

# Kristus och människan

## Om inkarnationen och kärleksbegreppet

OLA SIGURDSON

*Ola Sigurdson är docent i systematisk teologi vid Lunds universitet samt forskare till minne av Torgny Segerstedt, SCASS, Uppsala Universitet. Han skriver för närvarande på en bok om inkarnationen som följer upp och utvidgar vissa av tankarna i följande artikel.*

Vilka är de avgörande frågorna för en samtida kristologi? Måste den överge de klassiska kristologiska formlerna, eller finns det ett nytt liv även för dem? Har kristologin något att säga om vad det är att leva ett autentiskt mänskligt liv? Har den något att säga om människans kroppslighet? Jag skall här erbjuda några reflektioner kring dessa frågor. För att göra detta på ett sätt som anknyter till den svenska samtidens kristologiska och teologiska reflektion skall jag utgå från en mycket känd svensk teolog, diskutera några av de utmaningar som feministisk kristologi har ställt till det slag av kristologi som denne erbjuder, se vad som krävs för att ta dessa utmaningar på allvar, samt till sist ge några förslag till den fortsatta kristologiska reflektionen. Mitt tema skall vara hur vi skall förstå Guds kärlek till den mänskliga verkligheten i Jesus Kristus.

Ett svenskt årtionde är betydelsefullt för den svenska såväl som den bredare västerländska kristologiska reflektionen, 1930-talet. Detta var det årtionde som såg publikationen av Anders Nygrens sedermera klassiska verk *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*, ofta benämnt genom de två kärleksmotiv Nygren i denna bok ställer mot varandra, *Eros och Agape*.<sup>1</sup> *Den kristna kärlekstanken*, som snabbt översattes till ett flertal andra språk, är kanske det mest kända svenska teologiska verket från 1900-talet, möjligen med konkurrens från Gustaf Auléns *Den*

*kristna försoningstanken*, också den från 1930.<sup>2</sup> Nygrens bok kom att influera hans protestantiska teologiska samtid inte bara genom de slutsatser han kommer fram till i *Den kristna kärlekstanken*, utan också genom sättet att ställa de två uppfattningarna om kärlek, agape och eros mot varandra.

Min tes är i all korthet att Nygrens distinktion mellan agape och eros har fått negativa konsekvenser för kristologin, i den mån som den fått fungera som ett tolkningsmönster för denna. Det har den förmodligen inte alltid gjort och inte för alla, men den kan få gälla som ett exempel på en kristologi som jag menar har dåliga förutsättningar för att förstå hur Guds människoblivande, Guds personliga närvaro skall kunna begripas på ett sätt som har något intressant att säga om människans kroppslighet och om vad det är att vara människa överhuvudtaget.

### Agape och inkarnation

Diskussionen om Nygrens verk har pågått sedan det gavs ut. Jag skall inte här upprepa denna relativt välkända diskussion om hur Nygrens teser håller ur ett idéhistoriskt, etiskt, filosofiskt eller systematisk-teologiskt perspektiv.<sup>3</sup> Inte heller skall jag yttra mig om huruvida Nygrens teser var motiverade utifrån de frågeställningar som han och hans samtida teologiska kontext upptogs

<sup>1</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape*. Första delen. Tredje upplagan. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1947 samt *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och agape*. Senare [= andra] delen. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1936.

<sup>2</sup> Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1930

<sup>3</sup> Se i stället *Anders Nygren som teolog och filosof: Rapport från symposiet vid 100-årsdagen av hans födelse*. Religio 36. Skrifter utgivna av Teologiska Institutionen i Lund, 1991.

av. I stället vill jag fokusera på konsekvensen av Nygrens motsatsställning mellan agape och eros för kristologin i samband med antropologin.

Nygrens jämförelse mellan agape och eros inleds i första delen av verket med en beskrivning av den uppgift han förelägger sig. Uttryckligen säger han sig vilja fånga «den kristna kärlekskonceptionens egenart» och betoningen ligger hela tiden på motsättningen mellan de bägge «grundmotiven».<sup>4</sup> Han hänvisar med gillande till Platonforskaren Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff och skriver instämmande med denne att: «Paulus visste lika litet något om eros, som Platon visste något om agape.»<sup>5</sup> Varje form av sammanblandning eller syntes mellan dessa «grundmotiv» måste betraktas som en förfälskning eller förfälskning av deras egenart. Vi har nämligen att göra med två olika slags livsinställningar snarare än två olika språkliga beteckningar eller två olika historiska gestaltningar. Skillnaden är inte bara språklig eller historisk, utan snarast ontologisk, eftersom agape respektive eros enligt Nygren skall förstås som det drivande momentet, det «typiska», för ett visst sätt att gestalta och uppfatta det mänskliga livet och relationen till Gud.<sup>6</sup>

Vari ligger då skillnaden mellan de två livsinställningar som fångas in genom begreppen agape och eros? Enligt Nygren skiljer de sig i de olika grundfrågor de ställer inom det etiska som det religiösa området såväl som det svar de ger på dessa frågor.<sup>7</sup> I sista kapitlet av första delen av *Den kristna kärlekstanken* ger Nygren oss en sammanfattning av vad han kallar «den principiella motsatsen» mellan agape och eros.<sup>8</sup> Medan agape betecknas som den teocentriska livsinställningen står eros för den egocentriska livsinställ-

ningen. Med detta menas att den livsinställning som utgår från agape, och som man återfinner klarast hos Paulus, hävdar att det är Gud som överbryggar svalt mellan Gud och människa. Agape karakteriseras som utgivande kärlek. Eros ger däremot upphov till en livsinställning där människan strävar efter att nå Gud av egen kraft. Eros karakteriseras som begärande kärlek. Med andra ord ses gudsrelationen utifrån agape-kärlekens perspektiv som gåva, medan den utifrån eros-kärlekens perspektiv förstås som prestation. Eros kan också betecknas som människans uppåtstigande kärlek, medan agape betecknas som Guds nedåtstigande kärlek.<sup>9</sup> Med andra ord betecknar agape Guds inkarnation i Jesus Kristus. Men innan jag kommer till frågan om agape och inkarnation hos Nygren skall jag litet närmare beskriva vad Nygren skriver om agape.

