

Är Jesus frälsare?

Skiftande frälsningsuppfattningar och Jesus som konstant i teologin

GÖSTA HALLONSTEN

Artikeln är en reviderad version av författarens installationsföreläsning som professor i systematisk teologi vid Lunds universitet. Installationen ägde rum den 9 mars 2001. Gösta Hallonsten kommer att vara verksam vid The Catholic University of America i Washington D.C. fr.o.m. den 1 januari 2002.

Är Jesus frälsare? Frågan kan synas självklar ur kristen utgångspunkt. Är det inte själva poängen i kristendomen? Ändå finns det anledning att reflektera över denna elementära fråga på nytt. En viktig orsak är att vi idag lever i ett pluralistiskt samhälle där religioner och livsåskådningar existerar sida vid sida. Finns det inte många olika frälsningsvägar? Kan man längre trosvisst citera Petrus och Johannes ord inför stora rådet: «Hos ingen annan finns frälsningen, och ingenstans bland människor under himlen finns något annat namn som kan rädda oss» (Apg. 4:12)? Kan man verkligen mena att bara en medveten tro på Jesus frälser, något som vanligen kallas en exklusivistisk ståndpunkt?

Frälsningen och religionerna

Den s.k. pluralistiska religionsteologin, med företrädare som John Hick och Paul Knitter, hävdar just att de olika religionerna är likvärdiga vägar till frälsning, eller till Gud, om man vill uttrycka det mera allmänt. I en sådan pluralistisk hållning kan man tillmäta Kristus en större eller mindre roll. Man kan anse att han på ett särskilt tydligt sätt visar vägen till Gud, eller man kan mena att han förblir normativ för kristna men inte för andra.

De flesta kyrkor intar officiellt den hållning som brukar klassificeras som inklusivistisk. Den innebär att man fasthåller tanken på Jesus som Guds unika uppenbarelse och förmedlare av frälsningen. Samtidigt antas att denna frälsning är universell och därmed, på vägar som endast Gud känner, tillgänglig för alla människor. Alla

som söker Gud och följer sitt samvete kan bli frälsta. Men Kristus förblir den ende medlaren.¹

Det är inte min avsikt att utförligt diskutera de nämnda alternativen inom religionsteologin.² Låt mig bara nämna att den pluralistiska religionsteologin stött på mer och mer kritik. Kanske beror det på att lösningen är för enkel: hur kan vi *veta* att religionerna leder till samma mål? Kanske är det rentav så att var och en av de tre modellerna, den exklusivistiska, den inklusivistiska och den pluralistiska, på sätt och vis «vet för mycket»? Den inklusivistiska ståndpunkten har dock den fördelen att den försöker hålla samman två till synes oförenliga saker: Guds universella frälsningsvilja och Kristi unika roll. Samtidigt är det ju dock först i dialogen med företrädare för andra religioner som man verkligen kan erfara på vad sätt Gud kan tänkas handla genom dem. Den pluralistiska hållningen vill främja dialogen, men riskerar i själva verket att göra den överflödig genom att i förväg förklara religionerna som likvärdiga frälsningsvägar. Måste inte en äkta dialog vara en ömsesidigt respektfull konfrontation mellan olika

¹ Se t.ex. *Kristendomen och religionerna. Internationella Teologkommissionen. Christianismus et religiones.* (Katolsk dokumentation 25). I översättning av Magnus Lundberg, utgiven och med introduktion av Gösta Hallonsten. Uppsala 1998.

² Jfr min inledning till *Kristendomen och religionerna*, samt Gavin D'Costa, «Theology of Religions», s. 626–44, i: *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century.* 2nd edition. Ed. by David F. Ford, Oxford 1997.

sanningsanspråk? Varje religion innehåller ju på ett eller annat sätt ett sådant anspråk.³

På frågan om Jesus är frälsare, eller snarare vad som menas med denna sak i kristen teologi skall jag i fortsättningen ge några, om än allför fragmentariska synpunkter. Men jag gör det mot bakgrund av den religionsteologiska frågan. Min övertygelse är att i en dialogsituation är det bästa att besinna sig på sin egen tradition. Vad menas med frälsning i kristen tradition? Frågan är viktig också därför att Islam, t.ex., inte ställer frälsningsfrågan i centrum för intresset, eller därför att buddismen har en helt annan frälsningsuppfattning. Men dessutom måste man fråga sig hur frälsningen hänger ihop med själva tron på en personlig Gud — buddismen tror ju inte på en sådan. M.a.o. måste religionsteologin syssla intensivt med det som kunde synas som självklarheter: vad menar vi med Gud och vad menar vi med frälsning? Desto större anledning för den kristna teologin till en sådan självbesinning.

Frälsning — en bild bland många

I underrubriken har jag antytt att det finns många skiftande frälsningsuppfattningar i teologins historia och att egentligen bara Jesus är själva konstanten, det som gör teologin kristen. Därmed har jag också antytt en huvudtes, föga originell: När vi talar om frälsning i ett kristet perspektiv måste vi först reflektera över ordvalet. Själva ordet frälsning, *soteria*, är en bild, en metafor, och är bara *en* av många sådana bilder och metaforer som NT och den kristna traditionen använder.⁴

Andra sådana metaforer eller modeller är försoning, återlösning, rättfärdiggörelse, förhållande, och ny skapelse, för att nu bara nämna de viktigaste orden i Pauli brev.⁵ Särskilt viktiga efterbibliska begrepp är gottgörelse — den kända satisfaktionsläran i väst — och i öst gudomliggörelse. Befrielse teologin i sin tur anknyter till ett bibliskt tema och utgår samtidigt från en modern samhällsanalys.

