, för det första, en stark betoning på utkorelse. Det judiska folket ses som utvalt av Gud med en särskild roll i Guds handlande med världen. Wyschogrod betonar att det i de bibliska berättelserna inte är Abraham som söker Gud, men Gud som vänder sig till Abraham och utväljer honom, inte av rationella skäl, utan av kärlek.¹⁷ ”Här ser vi alltså en begränsning av mänsklig frihet. Denna begränsning består i människans oförmåga att ändra detta fundamentala program: utväljandet och frälsningen av Israel och genom Israel hela världen.”¹⁸

Betoningen på utkorelse av just det judiska folket kan framstå som något exklusivistiskt och uteslutande i relation till människor av annan tro, men jag menar att det finns skäl att göra en helt annan bedömning. Den judiska eskatologin betonar det judiska folkets roll i denna kosmiska vision och är samtidigt tydlig med att detta är *vår* berättelse. Det är inte så att den inte angår någon annan. Tvärtom talas det ofta om hur det judiska folket ska vara ett ljus för andra folk, ett exempel på Guds kärlek till hela skapelsen. Men detta är ingen mall i vilken andra folk och traditioner behöver stöpas. Det

15. För en mer omfattande diskussion, se Jakob Wirén, *Hope and Otherness: Christian Eschatology and Interreligious Hospitality*, Leiden 2018, 66–140.

16. Se Wirén, *Hope and Otherness*, 185–231.

17. Michael Wyschogrod, *The Body of Faith: God and the People of Israel*, Northvale, NJ 1996, 64.

18. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 213.

finns inget som hindrar att Gud ingår ytterligare förbund och att det alltså finns fler berättelser om den stora berättelsen. Men det som står i fokus för judisk eskatologi är frågan om Guds utkorelse av just det judiska folket. Här finns alltså ett universellt uppdrag som förstås på ett partikulärt sätt.

För det andra finner vi ett messianskt förhållningssätt till eskatologi. Hos många judiska tänkare möter vi en bestämd och medveten ovilja att tala konkret om messiasförväntan.¹⁹ Man betonar själva väntan, snarare än objektet för denna väntan:

Dessa centrala händelser, Messias ankomst och Israels och världens frälsning, har ännu inte ägt rum. Det är ännu något att vänta på och det är denna väntan som karaktäriserar mänsklighetens villkor. Att vänta på någon är inte att leva i förhållande till en framtid som är fullständigt tom, alldeles svart. Den på vilken vi väntar kastar sin närvaro över det landskap i vilket han upplevs frånvarande.²⁰

Därmed framhålls också nödvändigheten av ett betydande mått av agnosticism när det gäller den messianska framtiden. Ytterst sett vet inte vad, hur eller när – och denna okunskap måste återspeglas i talet om eskatologi, påminner de judiska tänkarna.²¹ För Michael Wyschogrod får detta bland annat konsekvensen att frågan om Torahns eskatologiska roll lämnas öppen. Med andra ord, den eskatologiska betydelsen av det som i dag starkt färgar judisk tradition och liv är också okänt. I ett judiskt perspektiv handlar det inte om att göra hoppet mindre, men om att bibehålla den öppenhet och den grad av överraskning som ryms i hoppet om Messias.

Jag ska återkomma till de här två perspektiven, betoning av utkorelsen och ett messianiskt förhållningssätt till eskatologi, senare i artikeln.

Perspektiv från muslimsk eskatologi

Ingenstans överlappar muslimsk och kristen tradition i så hög grad som när det gäller eskatologi, menar islamologen John Renard.²² Det är sant att kristna känner igen sig i mycket av muslimska teologers redogörelser. Här finns döden, domen på den yttersta dagen och hoppet om himlen. I denna likhet finns förstås också skillnader. Jag vill lyfta fram tre perspektiv av

19. Se Steven Schwarzschild, "The Personal Messiah", i Menachem Kellner (red.), *The Pursuit of the Ideal: Jewish Writings of Steven Schwarzschild*, Albany, NY 1990, 15–28.