Agapes karakteristiska kännetecken är, enligt Nygren, för det första att den är «spontan» och «omotiverad».<sup>10</sup> Guds kärlek till människan utgår inte från något värdefullt i hennes väsen, det finns alltså inget motiv för kärleken, ingen anledning, utan den är fri. Med en annan formulering kan Nygren säga att agape som ett kännetecken på Guds kärlek ingenting säger om hur människan är, utan endast något om hur Gud är. Därmed kan Nygren för det andra säga att agape är «värdeindifferent», dvs. den är ingen värdering över huvud taget. För det tredje är agape «skapande», vilket Nygren utlägger på följande sätt: «Agape konstaterar icke värde, utan skapar värde. Agape älskar, och tilldelar därigenom värde. Den av Gud älskade människan har icke något värde i sig själv; det som ger henne värde, är just detta, att Gud älskar henne.»<sup>11</sup> Detta är den djupaste dimensionen av agapetanken. För det fjärde och sista är agape också «gemenskapsstiftande». Från människans sida finns ingen väg till Gud, utan det är Gud själv som verkar gemenskap mellan Gud och människa. Som synes tjänar dessa fyra kännetecken till en fördjupning av förståelsen av agapekärlekens unilaterala karaktär. Tydligt är att det är Gud som har initiativet i relationen mellan Gud och

<sup>4</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Första delen, s. 11.

<sup>5</sup> A.a., s. 13.

<sup>6</sup> Enligt Nygren är ett grundmotiv «det, som utgör en viss åskådningens svar på en fråga av den grundläggande art, att den från kategorial synpunkt kan betecknas såsom en grundfråga» (a.a., s. 24). Jfr vidare Anders Nygren, *Filosofi och motivforskning*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1940.

<sup>7</sup> A.a., s. 26–29.

<sup>8</sup> A.a., s. 174–203.

<sup>9</sup> Jfr schemat i a.a., s. 191.

<sup>10</sup> A.a., s. 56–61.

<sup>11</sup> A.a., s. 59.

människa. Men om det är Gud som älskar människan, finns det då någon motsvarande gudskärlek från människans sida?

Svaret på den frågan får vi av Nygren när han diskuterar hur de olika nytestamentliga böckerna gestaltar agapetanken. För att göra en lång historia kort har Nygren problem med att bejaka någon form av gensvar från människans sida. Den mänskliga kärleken till Gud skall om den är sann bära samma drag som Guds kärlek till människan. Om Guds agapeiska kärlek till människan är omotiverad, då blir en mänsklig kärlek till Gud motiverad av denna omotiverade kärlek. Men om människans kärlek till Gud också den skall vara omotiverad, måste man då inte göra avkall på den gudomliga kärlekens spontanitet? Nygren verkar föreställa sig en slags konkurrenssituation, vilket uttrycks i följande citat: «Ju mera Guds kärleks spontana och omotiverade art betonas, desto mindre plats blir det för en spontan och omotiverad kärlek till Gud.»<sup>12</sup>

Hos synoptikerna men särskilt hos Paulus finner man en avvisning av varje form av ego-centrisk, dvs. motiverad, form av gudskärlek och därmed varje form av begär eller längtan efter Gud. Nygren skriver: «Tron är kärlek till Gud, men en kärlek med receptivitetens, ej med spontaneitetens förtecken.»<sup>13</sup> Människans kärlek till Gud består i att ta emot kärlek, inte att uttrycka kärlek. Hos Johannesevangeliet blir däremot agapetanken mer tvetydig. Å ena sidan förstår även Johannes agapekärleken som Guds spontana och omotiverade kärlek, vilket kommer till sitt formellt högsta uttryck genom att Gud identifieras med agape. Men å andra sidan gör sig ett drag av motiverad kärlek gällande, eftersom Faderns kärlek till Sonen sägs vara ur bilden för agapekärleken. Nygren frågar sig om inte en sådan kärlek är motiverad, eftersom Sonen är älskansvärd, och därmed blir till föremål för Faderns kärlek. Det leder, enligt Nygren, i sin tur till att Guds kärlek till människorna får en motiverad karaktär, eftersom denna härleds utifrån Faderns kärlek till Sonen. Med andra ord verkar Johannes tala om människans gudskärlek

på ett sätt som hotar att föra in vad Nygren kallade en «teleologisk motivering» av gudskärleken och därmed ett gensvar som är mer än receptivitet. Slutsatsen blir att uttrycket för agapetanken hos Johannes, om än på sin formellt högsta nivå, blir mindre renodlat än hos Paulus.

Nu menar inte Nygren att agapetanken och erostanken inte kan blandas i en och samma livsinställning. Tvärtom är det snarast det som oftast skett genom kristendomens historia — denna historia fram till Luther där agapetanken återvinner sin paulinska renodling återberättar Nygren i andra delen av *Den kristna kärlekstanken*. Men varje syntes har inneburit att agapetankens radikalitet gått förlorad. Samtidigt menar Nygren att syntesen mellan dem båda räddat kristendomen från att bli en «undagömd sekt».<sup>14</sup>

Vad har allt detta med kristologi att göra? Svaret på frågan måste bli att allt detta har med kristologi att göra. Guds spontana och omotiverade kärlek som stiger ned till människorna vinner gestalt i Jesus Kristus. Att tala om agape är därför snarast ett sätt att abstrahera från denna Guds kärlekshistoria med människorna. Även Nygren påpekar indirekt sambandet när han i andra bandet av *Den kristna kärlekstanken* menar att den äldsta kyrkans teologer — de apostoliska fäderna och apologeterna — tillvaratog agapetanken framför allt genom att de betonade Gud som alltings skapare, Guds inkarnation i Kristus och kroppens uppståndelse.<sup>15</sup> Samtliga dessa tre läror betonar att det materiella varken är en skenverklighet eller en ond verklighet: det är Gud själv som skapat det materiella, Gud antar själv kropp i Kristus och frälsningen är materiell tack vare köttets uppståndelse. Apropå inkarnationen skriver Nygren:

När Gud i Kristus träder in i det mänskliga livet, så är man angelägen att framhålla, att det icke blott är fråga om en spiritualistiskt tänkt «andlig» närvaro. Man nöjer sig icke med mindre än att Guds Logos verkligen blir «kött» (sarx).<sup>16</sup>

<sup>12</sup> A.a., s. 73.

<sup>13</sup> A.a., s. 104.

<sup>14</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Första delen, s. 202 f.