Det har gjorts många försök att klassificera olika frälsnings- eller försoningsteorier. Mest

³ Jfr *Kristendomen och religionerna* III.3 (Sanningen som problem i relationen mellan religions-teologin och den pluralistiska ståndpunkten).

känd är Gustaf Auléns «Den kristna försonings-tanken», känd som «Christus Victor» på andra språk.⁶ Men man måste ge den amerikanske teologen Michael Root rätt när han skriver:

The student of soteriology faces a bewildering variety of explanations of just what it means to say that Jesus saves. It is no wonder that modern scholarship has abounded in classifications and typologies of «atonement theories». Simply to organize the material seems to be a major achievement.⁷

⁴ Om Jesus kan sägas: «Huvudtemat, både explicit i hans uttalanden och liknelser och implicit i hans under och gärningar, var att Guds frälsning erbjöds människorna i en ny form, att Guds suveräna handlande nu manifesterades på nytt i mänsklighetens historia och inledde en tidsepok.» Joseph A. Fitzmyer, *Tjugofem frågor om Jesus*. Övers. fr. eng. Stockholm 1995, s. 52. Ändå måste det tilläggas att ordet frälsning, *soteria*, endast förekommer fem gånger i evangelierna, varav ett hos Johannes och resten hos Lukas (bortsett från det korta markusslutet). Ett av lukasställen är Jesu ord till Sackaios: «Idag har räddningen nått detta hus». Dessutom finns ordet *soterion*, frälsning, två gånger hos Lukas. Vad gäller ordet *soter*, frälsare förekommer det en gång i Johannesevangeliet och två gånger hos Lukas. Ingen gång läggs det i Jesu mun. Verbet *sozein* förekommer däremot ofta i Jesusord, t.ex. «din tro har frälst dig» eller «den som håller ut till slutet skall bli räddad» (Matt. 10:22, par.) Otto Schmoller, *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*. 5. Aufl. Gütersloh 1923. — Självfallet har en konkordansundersökning av denna typ begränsat värde. Den bekräftar dock att frälsningen blir ett huvudord först i de nytestamentliga breven, där det samtidigt står sida vid sida med många andra begrepp som vill tolka betydelsen av Jesu liv, död och uppståndelse.

⁵ Se Joseph A. Fitzmyer, «Pauline theology», s. 1382–1416 i: *The New Jerome Biblical Commentary*, Ed. by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, London (1968) 1993. Sv. övers. *Paulinsk teologi. En introduktion*. Stockholm 1973.

⁶ Auléns bok som går tillbaka på Olaus Petri-föreläsningar i Uppsala 1930 och utgavs samma år har aldrig nytugivits i Sverige. Boken har däremot översatts till en rad språk och på engelska utkommit i flera upplagor.

⁷ Michael Root, «The Narrative Structure of soteriology», s. 145–58 i: *Modern Theology* 1986. Citatet från s. 146.

Root menar vidare att soteriologin, frälsningsläran, «has occupied an odd place in the history of doctrine and theology».⁸ Och han gör följande viktiga observation:

While soteriology may have been a deciding factor in the christological controversies of the early church, no soteriological dogmas were explicitly promulgated. While talk about the person of Christ was being hedged with restrictions, talk about the work of Christ remained free and undefined. This freedom has been exercised throughout the history of theology.⁹

«Vad Jesus gjort och lidit»

Det är ett intressant faktum att den tidiga kyrkan aldrig formulerade någon lära om det mest centrala: vad Kristi verk betyder, hans död och uppståndelse «för oss», för att använda en förmodligen förpaulinsk formulering. I de två trosbekännelser som vi har bevarade från fornkyrkan, och som ännu används finns ingen frälsningslära eller försoningsteori. I båda räknas bara upp «vad Jesus gjort och lidit», *acta et passa Jesu Christi*. Den nicenska (NC) använder visserligen ordet frälsning, *soteria*, på ett ställe — «som för oss människor och vår frälsnings skull kom ned från himlen» — och talar om att Jesus har blivit korsfäst «för oss».¹⁰ Detta ändrar dock inte huvudintrycket av en berättande framställning. Jämsides med dessa dopbekännelser formulerades under våldsamma lärostrider något tämligen abstrakt, nämligen treenighetsdogmen, med dess pendang i det kristologiska dogmat, Kristus som en person i två naturer. F.ö. har inte heller något medeltida eller senare koncilium formulerat en frälsnings- eller försoningslära i

egentlig mening. Satisfaktionslärans dominans i både katolsk och protestantisk teologi intill nyligen är en tradition, med litet «t».¹¹

Kyrkan har alltså aldrig formulerat någon allmänt accepterad eller förpliktande frälsningslära, medan man däremot ägnat stor möda åt tankearbete kring Gud som treenig och Kristi person. Detta faktum tycks både motsvara och motsäga NT: där finns nämligen också en mångfald sätt att tala om den betydelse Jesu liv, död och uppståndelse har för människorna. Och detta sker inte bara, eller främst i brevlitteraturens utläggningar utan framför allt i evangeliernas berättelse. Evangelierna har alltid stått i centrum för den kristna gudstjänsten och har därmed gett en berättande, narrativ, struktur åt den kristna trons mest centrala moment. «Soteriology is the moment within theological reflection at which the narrative form of the Christian message cannot be avoided», skriver Michael Root.¹² Däremot tycks man ha avlägsnat sig från berätt-

¹¹ Se art. «Satisfaktionstheorie» i *Lexikon der Katholischen Dogmatik*. Hg. v. Wolfgang Beinert. Freiburg i. Br. ... (1991) 1997, s. 454: «Definitive lehramtliche Stellungnahmen finden sich nicht. Zwei Andeutungen macht das Trienter Konzil; Pius XII nimmt die Satisfaktionstheorie in Schutz.» Den första antydningen i Trientkonciliet finns i dekretet om rättfärdiggörelsen, där det heter att vår Herre Jesus Kristus «sua sanctissima passione in ligno crucis nobis iustificationem meruit, et pro nobis Deo Patri satisfecit» (Denzinger-Hünemann, *Enchiridion symbolorum et definitionum* ... Ed. XXXVIII Freiburg ... 1991, Nr. 1529). Det andra stället finns i dekretet om botens sakrament: «Accedit ad haec, quod, dum satisfaciendo patimur pro peccatis, Christo Iesu, qui pro peccatis nostris satisfecit ... conformes efficimur ...» (DH 1690). Se även DH 3891 (Pius XII, Encykl. «Humani generis»), samt *Catechismus Catholicae Ecclesiae*. Città del Vaticano 1997, § 615: «Iesus nostras reparavit culpas et Patri pro nostris satisfecit peccatis.» I § 616 sägs: «Hic amor in finem sacrificio Christi confert valorem Redemptionis et reparationis, expiationis et satisfactionis.» Jfr vidare *Confessio Augustana IV*: «... peccata remitti propter Christum, qui sua morte pro nostris peccatis satisfecit» *Bekennnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. 2. Aufl. Göttingen 1952, 56,2, Se vidare 195,57, 447,38, 652,31, 934,57.

¹² S. 145 i ovan anförd artikel. Detta faktum är särskilt påfallande i katekestraditionen, som ju alltid utlägger Jesu verk med utgångspunkt i trosbekännelsen

⁸ S. 145.