20. Wyschogrod, *The Body of Faith*, 225.

21. Se Neil Gillman, *The Death of Death: Resurrection and Immortality in Jewish Thought*, Woodstock, VT 2006, 27–35.

22. John Renard, *Islam and Christianity: Theological Themes in Comparative Perspective*, Berkeley, CA 2011, 97.

religionsteologisk betydelse, baserat på de tre samtida teologerna Fazlur Rahman, Ahmad H. Sakr och Mujtaba Musavi Lari. Återigen är teologerna valda i egenskap av att vara nutida inflytelserika röster vars eskatologi bidrar till frågan om teologisk integritet.

För det första kännetecknas muslimsk eskatologi av en hermeneutiskt privilegierad position. Det är tydligt att islam är den yngsta av de tre abrahamitiska traditionerna och att detta ger ett slags tolkningsprivilegium. Den som läser också de allra tidigaste muslimska texterna om livet efter detta finner att juden och den kristne är närvarande. Det här tolkningsprivilegiet är inte alltid garant för en positiv representation eller att det finns ett hopp för den Andre. Men den Andre är närvarande i den muslimska berättelsen på ett sätt som muslimen sällan är i den kristna berättelsen. Den muslimska teologen Mona Siddiqui formulerar en aspekt av det jag kallar hermeneutiskt privilegium: ”Som den yngsta av de tre monoteistiska religionerna utvecklades islam från första början i både konfrontation och konversation med kristna.”²³

Ett exempel på detta är när teologen Ahmad H. Sakr talar om domens dag. Han redogör för hur varje människa kommer att samlas kring sin profet eller sin ledare i väntan på Gud den barmhärtige.²⁴ Det är inte en pluralistisk bild som säger att allt är lika sant eller att alla traditioner är likvärdiga, men det är en bild av hur den Andre får rum i den egna berättelsen med bibehållen integritet.

För det andra har den muslimska eskatologin en etisk betoning. Också många av dagens muslimska teologer talar om ett paradiset och ett helvete. Det som avgör var du hamnar är inte nödvändigtvis om du är muslim eller inte. Hoppet kan finnas också för människor av annan tro. I fokus står huruvida jag levtt ett gott och rättfärdigt liv. Teologen Fazlur Rahman talar om *taqwa* som ett människans inre försvar mot onda handlingar. Det är ett slags samvete som fungerar som ledstjärna för ett gott liv. I den här bemärkelsen är inte den väsentliga frågan för Rahman vem som är muslim och inte, utan hur en människa, utifrån den tro hon har, gestaltar detta liv:

Det verkliga problemet ligger alltså inom människan själv, för hon är en blandning av gott och ont, okunskap och kunskap, förmåga och oförmåga. [...] Nyckeln till människans försvar är *taqwa*, som

23. Mona Siddiqui, ”Introduction”, i Mona Siddiqui (red.), *The Routledge Reader in Christian-Muslim Relations*, Abingdon 2013, 1.

24. Ahmad H. Sakr, *Life, Death and the Life After*, New Delhi 1992, 92. Se även Jakob Wirén, ”Stereotypes in Christian Theology: Methodological and Eschatological Aspects”, i Jesper Svartvik & Jakob Wirén (red.), *Religious Stereotyping and Interreligious Relations*, New York 2013, 119–121.

bokstavligen betyder försvar men som är ett slags inre ljus, en andlig gnista som människan måste tända inom sig själv för att skilja mellan rätt och fel, vad som framstår som verkligt och vad som är verkligt, det omedelbara och det förblivande.²⁵

Den etiska betoningen gör inte religiösa skillnader obetydliga, men de står inte i förgrunden på samma sätt.

För det tredje präglas muslimsk eskatologi av en narrativ skildring av paradiset. Den som läser muslimska eskatologiska visioner märker snart hur konkreta och detaljerade de är. Det är, som Nerina Rustomji formulerat det, inte ett *Afterlife* som beskrivs utan en hel *Afterworld*.²⁶ Ett socialt, harmoniskt sammanhang i trädgårdsmiljö där floderna, fruktträden och den goda maten står i centrum. På sätt och vis helt annorlunda i jämförelse med de betydligt mer avskalade och fåordiga judiska eskatologierna, men den narrativa skildringen är på ett tydligt sätt en bild, en trubbig bild som pekar bortom sig själv. Den agnostiska grundtonen från judisk tradition möter vi med andra ord även här i islams antropomorfa berättelser. Med Mujtaba Musavi Laris ord: ”Endast en blek och bristfällig bild av paradiset välsignelser kan ges till denna begränsade världens invånare. [Vi kan inte ha något mer än] en preliminär och alluderande beskrivning av paradiset.”²⁷ Ytterst sett, betonar Musavi Lari, är evighetshoppet något bortom våra föreställningar.