<sup>15</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Senare delen, s. 60–74.

<sup>16</sup> A.a., s. 73.

Denna betoning på det kroppsliga eller materiella står emot den spiritualiserande tendensen hos varje slag av eroskärlek, t.ex. hos gnostikerna.<sup>17</sup> Dessa menade att Kristus, om han verkligen var frälsaren, inte kunde ha något med tillvarons materiellt-kroppsliga sida att göra. Frågan om agape är därför en kristologisk fråga, vilket Nygren menar visas av läran att Kristus är av «samma väsen» (*homoousios*) som Fadern: «Kristus är till sitt väsen ett med Fadern; i honom möter oss ingenting mindre än Gud själv. Kristi självutgivelse är Guds egen agape.»<sup>18</sup>

Nygren vill alltså genom sin betoning på agapekärleken som den kristna kärleken ta tillvara samma ärende som den äldsta kyrkans teologer försökt ta tillvara genom att betona inkarnationen och den materiella existensens godhet. Men frågan är om Nygren genom agape verkligen lyckas träffa ärendet hos dessa äldsta kristologiska konceptioner. Förutom det kan man fråga sig om agape är en sund föreställning om såväl Guds som människors kärlek, oavsett hur väl den stämmer överens med vad de gamla teologerna ville uttrycka. Låt mig säga något om den sista frågan först genom att se litet närmare på några samtida feministiska kristologiers ärende.

## Samtida feministiska kristologier

Hur har de frågor jag diskuterat tagits upp av vår samtids kristologier? Finns det någon reflektion kring dessa frågor, eller betraktas de som ett avslutat kapitel? Låt mig belysa dessa frågor något genom att ta upp två svenska feministiska kristologier. Syftet med att ta upp dessa är att se vilka relevanta frågor de ställer till den problematik jag diskuterar här.

Cristina Grenholm menar i sin populärt hållna bok *Barmhärtig och sårbar: En bok om kristen tro på Jesus* att den traditionella tvånatursläran som den formulerats bland annat av Kalcedon tar sin utgångspunkt i «aristotelisk [*sic*] filosofi», och att den är «dåtidens sätt att förklara innehållet i kristen tro på Jesus».<sup>19</sup> Den styrande synpunkten för hennes bok är hennes egen erfarenhet av Jesus, men hon strävar ändå

efter att relatera sig till traditionen i det att hon bejakar «Guds människoblivande» och «inkarnationsläran» och hävdar att kärnan i den är att «Gud blev människa som vi».<sup>20</sup> Jag vill ta vara på en synpunkt, nämligen betoningen av inkarnationen som Guds förkroppsligande i Jesus och anknytningen till vår vanliga, mänskliga kroppslighet.<sup>21</sup> Betoningen på kroppsligheten anknyts också till avvisandet av en ensidig heteronomi. Bilden av Maria som den ensidigt mottagande är falsk, menar Grenholm, och behöver kompletteras och starkt modifieras av bilden som barnaföderskan och den som utövar barmhärtighet.<sup>22</sup>

Med andra ord skulle vi kunna säga att Grenholm avvisar tanken på en förståelse av människan som ensidigt passiv. Mottagandet av det gudomliga ordet sker i, med och under det vanliga livets betingelser och är något som präglar dessa betingelser på ett avgörande sätt, vilket betyder att ordet förkroppsligas på något sätt. Grenholm har inte utvecklat vad detta innebär, men låt oss dröja med att ta upp denna tråd och i stället vända oss till en annan nyligen publicerad feministisk kristologi.

Även Anne-Louise Eriksson i boken *Kvinnor talar om Jesus* vill tala om Guds inkarnation som det sätt genom vilket Gud tar gestalt i de vanliga, mänskliga villkoren, och även hon är skeptisk gentemot de traditionella kristologiska formuleringarna.<sup>23</sup> En av de punkter som Eriksson tar upp i sin uppslagsrika bok är en kritik av de passiviseringstendenser som vidhäftat vissa kristologier. För henne blir ett avgörande kriterium för en relevant kristologi för vår tid att den inte förtrycker eller döljer kvinnors erfarenheter. Dessa har dolts av den traditionella patriarkala kristologin, men behöver inte vara den enda sanningen om berättelserna om Jesus. Dessa har en befriande potential även för kvinnor, och det är

<sup>19</sup> Cristina Grenholm, *Barmhärtig och sårbar. En bok om kristen tro på Jesus*. Verbum, Stockholm 1999, s. 61.

<sup>20</sup> A.a., s. 52.

<sup>21</sup> A.a., s. 60, 62 f.

<sup>22</sup> A.a., s. 66–78.

<sup>23</sup> Anne-Louise Eriksson, *Kvinnor talar om Jesus: En bok om feministisk kristologisk praxis*. Nya Doxa, Nora 1999, s. 164–166, 200, 205, 206.

<sup>17</sup> A.a., s. 101 f.

<sup>18</sup> A.a., s. 14. Jfr s. 118–121, 220 f.

därför en utmaning för samtida kristologisk reflektion att frigöra denna potential på olika sätt. Bland annat sker detta genom att bryta med det förhärskande patriarkala språkbruket, t.ex. genom att tala om Jesus som Guds *sophia*, dvs. vishet. Eriksson vill inte hävda att en kristologi skall *utgå* från vissa erfarenheter, exempelvis kvinnors erfarenheter, eftersom det dels är svårt att avgöra just vilka erfarenheter som skall tillskrivas en sådan auktoritet och dels alltför generaliserande att hävda att en viss slags erfarenhet delas av alla kvinnor. Det handlar alltså inte om att privilegiera kvinnors erfarenheter där tidigare mäns erfarenheter privilegierats. I stället handlar det just om att inte låta mäns erfarenheter vara de enda som räknas.

Ett tydligt exempel på detta får vi av Eriksson när hon i några stycken skriver om högmöds synden, dvs. strävan efter att sätta sig själv i Guds ställe.<sup>24</sup> Enligt Eriksson har denna synd upptagit teologers intresse under århundraden, och det har bland annat resulterat i en kristologi där gränsen mellan Gud och människa upprätthållits genom att människan förstås som väsentligen passiv. Denna synd har emellertid framför allt varit ett problem för män, eftersom det är män som genom sin «likhet med Gud» frestats att begå denna synd. Därmed har den andra delen av mänskligheten framställs som ändlig och begränsad. Med andra ord har mannen setts som aktiv och kvinnan som passiv.