⁹ S. 145–46.

¹⁰ Citerat ur översättningen i *Svenskt Patristiskt Bibliotek I: Gudstjänst och kyrkoliv*. Red. Samuel Rubenson, Skellefteå 1998. s. 121–22 (övers. av Per Beskow). Den i Svenska kyrkan använda översättningen av NC har «salighet» för *soteria*, medan förslaget till ekumenisk nyöversättning har frälsning. Se vidare, *Låt oss be och bekänna. Ekumenisk översättning med kommentarer* av Anders Ekenberg, Örebro 1996.

telsen när man formulerat dogmerna om treenigheten och kristologin. De är som formuleringar produkter av en efterbiblisk reflexion. Därför menade Adolf von Harnack, för ca 100 år sedan, i sin magistrala dogmhistoria: «Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums.»¹³ Hans tes om «helleniseringen» av kristendomen väckte starkt gensvar och har kontinuerligt diskuterats sedan dess.

Rent historiskt har man idag ifrågasatt Harnacks, och andras, skarpa uppdelning mellan det hebreiskt-judiska och den grekiska kulturen.¹⁴ Redan Albert Wifstrand påpekade i sin *Fornkyrkan och den grekiska bildningen* att Jesus och hans lärjungar torde ha haft direkt erfarenhet av rent hellenistiska miljöer och att de förmodligen kunde kommunicera på grekiska.¹⁵ Senare forskning har visat fram ett betydligt mera helleniserat Palestina vid Jesu tid än man antog för 50 eller hundra år sedan.¹⁶ Därmed kan man anta att det fanns en större medvetenhet om grekisk filosofi och kultur i den miljö där kristendomen uppstod och en större benägenhet att intellektuellt begrunda tron. Men detta ändrar dock inte det faktum att NT:s och trosbekännelsernas språk, särskilt när man talar om Kristi verk, är berättande, inte läromässigt-intellektuellt.

En del teologer menar därför att både kyrkan och teologin borde inskränka sig till att just berätta historien om Jesus. Bakom modeordet narrativ teologi döljer sig ibland, men långt ifrån alltid, en uppfattning om att tron inte reser några allmängiltiga sanningsanspråk. Vi kan bara berätta en historia, och denna historia är inte sannare än någon annan, även om den för den

acta et passa Jesu Christi. Jfr uppläggningsen i *Katolska Kyrkans Katekes*. Sv. övers. Vejbystrand 1996.

¹³ Adolf von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*. 4. Aufl. Bd. I, Tübingen 1909, s. 20.

¹⁴ Jfr min uppsats «Harnack, helleniseringen och frågan om trons inkulturation — Några synpunkter», s. 239–52 in: A. & K. Blücker, utg., *Med Hjärtats Öga. Studier och essayer tillägnade Lars Cavallin på sextioårsdagen 15 augusti 2000* ... Vejbystrand 2000

¹⁵ *Fornkyrkan och den antika bildningen*, 1957, s. 7–8 och s. 14.

¹⁶ För litteratur se min ovan not 14 anförda art.

enskilde kan erbjuda ööverträffade identifieringsmöjligheter, en upplevelse av frälsning.¹⁷ Detta leder i regel till en pluralistisk ståndpunkt i religionsteologin. Den givna invändningen är dock att också en sådan pluralistisk hållning bygger på ett antagande om verkligheten, vanligen att vi i grunden inte kan veta något om en transcendent verklighet utan bara närma oss den genom subjektiv erfarenhet.¹⁸ Men detta är också en uppfattning om vad som är sant. Ingen människa kan i grunden leva utan antaganden om verkligheten. En annan invändning är att det inte bara är propositioner, påståendesatser, som utsäger något sant om verkligheten. Metaforer och symboler gör det också. En reflexion över berättelsens relation till verkligheten är därför nödvändig.

Treenighetslärans funktion

En sådan reflexion kan jag inte företa här, men den hör otvivelaktigt till den systematiska teologins mest angelägna uppgifter.¹⁹ I detta sammanhang kan man dock med rätta fråga sig: Är inte anledningen till att den tidiga kyrkan inte nöjde sig med att berätta historien om Jesus utan också utbildade dogmer, att varje berättelse har en relation till verkligheten som förr eller senare kräver att bli reflekterad och formulerad? Alltså mera explicit: att berättelsen om hur Gud i Jesus av Nasaret ingriper för att rädda människorna,

¹⁷ Jfr t.ex. Henry Cöster, *Berättelsen befriar. Teologisk hermeneutik*. Karlstad 1980. Diskussionen om den narrativa teologin sammanfaller i stor utsträckning med frågan om en övergång från ett modernt till ett postmodernt eller post-liberalt paradigm inom teologin. Grundläggande för denna fråga är George Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*. London 1984.

¹⁸ Den mest kände företrädaren för en pluralistisk religionsteologi, John Hick, utgår från den kantianska distinktionen mellan *noumenon* och *phainomenon*. Se D'Costa, s. 628–29.

¹⁹ I detta sammanhang förtjänar två svenskspråkiga avhandlingar om Paul Ricœur att nämnas: Bengt Kristensson Ugglå, *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricœurs projekt*. Stockholm/Stehag 1994. Björn Vikström, *Verkligheten öppnar sig. Läsning och uppenbarelse i Paul Ricœurs bibelhermeneutik*. Åbo 2000.

för att upprätta sitt rike bland människor, kräver en reflexion kring vem denne Gud är, hur frälsningen relaterar sig till den yttersta verkligheten. Treenighetsdogmen blir i detta perspektiv inte en onödig spekulering, den behöver inte heller läsas in i NT, där den faktiskt inte står, något som var en tendens i äldre teologi, t.ex. under den lutherska ortodoxin eller nyskolastiken.²⁰ Treenighetsläran blir i stället en nödvändig slutledning av berättelsen om Jesus. Den kommer att fungera som ett slags språkreglering. Den vill säga att berättelsen om hur Gud frälsar i Jesus inte är mytologi. Den handlar inte heller om en Gud som i Hegels mening «förverkligar sig» i historien, och som därför går upp i den och sammanfaller med den. Gud kan inte identifieras med sin närvaro och sitt verk i skapelsen. Gud är annorlunda. De tre agenter som kan iaktas i berättelsen om Jesus: Fadern, Jesus själv och den «ande som var över honom» kan inte reduceras till roller i en process. Om den yttersta verkligheten ger sig tillkänna i Jesus och Anden, kräver detta en modell av Gud som kombinerar enhet och mångfald. Så som Gud handlar i frälsningen, sådan är han av evighet, lyder ett gammalt axiom i treenighetsläran. Man kan inte, i det vällovliga syftet att undvika ett patriarkaliskt språkbruk, byta ut formeln «I Faderns, Sonens och den Helige Andes namn», mot «I skaparens, frälsarens och livgivarens namn». Även om berättelsen är det primära, hindrar det inte att

man frågar efter vad som gör den möjlig. Treenighetsdogmat vill i själva verket hålla fast Guds frihet gentemot skapelsen. Gud är den helt andre. Gud har inte en historia i mytisk-kosmogonisk mening. Frihet, inte nödvändighet, differens, inte distans.²¹