Vad kan detta betyda för kristen eskatologi?

Vi har nu sett fem perspektiv från judisk och muslimsk tradition som på olika sätt relaterar till frågan om teologisk integritet i det eskatologiska hoppet. Vad har nu detta med kristen teologi att göra, kan vi fråga oss? I linje med den komparativa teologins utgångspunkter kan det inte okritiskt plockas in och användas i kristen tradition. Däremot kan det inspirera till både nytänkande och ett letande i glömda skrymslen och vrår i kristen tradition. Med andra ord, muslimsk och judisk eskatologi kan rymma insikter om hur hoppet kan artikuleras med respekt för den Andres integritet. Ett hopp som alltså vare sig exkluderar henne eller annekterar henne som en anonym anhängare av den egna tron.

En del av perspektiven kan vi direkt finna motsvarigheter till i kristen tradition, även om de inte alltid är närvarande i den eskatologiska reflektionen. Andra kan införlivas först efter mer omfattande teologiskt arbete. Till den tidigare kategorin hör frågan om eskatologins språk och dess relation

25. Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an*, Chicago 2009, 127–128.

26. Nerina Rustomji, *The Garden and the Fire: Heaven and Hell in Islamic Culture*, New York 2009, xvii–xviii.

27. Mujtaba Musavi Lari, *Resurrection, Judgment and the Hereafter*, Qum 1992, 148–149.

till bilder och berättelser. Den franske teologen Jean-Luc Marion gör intressanta tolkningar av 400-talsmystikern Dionysios Areopagita. Marion menar att den som talar om Gud, som är ett mysterium, kan välja att göra det i eleganta bilder eller trubbiga bilder.²⁸ Resonemanget är överförbart också på eskatologins slutmål, menar jag: man kan använda eleganta bilder som Kristi eviga rike eller historiens fullbordan. Man kan också använda trubbiga bilder, som en festmåltid, en sten eller ett senapskorn. Poängen som Marion och Dionysios gör är att såväl de eleganta som de trubbiga är bilder som pekar mot verkligheten utan att kunna fånga den. De är alltså ett slags ikoner som pekar bortom sig själva. Faran med en elegant bild är att den lättare ses som en beskrivning och att ikonen då blir till en avbild, en idol. En trubbig bild är inte mer sann, men den har lättare att peka bortom sig själv och påminna om att Gud – eller himmelshoppet – inte låter sig fångas av våra ord.²⁹

De allra flesta kristna teologer, också Moltmann och Pannenberg som jag redan nämnt, är överens om att de ytterst sett inte vet hur det eskatologiska hoppet gestaltar sig. Kristen tradition har helt enkelt inte redskapen att göra en detaljerad skiss. Så vad de gör att är att säga: mycket av detta är ovisst, men jag dristar mig ändå att presentera en djärv hypotes. De medger oförmågan att tala detaljerat om detta, men insisterar ändå på att tala detaljerat. Risker när detta görs med ”eleganta” termer är att annorlundaheten i det eskatologiska hoppet osynliggörs.

Gästfrihet med bibehållen teologisk integritet?

Det finns förstås en mängd bilder av himlen i kristen tradition. Det talas om nya himlar och en ny jord, om det saliga skådandet, Guds rike, evigt liv, att tillbe lammet på tronen och så vidare. Det är rimligt att det är en mångfald av bilder, dels för att de kan berätta olika saker om det kristna hoppet och dels för att den inbördes olikheten påminner oss om att de är just bilder.

Jag ska nu avsluta med en reflektion över en av dessa metaforer, det himmelska gästbudet. Syftet är inte att markera denna metafors särställning utan att använda den som ett mer konkret exempel på hur perspektiven från judisk och muslimsk tradition kan artikuleras inom ramen för en kristen eskatologisk vision. Samtidigt lyfter jag fram fem faktorer som svarar mot de nämnda perspektiven från judisk och muslimsk tradition och som samtidigt är av särskild relevans för frågan om teologisk integritet i det kristna hoppet.