Som jag förstått dessa två kristologier finns det ett gensvar på frågor som kan ställas till kristologi av Nygrens slag. Just den passivitet som kritiseras av Eriksson verkar vara en av de drag som kännetecknar Nygrens kristologi. Genom att agapekärleken ses som ensidigt utgivande och människan som i det närmaste ensidigt mottagande impliceras en reduktiv förståelse av människan som passiv. För att formulera det på ett annat sätt blir följden av Nygrens resonemang att relationen mellan Gud och människa uppfattas som att människan blir föremål för Guds kärlek, medan Gud inte kan eller skall bli föremål för människans kärlek. Därmed reduceras människans subjektivitet bort. Vidare efterlyser Grenholm i sin bok en kristologisk reflektion

över människans, framför allt kvinnans kroppslighet. I princip bejaktar Nygren också detta genom att hävda att den äldsta kyrkans kristologi är ett uttryck för agapekärlek och som sådan bejaktar människans materiella existens. Men det verkar finnas en avgörande skillnad mellan vad Grenholm eftersträvar och vad Nygren talar om. Enkelt formulerat skulle man kunna säga att Nygren bejaktar människans kroppslighet i princip, men aldrig blir konkret. Desto konkretare är Grenholm i sin diskussion av graviditet, barnafödande, kroppsligt lidande etc.

Onekligen är all teologi i en mening en reaktion på samtida företeelser. Det gäller även Grenholms och Erikssons kristologier. Så måste det vara: teologi görs inte utanför tiden, utan i dialog med samtida kyrkliga, politiska, sociala, kulturella företeelser. Även om varken Grenholm eller Eriksson relaterar till Nygren i sina kristologiska verk är det inte omöjligt att förstå dem som en reaktion mot det slags kristologi som Nygren står för. Mot Nygrens ensidiga betoning av Guds initiativ vill både Grenholm och Eriksson lyfta fram människans mänsklighet. I kristologiska termer vill Grenholm och Eriksson utgå från en ansats nedifrån gentemot Nygrens ansats ovanifrån.<sup>25</sup> Människan förstås hos båda två som aktiv såväl som passiv. Strävan efter en mer konkret kroppslighet spelar också roll. Dessa utmaningar till traditionell kristologi vill de ta tillvara inom sina respektive kristologier.

Båda uttrycker dessutom en viss skepsis inför de klassiska formuleringarna av inkarnationsläran. Delvis hänger detta samman med att dessa stått i tjänst åt en patriarkal kristendom, och här finns ett viktigt kritiskt ärende. Men delvis verkar det också hänga samman med en misstanke inför «spekulativa» eller «metafysiska» resonemang. På detta området tror jag att det är viktigt för en feministisk kristologi, precis som för vilken annan kristologi som helst, att syssla med de frågeställningar som dessa «spekulationer» som exempelvis den kalcedonska bekännelsen sägs stå för faktiskt gjorde, nämligen frågan om vad vi menar när vi bekänner Jesus som i någon mening gudomlig. Med andra ord tror jag inte heller feministisk kristologi

<sup>24</sup> A.a., s. 200.

<sup>25</sup> Jfr Cristina Grenholm, a.a., s. 93.

undkommer de mer ontologiska frågeställningarna i den mån också dessa kristologier vill reflektera över relationen mellan gudomligt och mänskligt. Men den feministiska kritiken uppmärksammar oss på något som den har gemensamt med den äldsta kyrkans teologiska reflektion, nämligen att det inte är möjligt att skilja mellan teori och praktik på det sätt som en hel del modern teologi tagit för givet.<sup>26</sup> Jag vill därför ställa frågan om det är möjligt att ta upp de viktiga utmaningar som Grenholm och Eriksson visar på samtidigt som frågan om hur Jesus är Gud fördjupas.<sup>27</sup>

## Eros och inkarnation

Enligt den kristna traditionen är Kristus den plats eller historia där Gud och Guds skapelse möts på ett unikt sätt, vilket blir tydligt i det kaledonska konciliets bekännelse av Kristus som «sann Gud och sann människa», men utan sammanblandning av gudomlighet och mänsklighet så att något tredje uppstår. Att försöka förstå inkarnationen är därför ett sätt att artikulera relationen mellan Skapare och skapelse.<sup>28</sup> Men det omvända gäller också: en artikulation av relationen mellan Skapare och skapelse, t.ex. som den vi får genom Nygrens agapemotiv, säger något om synen på inkarnationen. Det är ingen tillfällighet. Läran om inkarnationen är helt enkelt det sätt på vilket den tidiga kyrkan försökte förstå hur relationen mellan Skapare och skapelse kom till uttryck i berättelserna om Jesus. Likaså kan

man se Nygrens framställning av agape som ett försök att förstå relationen mellan Skapare och skapelse.

Något av detta har tydliggjorts av en av Nygrens största kritiker i svensk teologi, Gustaf Wingren. Wingren har hävdat sammanhanget mellan mänskligt och gudomligt genom att ta upp den antika kristologiska läran om *communicatio idiomatum*, framför allt med hänvisning till Luther.<sup>29</sup> Läran om egenskapernas kommunicerande vill uttrycka att Kristus även om han är både «sann Gud och sann människa» utan sammanblandning, är *en* person genom att tillskriva de gudomliga egenskaperna till den mänskliga naturen och tvärtom.<sup>30</sup> I den lutherska traditionen till skillnad från den reformerta har *communicatio idiomatum* förstås som en real snarare än blott verbal egenskapskommunikation, vilket illustreras bland annat av att Luther i sin nattvardslära insisterade på Kristi realpresens.

Enligt Wingren lyckas inte Nygren göra rättvisa åt skapelsen och människans skapelsegivna livsyttringar med sin ensidiga betoning av agapekärleken.<sup>31</sup> I en kommentar riktad mot Karl Barth, men som likaväl kunde vara riktad mot Nygren, givet Wingrens liknande analys av dem båda, menar Wingren att det blir omöjligt «att betrakta världens många älskande par såsom verktyg i Herrens hand.»<sup>32</sup> Om jag får interpolera från denna kritik menar Wingren att mänsk-

<sup>29</sup> Se t.ex. Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan*. Gleerups, Lund 1960, s.105 f., 206, 252, 264 n. Wingren använder sig av läran om *communicatio idiomatum* i sin polemik mot Barth, något som jag menar inte håller. Men det är en annan historia.