Denna abstrakta utläggning, kan synas alltför spekulativ. Men det hör inte till kristen teologisk tradition att avstå från att tänka. Intresset för treenighetsläran är en allmän tendens i nyare teologi.²² Tvärtemot vad Harnack väntade sig har dogmat inte avskaffats. Det har fått en ny betydelse i det ekumeniska närmandet mellan kyrkorna och i den teologiska reflexionen. Denna förnyelse förutsätter dock att man inte övertar dogmat obesett. Teologin utgår idag på ett självklart sätt från en historisk syn på Bibelns och den kristna lärans tillkomst. Få kristna teologer räknar längre med att Gud uppenbarar sig genom diktamen. Uppenbarelsen är inte en samling påståenden som kommit till oss *senkrecht von*

²¹ Jfr vad Rowan Williams skriver: «... what Nicæa has excluded is a model of God «first» existing in pure divine solitude or singleness, then deciding to create, then shaping instruments without which God cannot constitute or deal with contingent reality. Thus (i) God is not an individual with a psychology — i.e. a planning, problem-solving, reflective subject whose mental and other acts have a history; (ii) God's freedom is not a primal abyss of indeterminacy, subsequently «focussed» by an act of naked or groundless will; (iii) transcendence is not distance but difference — i.e. not a problematic gap to be negotiated but the sheer fact of the difference between unconditioned act and acts that are set within a system of cause and change. There is no story of God as Trinity, no mythical cosmogony (first the logos, then the world) ...», «The Nicene Heritage», i: *The Christian Understanding of God Today. Theological colloquium on the occasion of the 400th anniversary of the foundation of Trinity college, Dublin*. Ed. by James M. Byrne. Dublin 1993, s. 46.

²² Litteraturen på området är närmast oöverskådlig. Bland de teologer som sedan 1970-talets början bidragit till treenighetslärans renässans bör särskilt nämnas Karl Rahner, Jürgen Moltmann, Hans Urs von Balthasar och Wolfhart Pannenberg. Som en representativ sammanfattande framställning kan nämnas Gisbert Greshake, *Der Dreeine Gott. Eine trinitarische Theologie*. Freiburg i. Br. ... 1997. Se även *Trinitarian Theology Today Essays on Divine Being and Act*. Ed. by Christoph Schwöbel. Edinburgh 1995.

²⁰ Se t.ex. Diekamp-Jussen, *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*. 12./13. Neubearb. Aufl. Münster 1958, Bd. I, s. 285–90, som behandlar «Die Dreipersonlichkeit Gottes nach der Lehre des Neuen Testaments». De bibelställen som där anförs har självfallet fortfarande en viktig roll i en teologisk argumentering för treenighetstron/-läran. De används dock inte längre som direkta beläggställen för läran om «Die Dreipersonlichkeit Gottes», eftersom denna lära, med dess tekniska termer, är formulerad efter nytestamentlig tid. Karaktäristiskt nog har en representativ nutida lärobok som Gerhard Ludwig Müller, *Katholische Dogmatik für Studium und Praxis der Theologie*, 3. Aufl. Freiburg 1998 i sin framställning av trinitetsläran ett avsnitt med titeln «Der Trinitätsglaube im biblischen Zeugnis». Dessutom är framställningen av trinitetsläran placerad efter genomgången av antropologi, skapelselära, kristologi och pneumatologi.

oben. I stället talar man gärna om Guds själv-uppenbarelse i Jesus Kristus.²³ Gud uppenbarar sig i händelseförloppet, inte genom att deklarerar vem han är. Därför förmedlas uppenbarelsen främst i en berättelse. Men därmed befrias vi knappast från ansträngningen att tänka själva. Den utmaningen blir snarare desto större: Vad kan vi säga om en Gud som på detta sätt uppenbarar sig genom att dölja sig? Hur är den återberättade händelsen, tecknet, symbolen, något som uppenbarar vem Gud är?

Att det inte finns någon entydig frälsningslära, varken i Bibeln eller teologihistorien är klart. Vi hänvisas till berättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse, «för oss», som det karakteristiska tillägget lyder. Och så stöter vi på en treenighetslära, som närmast fungerar som en «språkreglering», endast «så-och-så» kan man tala om Gud om det skall ge mening åt berättelsen om Jesus, och inte upplösa den i mytologi.

Frälsningen och Guds rike

Anledningen till att det inte finns och förmodligen inte kan finnas någon uttömmande frälsningslära utan att frälsningen bara kan berättas, det är min tes, är att frälsningen ytterst handlar just om Gud, om gemenskap med Gud. I så fall är det ingen tillfällighet att treenighetsläran är den centrala kristna dogmen. Vi vet ju också att den häftiga striden om treenighet och kristologi i fornkyrkan, ofta fördes med soteriologiska argument. Henri de Lubac, en av 1900-talets främsta katolska teologer, frågar på ett ställe varför den kristna teologin envisas med att tala om vem Gud är i sig själv, när Skriften i stort sett bara

²³ Stor betydelse för förnyelsen av uppenbarelsbegreppet har Andra Vatikanconciliets Dogmatiska Konstitution om Uppenbarelsen. I denna konstitutions § 2 sägs: «Gud valde i sin godhet och vishet att uppenbara sig själv och att yppa sin viljas hemlighet, nämligen att människorna genom Kristus, Ordet som blivit människa, och i den heliga Anden kan nalkas Fadern och bli delaktiga av den gudomliga naturen. ... Planen med denna uppenbarelse förverkligas genom gärningar och ord, vilka är nära förknippade med varandra ...» Svensk översättning av Harald Riesenfeld i *Katolsk dokumentation* 1–2. 3:e uppl. Uppsala 1987. För uppenbarelsbegreppet se vidare Avery Dulles, *Models of Revelation*. New York (1983) 1992.