28. Jean-Luc Marion, ”In the Name: How to Avoid Speaking of ‘Negative Theology’”, i John D. Caputo & Michael J. Scanlon (red.), *God, the Gift, and Postmodernism*, Bloomington, IN 1999, 38–42.

29. Se även Pseudo-Dionysius, *The Complete Works*, New York 1987, 150.

Det himmelska gästbudet är en bild av dukade bord med rikligt med mat, glada samtal i vänskap och kärlek. Få eskatologiska bilder handlar så mycket om gästfrihet som denna. Den manifesterar generositet och gemenskap såväl mellan Gud och människa som människor emellan. Gud är närvarande på olika sätt i dessa bilder, men Gud är också där som de goda gåvornas givare.

För det första är det himmelska gästbudet en bild djupt rotad i biblisk tradition. Hos profeten Jesaja berättas om hur alla folk strömmar till festen, ett sammanhang där tårar ska torkas och maten och drycken flöda. I Lukas-evangeliet bjuds människor från stadens alla gator och gränder in till festen.

För det andra är det en bild med tydlig liturgisk kontext, knuten till nattvarden och därmed en påminnelse om att trosutsagor inte är något skilt från bön och gudstjänst, utan något som har sin plats i kyrkans liturgiska liv snarare än på skrivbordet: ”Ge oss nåd att så fira Jesu åminnelse på jorden, att vi får vara med om den stora nattvarden i himmelen”, för att nämna ett exempel från Svenska kyrkans gudstjänsthandbok.³⁰ Här finns, liksom i perspektivet om utkorelse, en medvetenhet om att den eskatologiska visionen är den kristna trons berättelse om Guds handlande med världen.

För det tredje, och i linje med det narrativa draget i muslimsk tradition, är detta en trubbig snarare än en elegant bild. Den är antropomorf och lätt att känna igen som just en bild, snarare än en beskrivning. I den bemärkelsen kan bilden av ett gästbud skydda det ofärdiga i det eskatologiska hoppet från frestelsen att lägga klart pusslet redan nu.

För det fjärde, och som ett svar på det messianska förhållningssättet i judisk tradition, är det en bild som kan förstås kristologiskt utan att villkoras kristologiskt. Lika lite som kristen tradition uppfattar Gud som en kristen gud, lika lite är himlen kristen. Den romersk-katolske teologen Karl Rahner påminner om att ”Gud är ett absolut mysterium. Därför måste den eskatologiska fullbordan också förbli ett absolut mysterium.”³¹ Här finns en ambiguitet också i kristen tradition, som inte alltid kommer till sin rätt i kristen eskatologi. Detta är en fråga som i stor utsträckning handlar om huruvida kristen teologi lägger beslag på och ”kristnar” det eskatologiska hoppet.

Det här handlar inte om att förminska kristologins roll i eskatologin. Det är i Jesus Kristus som kristna erfar den gästfrihet, generositet, kärlek och vänskap som det himmelska gästbudet symboliserar. Samtidigt är inte Kristi roll i den eskatologiska framtiden fastslagen. I en kristologiskt förstådd måltid kan Kristus vara värden som tvättar gästernas fötter och sedan bryter brödet (som vid sista måltiden, Mark. 14:22–25), han kan vara en

30. *Kyrkohandbok för Svenska kyrkan*, Uppsala 2018, 166.

31. Karl Rahner, *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*, New York 2005, 441.

inbjuden måltidsgäst (som när han besöker Sackaios hem, Luk. 19:1–10), han kan vara brudgummen vid bröllopsfesten (som i Uppenbarelsebokens vision, Upp. 19:7), han kan vara värden som bjuder in kontroversiella gäster (Luk. 14:14–24), han kan vara ensam och längta efter sällskap (Matt. 25:43), han kanske inte ens har någon framträdande roll på festen (som i kristna läsningar av till exempel Jes. 25:6–8) och han kan vara den okända främlingen vid bordet (som i berättelsen om Emmausvandringen, Luk. 24:13–32).