<sup>30</sup> Se Notger Slenczka, «Communicatio idiomatum», *Religion in Geschichte und Gegenwart: Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft*. Band 2. Vierte, völlig neu bearbeitete Auflage. Hans Dieter Betz, Don S. Browning et al. (Hrsg.) Mohr Siebeck, Tübingen 1999, sp. 433 f. samt Brian E. Daley, «Idiomes (Communication des)», *Dictionnaire critique de théologie*, Sous la direction de Jean-Yves Lacoste, P.U.F., Paris 1998, s. 549 f.

<sup>31</sup> Detta har Wingren återkommande uttryckt i sitt författarskap. Se t.ex. *Teologiens metodfråga*. Lund: Gleerups, 1954 och «Nomos och agape hos biskop Nygren», *Svensk teologisk kvartalskrift*, 32:2 (1956), s. 122–132 samt «Anders Nygren och svensk teologi av idag», *Tro & Liv*, Nr. 6 (1988), s. 11–19.

<sup>26</sup> Jfr Mark A. McIntosh, *Mystical Theology: The Integrity of Spirituality and Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 1998, s. 24–30. Jfr s. 26: «the goal of theoretical reflection must be not only to articulate people's encounter with reality but also to assist people in «living according» to that reality».

<sup>27</sup> Jfr Werner G. Jeanrond, «Hur är Jesus Gud? Funderingar kring aktuell svensk kristologi», *Vår lösen*. Nr 7/8 (2000), s. 562–570 samt Nicholas Lash, «Up and Down in Christology», *New Studies in Theology* I. Stephen Sykes and D. Holmes (eds.). Duckworth, London 1980, s. 30–46.

<sup>28</sup> Jfr David B. Burrell, «Incarnation and Creation: The Hidden Dimension». *Modern Theology* 12:2 (1996), s. 211–220.

lig kärlek och gudomlig kärlek ställs mot varandra i Nygrens teologi, och därmed förmår Nygren inte göra rättvisa åt att Gud även är skaparen av människans kärlek. Med andra ord skulle man kunna säga att Nygren står inför ett kristologiskt problem, nämligen att han inte lyckas tillvarata det sammanhang mellan gudomligt och mänskligt som uttrycks av läran om *communicatio idiomatum*.

Även om Wingren har en tendens att dramatisera teologiska motsättningar tror jag han i det här fallet har rätt. Hos Nygren är det inte klart hur han tänker sig relationen mellan skapare och skapelse. Genom att på det sätt han ställer agape och eros mot varandra i *Den kristna kärlekstanken* riskerar han att hålla isär skapare och skapelse på ett sätt som inte gör rättvisa åt inkarnationstanken. Som Nygren framställer det har agape lite att göra med det som vi vanligtvis förknippar med kärlek. Betoningen ligger på en nedåtgående rörelse, från kärlekens subjekt Gud mot kärlekens objekt människan. Visserligen finns det en poäng med Nygrens sätt att framställa Guds omotiverade kärlek som ett sätt att ta tillvara nådestanken. Men samtidigt blir det oklart om människan förmår ge något gensvar på denna gudomliga kärlek. Allt som människan kan tänkas göra andas prestation. Människans roll i gudsförhållandet är ensidigt mottagande, och mottagandet förstår Nygren helt och hållet som passivitet.

Kristologiskt formulerat blir det därigenom svårt att förstå hur Ordet verkligen tar mänsklig gestalt. Detta av åtminstone två anledningar. För det första är det svårt att föreställa sig hur ordet tar *mänsklig* gestalt. Kan en ensidig förståelse av människan som passiv verkligen kan göra rättvisa åt människans mänsklighet? Är inte detta en reduktiv syn på människan? Visserligen kanske Nygren skulle kunnat invända att det handlar mer om en betoning än om en fullständig väsensdefinition, men samtidigt är det svårt att förstå hur människan som aktivt väsen skall rymmas inom ramen för en agapekärlek som Nygren förstår den. Om Kristus till sin mänskliga natur verkligen var sann människa har jag svårt att se att denna mänsklighet kan definieras ensidigt pas-

sivt. Man kan fråga sig om det inte finns en dold förutsättning hos Nygren som ser varje form av aktivitet från människans sida i hennes gudsrelation som en konkurrens till Guds handlande. Om tillvaratagandet av agapekärlekens ärende innebär att människans mänsklighet reduceras till passivitet kan man fråga sig om inte Nygren riskerar att framställa relationen mellan Gud och människa som en konkurrens där den ena eller andra parten måste vinna. Man kan också fråga sig om Nygren tillvaratagit insikten om att kärlek hos Gud och hos människor inte är ett entydigt, utan snarast ett analogt begrepp.

För det andra blir det svårt att förstå hur ordet tar mänsklig *gestalt*. Att gestalta något torde innebära att på något sätt förkroppsliga detta. I skrift att sätta något på pränt, inom drama att uppföra ett skådespel. Vi kan gestalta något med vår kropp enskilt eller tillsammans med andra. Förutom att detta kräver någon form av aktivitet från vår sida bör det innebära en viss kontinuitet över tiden. Det vi gestaltar blir därigenom synligt, gripbart, möjligt att relatera till. Vad det innebär att Ordet tar mänsklig gestalt i Jesus Kristus kräver en längre utläggning, men låt mig ändå påstå att en av poängerna med att tala om Guds inkarnation i Jesus Kristus är att hävda att Gud här på ett särskilt sätt blivit synlig eller gripbar i den mänskliga historien.<sup>33</sup> Gud är i sin mänskliga gestalt inte bara en möjlighet som kan omtalas, utan en verklighet som blivit synlig och gripbar, och därför både går att se och ta på (jfr I Joh. 1:1 f.). Men denna synlighet och gripbarhet förutsätter någon form av konkret närvaro som inte bara ständigt ges oss eller föresvävar oss som en möjlighet, utan som vi också kan relatera till på ett konkret sätt.

Med andra ord riskerar Nygrens teologi att Guds agape förblir svävande ovanför vår mänskliga verklighet, utan att det blir klart hur den inkarneras eller förkroppsligas. Agape blir en abstrakt idé snarare än en kroppslig verklighet.