berättar vad Gud gör, hur han handlar med människorna i frälsningen. De Lubacs svar är: «mais précisément, le salut de l'homme, c'est Dieu» — «men människans frälsning, det är ju Gud».²⁴

Detta påstående kan relateras till en insikt som den historiska bibelforskningen hjälpt oss att få upp ögonen för, men som varje bibelläsare känner: Jesu budskap handlar inte om honom själv, utan om Guds rike, eller Himmelriket. Han förkunnar inte sig själv som frälsare utan den frälsning som Gudsrikets ankomst innebär. Harnack hade rätt när han sade: «*Icke Sonen, utan Fadren allena hör till evangelium, sådant Jesus har förkunnat det*».²⁵ Ändå kan det väl sägas höra till konsensus i dagens Jesusforskning att Jesus uppträdde med en ovanlig auktoritet och att förhållandet till honom avgör människans förhållande till Gudsriket. I själva verket är Jesu förhållande till Fadern, som det framställs i evangelierna, grunden för den senare treenighetsläran. Denna formulerar i substanskategorier vad som i evangelierna antyds med trefalden Fadern/Guds rike–Jesus–Anden. Wolfhart Pannenberg har i sin utläggning av treenighetsläran på ett framgångsrikt sätt visat hur en utgångspunkt i Jesu Gudsrikesförkunnelse öppnar för en nytolkning av densamma.²⁶

²⁴ Henri de Lubac, *Essai sur la structure du Symbole des Apôtres*. 2e édition revue et augmenté. Paris 1970, s. 107. Vad de Lubac närmast vänder sig mot är en rent «ekonomisk» treenighetslära, som reducerar vad vi kan och bör «veta» om Gud till det som Gud gör med eller för oss. En sådan ståndpunkt bygger, enligt de Lubac, på ett felslut: «En d'autres termes, ni les Pères de l'Église, ni aucun autre témoin autorisé de notre foi chrétienne, n'ont jamais pensé que notre connaissance de la Trinité fût condamnée à demeurer purement «fonctionnelle». Car il est bien vrai, et il est essentiel de dire que «Dieu, dans sa révélation surnaturelle, ne nous enseigne rien qui ne concerne notre salut», que tout «l'Évangile est «evangelium salutis», que la prédication de l'Évangile est «salutis praeconium», — mais précisément, le salut de l'homme, c'est Dieu.»

²⁵ Adolf Harnack, *Kristendomens väsende*. Övers. fr. ty. Stockholm 1900, s. 85.

²⁶ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*. Bd. I. Göttingen 1988, kap. 5.

Det himmelska «transaktionskontot»

Om frälsningen med andra ord gäller Gud eller Guds rike, så blir det också nödvändigt att reflektera över de modeller vilka dominerat förklaringen kring hur det goda gudsförhållandet återupprättas genom Jesus. Helt klart är att i västlig teologi, åtminstone sedan medeltiden, frågan om skulden stått i centrum på ett ofta olyckligt sätt. Ingen kan naturligtvis ifrågasätta att syndernas förlåtelse är en central del av den kristna tron. Jesus förlät ju synder, och det urkristna kerygmat talar om Jesu död «för våra synder». Men uppfattningen om synd och skuld förutsätter alltid en bild av vad det syndfria eller skuldlösa tillståndet innebär. Om man så koncentrerar sig på skulden att det som borttagandet av skulden syftar till förloras ur blickfånget blir lätt själva skulden huvudsaken. Jag vill nu ingalunda påstå att detta gällt all västlig kristendomen och alltid. Verkligheten är mera mångfasetterad än så.

Klart är dock att föreställningen om en gottgörelse som skall lämnas till en vred Gud för att blidka honom försvärat för många människor. Inte bara P. P. Waldenström reagerade mot denna föreställning.²⁷ Sedan upplysningstidens början är kritiken av föreställningen om ett himmelskt transaktionskonto utbredd.

Man har ofta framställt det så att människorna redan genom arvsynden hade ett himmelskt skuldkonto som belastar dem. Vi kan inte med våra egna gärningar, s.a.s. vår förmögenhet, betala skulden. Gud blir vred över detta och utdömer straff. Men hans son träder i vårt ställe, betalar skulden och befriar oss från straffet. Det enda som krävs är att vi tar emot detta i tro. Detta är naturligtvis en karikatyr, men icke desto mindre har den överdrivna centrerings av skulden lett till sådana missförstånd.²⁸

Problemet med detta missförstånd är i grunden att det ser människans förhållande till Gud som ett externt partsförhållande. Gud och Guds lag bestämmer människan utifrån och berövar henne hennes frihet. Upplysningen och särskilt Immanuel Kant förkastade en sådan frälsnings-

lära. Människan bör enligt Kant träda ut ur sin självförvållade omtyndighet och ofrihet och träda in i frihetens rike. Att Jesus Kristus enligt kristen tro bringat ett offer för människorna kan bara tolkas symboliskt, enligt Kant. Om det tolkas bokstavligt gör det människan avhängig av något utanför henne själv, och upphäver därmed hennes frihet och självbestämmande. Ett ställföreträdande lidande, ett överförande av förtjänst från en människa till en annan existerar inte i Kants tankevärld.²⁹

Kants uppfattning om människans frihet och autonomi kan synas optimistisk med tanke på vad vår kultur genomgått under 1900-talet. Icke desto mindre utgör den fortfarande en grundläggande fråga till teologin, liksom ö.h.t. kritiken mot den traditionella västerländska utformningen av läran om Jesu ställföreträdande lidande. Här kan jag nu bara ge några antydningar.

«Guds ära är den levande människan»

I den mån föreställningen om det himmelska transaktionskontot bygger på Anselms satisfaktionslära är det en missuppfattning. Anselm-

²⁸ Pionjären inom Jesusforskningen, Hermann Samuel Reimarus kritiserar skarpt föreställningen om Gud som en fordringsägare och människan som gäldenär. Ironiskt skriver han: «Erstlich stellt man sich Gott unter dem Bilde eines Gläubigers vor, welcher an uns Menschen eine Schuldforderung hat, die wir ihm nach strengen Rechten bis aufs Äusserste bezahlen müssen. Wir sind aber böse Schuldner; und da schon von unsern Eltern eine Erbschuld auf uns haftete, so haben wir sie auch selbst so unendlich vergrößert, dass wir mit unserm eigenen Vermögen nicht im Stande sind zu bezahlen. Daher wird Gott zornig, und verurtheilet uns nach den Rechten zum Schuldkerker, da wir nicht herauskommen sollen bis wir alles auf den letzten Heller bezahlet haben. Gottes Sohn aber macht sich aus Erbarmen uns gleich und bezahlet, statt unser, als Selbstschuldner alle Schuld. Daher wird uns die Zahlung angerechnet, und wir werden aus dem Kerker erlöset, wenn wir es nur selbst glauben und annehmen wollen.» Ur Reimarus, *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*. Cit. e. Jürgen Werbick, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*. Freiburg i. Br. ... 2000, s. 445.