Poängen är alltså att Kristi roll inte är fastslagen. Pusslet är inte färdiglagt. Denna ambiguitet är inte en teologisk reträtt av interreligiösa hänsyn utan en position stadigt förankrad i kristen teologi. Kristen tradition har inte något otvetydigt svar. Detta faktum mjukar upp Moltmanns, Pannenberg och andras visioner, där himmelen handlar om hur alla knän böjs för en tronande Kristus som historiens herre. Det kan också sägas tona ner frågan om religiös tillhörighet på ett liknande sätt som den etiska betoningen i muslimsk tradition.

Den amerikanske teologen Paul van Buren poängterar att Gud är gränsen för kristocentrism.³² Det för tankarna till Paulus ord: ”Men när allt har lagts under honom skall Sonen själv underordna sig den som har lagt allt under honom, så att Gud blir allt, överallt” (1 Kor. 15:28). Utan att förneka särarten i kristen tro kan det konstateras att kristna inte förstår det eskatologiska hoppet utan Kristus, men att erfarenheten av Kristus inte är begränsningen för vad som kan sägas om detta hopp.

För det femte är det en bild av gästfrihet som kan involvera den religiöst Andre med bibehållen integritet, på ett sätt som för tankarna till perspektivet hermeneutiskt privilegium ovan. Festen kan lämna utrymme för överraskningar vad gästlistan anbelangar. Festens gästfrihet skiljer sig från en ekonomisk transaktion genom att inte kräva något i utbyte. Här finns inte plats för villkor eller dolda agendor. Det handlar om att välkomna den Andre i sin annorlundahet. Värden visar lyhördhet gentemot gästerna och deras olika kostpreferenser och önskningar. Den här gästfriheten utspelar sig på flera plan. Mellan Gud och människa och människor emellan, där den helt konkret påminner om nödvändigheten i att bryta bröd tillsammans och att i solidaritet dela med sig också till dem som inte har och som inte kan bjuda igen. På ett teologiskt plan handlar gästfrihet alltså om respekt för en annan traditions integritet, också inom ramen för den egna berättelsen. Måltidens gästfrihet vare sig förnekar eller romantiserar skillnader. Få tillfällen accentuerar religiösa skillnader så tydligt som en festmåltid. En värd som är mån om gästfrihet tar hänsyn till dessa skillnader, samtidigt som

32. Paul M. van Buren, *A Theology of the Jewish-Christian Reality: Part III. Christ in Context*, New York 1995, 106.

gästfriheten aldrig kan tillåta att någon av gästerna helt dikterar reglerna för festen på de andras bekostnad.

Det himmelska gästbudet är en av många kristna bilder av hoppet. Ovanstående syftar till att exemplifiera hur några av denna artikels religionsteologiska tankegångar kan komma till uttryck i en etablerad och förankrad eskatologisk bild.

Abraham Heschels kritik förblir en utmaning för många eskatologier. Genom att använda material och perspektiv från flera religiösa traditioner finns ytterligare verktyg för att adressera och utforska den religionsteologiska frågan om den Andres teologiska integritet. ▲

SUMMARY

This article is written in the intersection of eschatology and theology of religions. It argues that apart from the well-known discussion of "Who will be saved?", there is a related question that is often overlooked. The Jewish theologian Jacob Neusner articulates this question in the following way: How can I form a theory of the other in such a way that within my own belief I can respect the other and accord to the outsider legitimacy within the structure of my own faith? Applied to the area of Christian eschatology, I argue that the kind of 'theological integrity' that Neusner refers to is rarely articulated in Christian eschatology. Based on that argument, the article explores ways to reassess otherness in Christian eschatology. It applies a method from comparative theology in order to see what resources there are in Jewish and Muslim traditions to respect and recognize theological integrity in eschatology. Several tools are identified in contemporary Jewish and Muslim eschatologies: the notion of election, a Messianic approach to the eschaton, a hermeneutically privileged position, an ethical emphasis, and a narrative vision of the Heavenly Garden. These tools can contribute to further the theological reflection in Christian eschatology in different ways. In the last part of the article, I sketch how this could be achieved by using the image of the heavenly banquet. In this way, I also seek to provide a new and vital slant to the threefold paradigm of exclusivism, inclusivism, and pluralism that has been prevalent in the theology of religions.