<sup>33</sup> Detta betyder inte att Kristus skall ses som det enda sätt som Gud tar gestalt. En sådan tanke skulle innebära att hela den hebreiska Bibeln ställs i kontrast till Nya testamentet. För en judisk teologs tankar om inkarnationen, se Michael Wyschogrod, «A Jewish Perspective on the Incarnation». *Modern Theology* 12:2 (1996), s. 195–209.

<sup>32</sup> Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet*. Gleerups, Lund 1972, s.77.

Genom att framhålla agape som ett grundmotiv hos kristendomen riskerar Nygren — mot sin egen uttryckliga vilja — att reducera Guds kärlek till en idé snarare än en handling eller kroppslig verklighet.<sup>34</sup> När Lukasevangeliet börjar sin berättelse om Jesus från Nasaret inleder den i femte versen av det första kapitlet med ordet «På den tiden då Herodes var kung i Judéen ...», vilket placerar de händelser som skall omtalas i tid och rum. Med andra ord omtalas en konkret, historisk händelse. Det är visserligen inte särskilt problematiskt att vi reflekterar över konkreta, historiska händelser med hjälp av abstrakta begrepp i våra försök att begripa vad händelserna betyder. Men om vi ersätter historien med begreppen riskerar vi att glömma bort att ett begrepp endast kan beskriva en händelse genom att renodla. De abstraherande dragen hos Nygren kan även de ha bidragit till att kärleken hos Nygren ter sig egendomligt kroppslös.

Det som saknas i Nygrens redogörelse för Guds kärlek till människan är framför allt någon form av «aktiv responsivitet» i mening av en viss självständighet hos människan som gör att kärleken, även Guds kärlek till människan, går att förstå som förkroppsligad och därmed möjlig att lokalisera och ge ett gensvar på. Frågan blir därför om det finns något sätt att tala om Guds kärlek till människan och människans kärlek till Gud som inte ställer en nedåtgående rörelse jämte en uppåtgående rörelse utan någon förmedling, utan i stället försöker se dessa som någon form av cirkelrörelse (där Guds primära initiativ ändå bevaras). Kanske finns ett alternativ om vi vänder oss till försöken att återerövra eroskärleken som en genuint kristen form av kärlek.<sup>35</sup>

Ett sådant försök har utvecklats av ärkebiskopen av Wales, teologen Rowan Williams, och jag skall nu vända mig till hans teologi. För Wil-

<sup>34</sup> Jfr vad Nygren säger i *Kristus och hans kyrka*. Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, Stockholm 1955, s. 27: «Kristendomen är icke en ideologi, utan en kyrka, icke en ideell entitet, utan en faktisk realitet.»

<sup>35</sup> För en redogörelse hur eroskärleken historiskt har varit en del av kristendomen, se Denys Turner, *Eros & Allegory: Medieval Exegesis of the Song of Songs*. Cistercian Publications, Kalamazoo 1995.

liams, vars teologi får sägas vara tydligt influerad av de teologiska fäderna såväl som samtida ortodox teologi, utgör eroskärleken inte något ovidkommande eller främmande drag hos en kristen förståelse av kärlek. Tvärtom menar han att eroskärleken är signifikant för att förstå relationen mellan Skapare och skapelse på ett sätt som håller samman gudomligt och mänskligt, utan att blanda samman dem. I sin artikel «The Body's Grace» skriver han följande:

The whole story of creation, incarnation, and our incorporation into the fellowship of Christ's body tells us that God desires us, *as if we were God*, as if we were that unconditional response to God's giving that God's self makes in the life of the Trinity. We are created so that we may be caught up in this, so that we may grow into the whole-hearted love of God by learning that God loves us as God loves God.<sup>36</sup>

Med andra ord vill Gud dra oss in i den rörelse av dynamisk kärlek som den treenige Guden själv är. Guds initiativ tillvaratas genom att den kärlek som drar oss in först och främst är en inomtrinitarisk kärlek som i sitt överflöd också rör sig utanför sig själv och därmed skapar och frälser det som inte är Gud.

Nu betyder inte Guds kärlek till människan att människan skulle fylla en brist hos Gud, enligt Williams. Medan vår identitet som människor med nödvändighet konstitueras av att andra människor ser på oss, till och med åtrår oss, behöver Gud enligt Williams så att säga inte vänta på det som inte är Gud för att vara Gud.<sup>37</sup> I denna bemärkelse är Gud bortom behov, vilket uttrycks i läran om skapelse ur intet. Men samtidigt vill Gud vara Gud även för det som inte är Gud. Den inomtrinitariska kärleken flödar över till det som inte är Gud. Williams kan därför med en provokativ formulering hävda att Gud skapar för Guds skull, men eftersom Gud är överflödande kärlek är detta att skapa för vår

<sup>36</sup> Rowan Williams, «The Body's Grace», *Our Selves, Our Souls & Bodies: Sexuality and the Household of God*. Charles Hefling (ed.). Cowley, Cambridge/Boston, Mass. 1996, s. 59.

<sup>37</sup> Rowan Williams, «On Being Creatures», *On Christian Theology*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 2000, s. 73–75.



skull. Även om Guds kärlek i en mening är unilateral i det att den och endast den är den kärlek som skapar och frälsar människan, görs människan delaktig i denna kärlek genom att den inomtrinitariska kärleken sträcker sig utanför sig själv och därmed drar in och tar med det som inte är Gud i denna kärleksdynamik. Samtidigt som denna kärlek är en kärlek som äger rum på Guds initiativ skulle det vara fel att påstå att Gud är indifferent till det mänskliga föremålet för denna kärlek, vilket Nygren verkar antyda. Gud vill ha människan. Även om Guds inomtrinitariska kärlek är ontologiskt primär, vill Gud inte vara Gud utan människan, vilket blir tydligt i inkarnationen. Om eroskärleken kan sägas vara en kärlek där den älskande inte vill vara utan den älskade, så måste Williams förståelse av Guds kärlek till människan ses som en slags eroskärlek. Men detta förutsätter att inte eros och agape dikotomiseras som hos Nygren.