²⁹ Se Werbick, s. 448–52.

²⁷ Se *Arvet från Waldenström*. Läsestycken från Waldenströms skrifter med inledning och sammanfattning av Erland Sundström. 2:a uppl. Stockholm 1978.

receptionen har i stor utsträckning missuppfattat honom.

Anselms Gud behöver inte blidkas. När Anselm talar om att Guds ära blivit kränkt handlar det inte om en affekt hos Gud. Med Guds ära menar han snarare människan. Man kan faktiskt associera till Irenæus' berömda uttalande: *Gloria dei, vivens homo*.³⁰ Anselm ställer själv i *Cur deus homo?* I:15 frågan om Gud tåler att hans ära blir det minsta förolämpad. Svaret är: «Det finns ingenting som kan lägga till eller dra ifrån från Guds ära, som sådan. Ty han är själv sin egen oförgängliga och oföränderliga ära.»³¹ Anselm står alltså fullständigt för den fornkyrkliga uppfattningen att Gud i sig själv inte på något sätt förändras genom människornas synder eller handlingar. Gud är inte en lynnig patriark, som inte tål sina barns förolämpningar. Människans olydnad rubbar inte Gud. Men Anselm fortsätter:

Det heter emellertid att när en skapad varelse inordnar sig på sin plats och håller den föreskrivna ordningen, vare sig detta sker av naturen eller genom förnuft, så lyder den Gud och visar honom ära; och detta gäller så mycket mera den förnuftiga naturen, åt vilken det är givet att förstå vad den bör göra. För när den vill det, den bör, ärar den Gud; inte för att den skulle bibringa Gud något, men för att den frivilligt underordnar sig hans vilja och förordning, och i tingens helhet, inordnar sig på sin plats och därmed, efter sin förmåga, tjänar skönheten i det hela.³²

M.a.o. är det skapelsen som rubbas när människan syndar, inte Gud. Anselm har ett ordningstänkande som är besläktat med den antika kosmostanken. Om kosmos råkar i oordning «vanäras Gud» säger han, fast han samtidigt framhåller att man i egentlig mening inte på något sätt

³⁰ Irenæus, *Adversus Haereses* II,20,2. Jfr även IV,20,7: «Honor enim et gloria Dei vivens homo.» (Éd. A. Rousseau, Sources chrétiennes 211).

³¹ Min övers. Den latinska texten lyder: «Dei honori nequit aliquid, quantum ad illum pertinet, addi vel minui. Idem namque ipse est honor incorruptibilis et nullo modo mutabilis.» Cit. e. Anselme de Cantorbéry, *Pourquoi Dieu s'est fait homme. Texte latin, introduction, bibliographie, traduction et notes de René Roques*. Paris 1963 (Sources Chrétiennes 91).

kan kränka eller förändra Guds makt och värdighet. Grundfrågan hos Anselm är hur människan och skapelsen skall nå sitt mål. Om Gud bara förlät människans synder utan att ordningen i kosmos återställdes skulle inte målet nås, lika litet som om han straffade människan. Återstår bara gottgörelsen, satisfaktionen, Kristi frivilliga offer och lydnad, som enligt Anselms ekvation återställer «helhetens ordning och skönhet».³³

Knappast någon kristen teolog idag följer Anselm i hans närmast statiska ordningstänkande. Det hindrar dock inte att det finns en viktig poäng med denna re-interpretation av klassikern *Cur deus homo*.³⁴ Den poängen är att även när man talar om skuld, försoning och ställföreträdande lidande, så handlar det inte om ett himmelskt transaktionskonto. Det handlar inte om vad Gud vill ha för egen del utan om vad han vill göra med människorna. Även när Paulus talar om försoning och soning tycks det snarare handla om den härlighet från Gud som människor genom synden gått miste om än om något som Gud gått miste om.³⁵

³² Ibid. Min övers. Den latinska texten lyder: «Verum quando unaquaeque creatura suum et quasi sibi praeceptum ordinem sive naturaliter sive rationabiliter servat, Deo oboedire et eum honorare dicitur, et hoc maxime rationalis natura, cui datum est intelligere quid debeat. Quae cum vult quod debet, Deum honorat; non quia illi aliquid confert, sed quia sponte se ejus voluntati et dispositioni subdit, et in rerum universitate ordinem suum et ejusdem universitatis pulchritudinem, quantum in ipsa est, servat.»

³³ Jfr även Thomas av Aquino, *Summa contra gentiles* III,122, där han säger att ingenting annat kan kränka Gud än det som människan gör mot sin egen frälsning, samt Tobit 12,10: «men den som lever i synd och orättfärdighet är sin egen fiende».

³⁴ Litteraturen om Anselm och tolkningen av hans skrift *Cur deus homo?* är omfattande. Bland den nyaste litteraturen kan nämnas: Gisbert Greshake, «Erlösung und Freiheit. Eine Neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», s. 80–104 i Greshake, *Gottes Heil — Glück des Menschen*. Freiburg 1983. G. Gäde, *Eine andere Barmherzigkeit — zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*. Freiburg 1983. H. Steindl, *Genugtuung — Biblisches Versöhnungsdenken — eine Quelle für Anselms Satisfaktionstheorie?* Freiburg 1989.

Planen och målet

Vad jag här kort antytt är att både satisfaktionsläran och de bibliska bilder som talar om soning, försoning och borttagande av skulden kan och bör tolkas i en mera positiv riktning, nämligen så att det handlar om förverkligandet av Guds avsikt med människan och skapelsen.³⁶ Detta perspektiv kommer i NT tydligast till uttryck i Kolosser- och Efesierbrevet med deras kosmiska vision av vad Kristi verk syftar till. Det är också ett perspektiv som kommer klart till uttryck i den östliga gudomliggörelseläran. Denna har, sedan Irenæus och Athanasius, som en refräng upprepat: «Gud blev människa, för att människan skulle bli gud.»³⁷ Här har man inte ställt övervinnandet av skulden i centrum för reflexionen kring Kristi verk, även om detta bibliska perspektiv givetvis varit med.³⁸ I stället är det just Guds plan och avsikt med skapelsen och människan som varit det överordnade temat.