Detta påverkar hur Williams ser på relationen mellan människor. Att förstå sig själv som skapad, och därmed som mottagande sin egen existens som en gåva, innebär att en människa inte är sin egen orsak. Den mänskliga kärleken måste därför förstås som en eroskärlek. Att föreställa sig en unilateral kärlek från människans sida vore å ena sidan att tänka sig en människa som enbart tar emot, och därför aldrig själv blir någon som ger — ett infantilt perspektiv.<sup>38</sup> Å andra sidan tänker vi oss då en människa som bara ger, och även inför en sådan människa måste vi fråga oss vad som gör att hon eller han inte förmår ta emot. Att vara människa är i stället att stå i ett ömsesidigt givande och tagande. Williams kan därför kalla det för nåd i teologisk mening att någon åtrår oss som de människor vi är, vår kropp och själ i ouplöslig förening.<sup>39</sup> Men att vilja bli åtrådd innebär att vara till för den andre. Till skillnad från den gudomliga kärleken kan man fråga sig om en unilateral mänsklig kärlek överhuvudtaget är vad vi menar med kärlek. Den kärlek till nästan som vi blir befriade till genom Guds kärlek handlar därför inte om unilateral kärlek, om Williams har rätt, utan om generositet, en kärlek som inte kalkylerar

vad den får tillbaka och där omintetgör kärlekens gåvokaraktär. Det är en infantil dröm att tro att vi kan kontrollera kärleken.

Att Williams inte avvisar eroskärleken från kristendomen innebär också att han ställer sig positiv till en kristen spiritualitet, en genuint kristen kärlek till Gud. Till skillnad från Nygrens relativt snabba avfärdande av den mystiska traditionen menar Williams att denna är en integrerad del av den kristna livsförståelsen. Vad spiritualiteten som människans gensvar till Gud syftar till är inte en flykt från det kroppsliga och materiella, utan snarare en mognadsprocess där människan renas från sina infantila drömmar om vem eller vad Gud såväl som människan är.<sup>40</sup> Problemet med en osund spiritualitet — skulle man kunna sammanfatta Williams — är inte att den är ett gensvar på Guds kärlek eller att den förväntar sig ett gensvar från Gud, utan att den är *manipulativ* och vill använda Gud för sina syften. En osund spiritualitet *funktionaliserar* Gud.

Allt detta har med Williams kristologi att göra. Enligt Williams ligger poängen hos de kristologiska läroorna i att de talar om hur Gud handlar med oss människor i Jesus Kristus för att vi skall befrias från de våldsamma och/eller illusoriska strukturer vi befinner oss i.<sup>41</sup> Med andra ord är poängen med att tala om inkarnationsläran att den vill säga att i denna människan Jesu liv, död och uppståndelse visar Gud hur Gud dömer och återupprättar människan. Att hänvisa till inkarnationsläran är att hänvisa till ett drama som utspelas mellan Gud och människa. Det betyder inte att de klassiska formuleringarna går att undvara. Snarare hjälper de oss att hålla vissa frågor levande, t.ex. frågan hur man skall förstå att det är i ett mänskligt liv som Gud ger sig själv till känna. Vad de inte kan hjälpa oss med är att tillhandahålla «fakta» om Gud. Kristi gudomliga natur är inte en egenskap

<sup>40</sup> Se fr.a. Williams två böcker, *The Wound of Knowledge: Christian Spirituality from the New Testament to St John of the Cross*. Darton, Longman and Todd, London 1990 samt *Theresa of Avila*. Outstanding Christian Thinkers Series. Geoffrey Chapman, London 1991.

<sup>41</sup> Rowan Williams, *On Christian Theology*, s. 81 f. Jfr även idem, *Resurrection: Interpreting the Easter Gospel*. Morehouse Publishing, Harrisburg 1994.

<sup>38</sup> A.a., s. 69.

<sup>39</sup> Rowan Williams, «The Body's Grace», s. 59–64.

hos Kristus bland andra. Inkarnationsläran vill säga att det i människan Jesus historia som vi lär oss vem Gud är, hur Guds kärlek är, att Gud älskar människan som Gud älskar Gud. Guds kärlek till människan som den uppenbaras i Kristus är inte ett alternativ till all mänsklig erotisk kärlek, utan en transformation av denna kärlek.<sup>42</sup>

Jämfört med denna konception verkar Nygrens förståelse av kärlek vara både för nära och för långt bort. För nära i det att den «absoluta tillhörigheten» till Gud verkar utesluta varje form av begär eller längtan efter Gud, eftersom människan redan lever i dess fullkomliga tillägnelse. För långt borta i det att människan aldrig verka kunna ge något gensvar på Guds kärlek till Gud av egen förmåga. Varje gensvar verkar vara motiverat av tacksamhet för Guds kärlek, och därmed är agapekärlekens omotiverade natur prispiven. Detta oförmedlade intryck har förmodligen att göra med Nygrens renodling av agape- respektive eroskärleken. Det ena en strikt utgivande kärlek fullständigt oberoende av kärlekens föremål, det andra en strikt begärande kärlek helt betingad av egots behov. Vad jag hoppats kunna visa med exemplet Williams är att vi inte behöver stå inför ett omöjligt val mellan generositet och begär, utan att dessa kan integreras på ett sätt som medför att människan uppfattas som aktivt involverad i Guds kärlek.

## Slutsatser

Genom att betona agapekärleken tar Nygren fasta på Guds väg till människan. Men frågan måste ställas om det inte finns en människans väg till Gud? Om, inte, blir människan i egentlig mening delaktig av frälsningen? Om det finns en människans väg till Gud, måste inte denna väg för att verkligen vara en *mänsklig* väg inbegripa hennes konkreta, kroppsliga existens? Nygren nämner på flera ställen att agapes roll blott är kausal, inte teleologisk. Med denna distinktion verkar han mena att inkarnationen inte sker för att åstadkomma något, t.ex. att Gud själv skall bli älskad, eller är motiverad av något mål. Men är

det helt fel att säga att det finns en poäng med Guds inkarnation? Skulle man inte kunna säga att den — åtminstone till viss del — motiveras av en Guds vilja till människans frälsning?