Av erfarenhet vet jag att den östliga gudomliggörelseläran ofta väcker intresse och nyfiken-

³⁵ När Rom. 3:25 säger «Gud har låtit hans blod bli ett försoningsoffer för dem som tror», skall försoningsoffer, *hilasterion*, enligt Fitzmyer närmast tolkas som medel att ta bort synder, återställa den kultiska renheten. Paulus tänker, skriver Fitzmyer, snarare «på sonandet, blikandet av en synd än på ett blikande av Faderns vrede.» Och han fortsätter: «Man kan inte heller använda ställen som 1 Tess. 1:10 och Rom. 5:9 för att påstå att Guds vrede verkligen blikades i Kristi död. Guds «vrede» är ett eskatologiskt begrepp som uttrycker den Guds reaktion som väntas på Herrens dag, då han kommer att utplåna dem som konstant stått hans vilja emot och gäckat hans frälsningsplan genom sin synd. Det rör sig inte om att Guds vrede har stillats genom Kristi död. Det är snarare så att alla människor, judar och hedningar, har syndat och mist den härlighet som var avsedd för dem. Men genom Guds nåd är människans synder «sonade» (borttorkade, borttagna), emedan Fadern i sin nåd ansåg det lämpligt att ställa fram Kristus på korset som ett soningsmedel.» *Paulinsk teologi*, s. 59–60.

³⁶ En diskussion om skuld/soningsföreställningarna och deras tolkning i biblisk och systematisk teologi är aktuell inom tyskspråkig forskning. Se Stefan Orth, «Renaissance des Archaischen? Das neuerliche theologische Interesse am Opfer», s. 195–200, i: *Herder Korrespondenz* 55 (2001).

het hos teologistudenter. Däremot uppfattas ofta utläggningar om Anselm eller Luthers rättfärdiggörelselära som *Pflichtübung* även av de frommaste präststuderande. Man kan invända att det väl inte är gudomliggörelse vi frågar efter och behöver idag, är det inte snarare mänskliggörande? Svaret finns kanske i vad KG Hammar skriver i sin bok *Ecce homo*: «Utmaningen för oss som tror att Gud är just verklighetens innersta grund blir därför att försöka finna en väg till denne Gud genom frågan om människans väsen och djupaste identitet.»³⁹ För det är detta som gudomliggörelseläran egentligen vill: att svara på frågan vem människan är och vad hon skall bli.

Människan är enligt gudomliggörelseläran lik Gud, särskilt genom att besitta förnuft och frihet. Samtidigt är hon skapad för att bli något mer, för att utvecklas och växa till Guds likhet, distinktionen *eikon-homoiosis*, *imago-similitudo*.⁴⁰ Skapelsen ses i ett utvecklingsperspektiv, där människan är satt att söka och samverka med Gud för att nå gudsgemenskap. Om människan söker sig själv utan Gud, finner hon inte sig själv, utan förgängelse och död. Om människan söker Gud, finner hon sig själv, och evigt liv med Gud. Syndafallet tolkas som att människan valde det förra. Därmed avbröts den dynamiska växtprocessen. Jesu liv, död och uppstån-

³⁷ Irenæus' *Adversus Haereses*, V, Praef. «... et verum magistrum sequens, Verbum Dei, Jesu Christum Dominum nostrum, qui propter immensam suam dilectionem factus est quod sumus nos, uti nos perferret esse quod est ipse.» (Éd. A. Rousseau, *Sources chrétiennes* 153), jfr även Irenæus' *Adversus Haereses* III, 19, 1, Athanasius, *De Incarnatione* 54, 3: «*Αὐτός γὰρ ἐνηθρώπησεν, ἵνα ἡμεῖς θεοποιηθῶμεν*».) (Éd. Ch. Kannengiesser, *Sources chrétiennes* 199.)

³⁸ Jfr Athanasius, *De incarnatione*, 8–10, Kyrillos av Jerusalem, *Katekeser. Prokatekes, Dopkatekeser i urval, De mystagogiska katekeserna*. Översättning från grekiskan med inledning och kommentar av Per Beskow. Skellefteå 1992, s. 72–84 (Trettonde katekesen: om Jesu död).

³⁹ K. G. Hammar, *Ecce Homo — efter tvåtusen år*. Lund/Stockholm 2002, s. 11.

⁴⁰ För en introduktion till gudomliggörelseläran se John Meyendorff, *Bysantinsk teologi. Historik och lära*. (Övers. fr. engelska) Skellefteå 1995, s. 238–46.

delse tolkas som en rekapitulation, alltså ett återställande och återupptagande av processen som förs till sitt mål. Kristus är, med Paulus' bild, den andre Adam, den sanna människan, som återställer och förverkligar vad Gud avsett med människan.

Som bekant har Gustaf Wingren tagit upp mycket av detta i sin teologi, via Irenæus.⁴¹ Wingren utgår dock från en förutfattad uppfattning, av vad en människa är och låter rekapitulationen utmytna i denna.⁴² Men poängen i gudomliggörelseläran är att vi bortsett från vissa grundläggande fakta, t.ex. friheten, inte kan säga vad en människa är om vi inte samtidigt reflekterar över vem Gud är. Människosyn och gudstro betingar varandra ömsesidigt. Först när man utifrån Guds uppenbarelse i Kristus reflekterat över vem Gud är och på vilket sätt Kristus på en gång är en uppenbarelse av Gud och av människans sanna väsen, först då vet vi verkligen vem människan är, eller vad hon är ämnad att bli. Kristi verk kan inte fångas i en enda modell, bild eller teori. Gudomliggörelseläran har den fördelen att den är en omfattande tolkningshorisont inom vilken alla modeller kan integreras, men som dessutom hänvisar till treenighetsläran och kristologin. Därmed hjälper den oss att förstå förhållandet mellan berättelse och lära i kristen förståelse.