Bland den gamla kyrkans teologer talade man om människans frälsning som hennes gudomliggörelse, inklusive transformationen av kroppen. För Irenaeus var frälsningen knappast något som människan inte blev och var delaktig av, utan genom Guds inkarnation antogs det mänskliga av Gud samtidigt som människan gav sig hän åt Gud.<sup>43</sup> Därmed kunde människans sanna mänsklighet återställas. Men Nygren avvisar denna konception och menar att det inte är en ren agape om människan tänks återvända till Gud.<sup>44</sup> För Augustinus betydde Guds frälsning att människan slapp irra vilse genom att bedras av sitt begär till de ändliga tingen genom att detta begär transformeras till att riktas mot det oändliga, Gud.<sup>45</sup> Detta sker inte av hennes egen kraft, utan genom att Gud själv genom Kristus tar initiativet till hennes frälsning. Men Nygren menar att inkarnationen enligt Augustinus endast ger människan «det medel hon behöver för sin andliga självhävdelse och för sitt uppstigande».<sup>46</sup> Den ende som av Nygren tillåts uttrycka någon form av legitimt mänskligt «uppstigande» var Luther:

Genom Kristus hava vi fri tillgång till Gud, och genom honom lyckas det «uppstigande», som mystiken förgäves bemödat sig om. Men om Kristus sålunda blivit vår väg till Gud, så har detta sin grund däri, att han först och främst är Guds väg till oss.<sup>47</sup>

Kanske var agape inte så renodlat för Luther som Nygren låter påskina? Något liknande har upp-

<sup>43</sup> Se t.ex. Irenaeus av Lyon, *Adversus haereses/ Gegen die Häresien*. Übersetzt und eingeleitet von Norbert Brox. Fontes Christiani, Bd. 8/3. Herder, Freiburg/Basel/Wien/Barcelona/Rom/New York 1995, s. 233.

<sup>44</sup> Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna*. Senare delen, s. 206–209.

<sup>45</sup> Se kapitlet «Augustinus hunger» i min bok *Hungerns väg: Om Gud, kyrka och mångfald*. Arcus, Lund 2000.

<sup>46</sup> Anders Nygren, a.a., s. 339.

<sup>47</sup> A.a., s. 525 f.

<sup>42</sup> Detta har utvecklats mer av Eugene F. Rogers Jr, *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God*. Challenges in Contemporary Theology. Blackwell Publishers, Oxford 1999.

märksammats av den så kallade finska Lutherforsknigen.<sup>48</sup> Denna hävdar nämligen att läran om rättfärdiggörelsen genom tron inte skall tolkas ensidigt forensiskt, utan att Kristus själv är närvarande i tron, vilket betyder att Luthers rättfärdiggörelselära står i närmare kontinuitet med läran om människans gudomliggörelse. Därmed skulle skillnaden mellan Luther och t.ex. Irenaeus inte vara så stor som Nygren vill hävda. Med andra ord skulle Luthers syn på rättfärdiggörelse vara mer «mystisk» och «ontologisk» än «etisk» och «juridisk».

Hur det än förhåller sig med Luther tror jag det är ett oavvisligt krav på en fruktbar samtida kristologi att den inte skall utplåna människans subjektivitet. Jag har i den här artikeln argumenterat för att en kristologi av det slag som Nygren står för inte förmår ta människans subjektivitet på allvar, inklusive hennes gudslängtan, hennes relationalitet och hennes kroppslighet. Genom två feministiska kristologier har vi uppmärksamats på behovet av en kristologi som mer mångsidigt tar tillvara människan som aktivt väsen och inte endast som passivt, och i detta också människan som ett kroppsligt väsen. Jag har vidare hävdats att en erotisk teologi — om uttrycket inte missförstås — har resurser att ta tillvara just detta som efterlyses av de feministiska kristologierna samtidigt som den också ställer den ontologiska frågan som impliceras av

<sup>48</sup> Se Carl E. Braaten and Robert W. Jenson (eds.), *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. Eerdmans, Grand Rapids/Cambridge 1998. Se särskilt Tuomo Mannermaas kommentar om Nygren på s. 17.

varje reflektion kring relationen mellan gudomligt och mänskligt.

Min poäng är att dessa frågor är avgörande för en kristologi och en teologi som vill ta människans konkreta liv på allvar, och inte endast förmedla en abstrakt idé om vad det är att vara människa och vem Kristus är. Antropologin och kristologin hänger ihop för en kristen teologi. Även om jag uppehållit mig kring Nygren hoppas jag att min poäng har mer generell giltighet än som en polemik mot just hans teologi. I sin strävan efter att gestalta evangeliet tror jag kyrkan måste vara försiktig med det slags abstrakta och ensidiga kristologier som vi finner till exempel hos Nygren. För att undvika att framställa kristendomen som det snäva livet ligger utmaningen i att hitta tillbaka och hitta fram till en kristologi som tar det mänskliga livet i alla dess dimensioner på genuint allvar. Vi är i stort behov av kristologier som både motsvarar traditionens höga krav och samtidens teologiska utmaningar. Jag vill därför avsluta med tre frågor som jag menar är viktiga för formuleringen av en framtida kristologi, och som jag hoppas skall inbjuda till fortsatt diskussion. Dessa tre frågor är: Hur skall teologin ta människans kroppslighet på allvar inte bara i princip, utan i all dess konkreta manifestationer, i ljuset av Guds människoblivande i Kristus? Vilken betydelse har de mellanmänskliga relationerna för förståelsen av Guds närvaro, dvs. vilken är relationen mellan kyrka och inkarnation? Hur kan kyrkan i sitt liv och sin gärning, inklusive liturgi, bild, musik, text etc. föreställa sig Kristus som närvarande i vår samtid och därigenom kommunicera Kristus till vår samtid?

### Summary

In this article I discuss how to understand the relationship between God and human beings in the light of different understandings of the doctrine of incarnation and of different concepts of love. As a starting-point, I analyse Anders Nygren's differentiation between *agape* and *eros*, and criticise his preference for *agape*. The problem with *agape* is its unilateral quality, which reduces humanity to passivity and does not do justice to the embodied existence of human beings. Although not directed primarily against Nygren's conception, two recent feminist christological contributions by Cristina Grenholm and Anne-Louise Eriksson emphasize the importance of human activity as well as human embodiment for a satisfactory contemporary christology. While I agree with these suggestions, I would want to supplement these feminist christologies with a more ontological reflection on the relationship between God and human beings. Thus I suggest that a more «erotic theology», such as Rowan Williams', might be of help toward understanding this relationship without denying neither God's initiative nor the activity of human beings. I argue, finally, that this would lead to a more fruitful understanding of God's incarnation in Jesus Christ as well as, of the human response to this divine action.