Som svar på frågan «Är Jesus frälsare?» vore det alltför enkelt att bara överta den östliga gudomliggörelseläran utan närmare diskussion. Gudomliggörelseläran är snarare en utmaning att på nytt tänka igenom det mest centrala i den kristna tron, Jesu liv, död och uppståndelse <för oss> i ett vidare perspektiv, och då framförallt utifrån frågan om människans bestämelse. Man kan knappast påstå att frågan om vad en människa är och hur hon skall bruka sin frihet är inaktuell idag.⁴³

Vem är människan?

Men låt mig göra några avslutande antydningar utifrån det perspektiv som gudomliggörelseläran utmanar till.

Först måste då sägas att ett sådant perspektiv går Kant åtminstone halvvägs tillmötes. Människan fräntas inte sin frihet genom Kristi verk. Kristi död <för oss> leder inte till heteronomi. Det är inte en transaktion som fråntar människan hennes självbestämmande. Dock har upplysningen och hela den moderna epoken överskattat människans etiska förmåga, åtminstone om hon lämnas åt sig själv. Autonomi i Kants mening kan inte vara sista ordet. I biblisk förståelse blir människan fri först när hon handlar i överensstämmelse med Guds plan för skapelsen. Heteronomi och autonomi är ett falskt alternativ. Människan blir människa när hon är som mest förenad med Gud. Detta är ett inklusivt perspektiv. Människans frihet inkluderas, förverkligas inom ramen för Guds fria handlande med skapelsen.⁴⁴

Men den moderna epoken har dessutom underskattat det onda. Att Jesu exempel skulle förändra människornas sinnen så att den mänskliga gemenskapen utvecklas till allt större rättfärdighet, är inte detta en tolkningsmodell som vederlagts om inte förr så med Första Världskriget? Så fungerade det åtminstone för Karl Barth och hans generation.

För den som inte underskattar det onda, vare sig detta är något individuellt eller överindividuellt, bör dessutom de missförstådda och missbrukade bibliska orden om skulden, domen och Guds vrede kunna få en ny mening, förutsatt att de omsluts av det större perspektiv som gudomliggörelseläran antyder.

⁴¹ Se Gustaf Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenæus*, Lund 1947, *Människa och kristen. En bok om Irenæus*. Älvsjö 1983.

⁴² Jfr min art. «En lundateolog minns.» *Signum* 1992, s. 118–123.

⁴³ Den aktuella diskussionen om genteknikens etiska konsekvenser berör på ett grundläggande sätt människosynen. «Nach welchem Bild wollen wir den Menschen perfektionieren» frågar i en intervju förre presidenten för Deutsche Forschungsgemeinschaft Wolfgang Frühwald. (www.forschung-und-lehre.de/archiv/08-01/index.html).

⁴⁴ Till problematiken se Thomas Pröpper, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 3. Aufl. München 1991.

Guds vrede är ju inte en affekt hos Gud, utan snarare Guds reaktion mot synden. Som metafor förefaller den därför vara oundgänglig om det onda tas på allvar, likaväl som djävulen och de onda andarna knappast kan utmönstras ur den kristna föreställningsvärlden utan att det får konsekvenser. Men om synden är att bryta förbindelsen med Gud, att vända sig till det som är emot Guds plan, då har Gud uppenbarligen inget annat val än att själv ta på sig konsekvenserna. Guds reaktion mot synden måste till slut bäras av Gud själv, om inte syftet med skapelsen skall omintetgöras, däri har Anselm rätt. Och egentligen är det ju bara detta som kan göra talet om Kristi ställföreträdande lidande meningsfullt. Att han dog «för oss» betyder att han tog på sig konsekvenserna av våra handlingar, något som kan ses under aspekten «Guds vrede», men också under aspekten återställelse. Varför människans förfelande av målet, synden, måste leda till förgängelse och död, förblir ytterst ett mysterium. Men att vägen till målet då också måste gå genom döden är ganska självklart.

Om man kallar Kristi väg genom döden ställföreträdande betyder det uppenbarligen inte att vi människor slipper att dö. Wolfhart Pannenberg skriver:

Der Versöhnungstod Christi ist kein stellvertretend für die übrigen Menschen an Gott gezahltes Bussgeld, noch nimmt er den übrigen Menschen das eigene Sterben ab. Vielmehr repräsentiert er vor Gott den Tod aller: «*Einer ist für alle gestorben — also sind alle gestorben*» (2. Kor 5,14).⁴⁵

Endast när människan accepterar sin egen död och förenar den med Kristi har talet om det ställföreträdande lidandet en mening. Även här alltså inklusivt, inte exklusivt. Människan inkluderas i Kristi död och uppståndelse. Kristus är den sanna människan, som öppnar vägen till Fadern. Han är Guds förhållande till människorna och människans förhållande till Gud — så skulle man kunna formulera om kristologin i relations-termer.

Svaret på frågan om Jesus är frälsare, ges, har jag framhållit, i kristen tradition inte primärt i en lära, utan genom en berättelse. Berättelsens funktion är inklusiv. Åhöraren/läsaren inkluderas, dras in i berättelsen. Men berättelsen är inget självändamål. Som varje berättelse pekar den utöver sig själv till verkligheten. Berättelsen om Jesu liv, död och uppståndelse handlar ytterst om vem Gud är och om vem människan är. Men det gör väl all religion? Åtminstone är det det som religionsdialogen bör handla om.

⁴⁵ Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie* Bd. II. Göttingen 1991, s.475.

Summary

In the context of the Theology of Religions the fundamental questions of soteriology are raised anew. *Soteria* is a metaphor, used in the New Testament alongside with many others. Christian tradition contains no dogma of atonement, and soteriology remains narrative to a great extent. Yet the relation of narration/metaphors to reality should be taken into account here. The function of the trinitarian dogma remains fundamental as pointing to the goal of salvation, God, and the Kingdom of God. Within an overall concept of salvation as a restored and renewed relation to the Triune God the concentration on sin and guilt within western theology should be overcome. Anselm's *Cur deus homo* does not understand sin as a personal offence to God. God in himself cannot be offended at all. The sin of man offends the cosmological order, and hence hinders the fulfilment of God's plan. The doctrine of satisfaction, as well as biblical metaphors on atonement, expiation, etc. should be interpreted within the wider horizon of God's plan and the goal of human kind. The Eastern doctrine of Theosis points out the direction for soteriological reflection: What is a human being, what is the goal of mankind? Christology occupies an important place here: The revelation of God in Christ reveals the true concept and goal of human beings. Salvation means overcoming sin and death, in order to open up the way to God. The narrative structure of soteriology should be seen against the background of the questions: Who is God, what is a human being, questions also to be handled in the dialogue between the religions.