

Frälsningen: En fråga om framtid

PATRIK LJUNGH

Patrik Ljungh har genomgått pastorsutbildning vid SALT: Skandinavisk Akademi för Ledarskap och Teologi i Malmö åren 1994-1996 och har tjänstgjort som församlingspastor i Tollarp i Kristianstads kommun, och i Skene i Marks kommun, Västergötland. Sedan 2007 studerar han teologi med systematisk inriktning vid Lunds Universitet.

I avslutningen av sin bok *Christus Victor*, eller som den heter på svenska *Den kristna försoningstanken*, reflekterar Gustaf Aulén över hur det klassiska försoningsmotivet skulle kunna göra sig gällande idag, ett idag som för honom var 1930-talet. Han uttrycker sin önskan, ja till och med sin övertygelse, om att detta motiv, utan dess gamla tidsbundna former, ska få en ny och avgörande betydelse i samtiden.¹ Idag, åttio år senare, blir detta till en utmaning för oss. Mycket har förändrats sedan 1930-talet: Både vår syn på kunskap och historia, och vår uppfattning om språket och dess relation till och plats i verkligheten. Kan det som Aulén kom att mynta som det klassiska försoningsmotivet hitta ett fäste i nutida teologi? Kan det klassiska motivet i Auléns tappning klara av de nya utmaningar som det nutida tankeklimatet ställer? Dessa frågor är utgångspunkten för den här uppsatsen.

Jag vill redan från början förklara hur jag menar att Auléns försoningsteori kan bli betydelsefull idag. Det är brukligt att skilja mellan frälsning och försoning, och att uppfatta försoningen som ett delmoment i det större skeende som frälsningen utgör. Utan att allt för mycket gå in på frågan om frälsningen vill jag utgå ifrån att frälsning handlar om framtid. I en värld där miljöhot och överbefolkning, vattenbrist och aids-katastrof hotar vårt famtidshopp, är det viktigt att se frälsningen som något som berör och handlar om skapelsen som helhet. Frälsning bör därför inte förstås som en flyktmöjlighet, eller

ett andligt rike bortom eller efter det jordiska, utan som en framtid för vår värld och för allt som lever däri.² Själva grunddragen i Auléns kamp- och segermotiv ger, som jag kommer att försöka att visa nedan, en utomordentlig grund för att kunna beskriva frälsningen och försoningen i ljuset av framtiden, och jag är överens med Aulén i mycket, vilket också kommer att bli tydligt längre fram i uppsatsen. Däremot finner jag ett stort problem i Auléns inställning till människans medverkan i frälsningen. Aulén verkar nämligen vilja utesluta möjligheten av att Jesus försonar oss med Gud i egenskap av människa, *qua homo*. Detta uttrycks hos Aulén med åtskillnaden mellan den brutna respektive obrutna gudshandlingen. Aulén vill i försoningen se Jesus som Guds agent, genom vilken frälsningen och försoningen förverkligas. Jesus tycks agera från Guds sida och inte som människa. Jag ser ett stort problem med detta, nämligen att det är svårt att låta frälsningen innebära en ny framtid för vår värld, en framtid som inkluderar människans djupa engagemang i och för skapelsen. Om frälsningen inte förverkligas av Jesus som människa är det risk att människan inte blir annat än en passiv, om än tacksam och förundrad, åskådare till frälsningsdramat och inte en aktiv deltagare i skapelsens väg mot en ny och god framtid.

Aulén ägnar stort utrymme åt sin tolkning av Irenaeus, den författare bland kyrkofäderna som

¹ Gustaf Aulén, *Den kristna försoningstanken: Huvudtyper och brytningar. Olaus-Petri föreläsningar hållna vid Uppsala universitet* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930), 266-268.

² För vidare diskussion om frälsningen som framtid för vår värld se exempelvis Erling Utne, *En gång blir jorden ny* (Uppsala: EFS-förlaget, 1990 (1987)), eller Jürgen Moltmann, *God in creation* (Minneapolis: Fortress Press, 1993 (1985)).

enligt honom mer än andra driver det klassiska försoningsmotivet. Jag kommer först att kritisera denna tolkning av Irenaeus, och försöka visa att Auléns uppdelning mellan bruten och obruten gudshandling inte med enkelhet går att förena med Irenaeus tänkande. Därefter kommer jag att lite närmare undersöka Auléns betoning av den obrutna gudshandlingen.

I den postmoderna diskussionen har en förskjutning skett från betoning av substanser och från uppdelningen mellan subjekt och objekt. Istället betonas alltmer begrepp som relation och nätverk. Dessa begrepp kommer jag därför att försöka använda för att med hjälp av dem om möjligt lyckas komma förbi uppdelningen mellan distinktionen bruten och obruten gudshandling. Avslutningsvis kommer jag att låta denna justering av Auléns tänkande komma till uttryck i en ny tillämpning av det klassiska försoningsmotivet som grund för en beskrivning av frälsningen som framtid.

Mänskligt och gudomligt hos Irenaeus

Aulén ägnar ett helt kapitel åt Irenaeus och dennes teologi. Han låter Irenaeus stå som urtypen för det som i Auléns efterföljd har kommit att kallas ”det klassiska försoningsmotivet”, ett begrepp som, trots att det har problematiserats och kritiserats av många, ändå så att säga satt sig så tydligt i det teologiska tänkandet att ingen kan undvika det helt. Betoningen i Irenaeus frälsningssyn ska enligt Aulén inte, som han verkar förstå den vanliga Irenaeustolkningen vid hans tid, ligga på gudomliggörandet av människan, även om han medger att detta motiv hos Irenaeus är starkt representerat i dennes skrift *Adversus Haereses*, utan i kampen mot och segern över de makter som hotar skapelsen. ”Varför har Kristus kommit, stigit ned till jorden?”, frågar Aulén. Han citerar: ”...för att han skulle döda synden, nedslå döden och levandegöra människan.”³ Det som verkar vara huvudpunkten i Auléns behandling av Irenaeus är att visa att frälsningen hos denne inte handlar om någon prestation av Jesus som människa, utan är vad Aulén kallar en obru-

ten gudshandling. Det är alltså Gud som, med Jesu mänsklighet som redskap, kämpar och vinner seger över fördärvmakterna. Detta ställer Aulén i stark kontrast till vad han kallar den latinska försoningsläran, främst representerad av Tertullianus, Cyprianus och Anselm av Canterbury, i vilken Jesu verk innebär, enligt Aulén, en prestation just som människa, vilket han menar resultera i en bruten gudshandling, ett legalistiskt schema där Jesus ger den *satisfactio* som människan är skyldig Gud och därmed ställer människan fri inför Gud. Av denna anledning försöker han visa att det hos Irenaeus hela tiden är Logos som handlar, och att det är genom den gudomliga närvaron i Jesus som segern kan vinnas.⁴

Frågan är dock om inte Aulén betonar det gudomliga på bekostnad av det mänskliga i Irenaeus syn på frälsningen. Irenaeus verkar snarare se det gudomliga och det mänskliga som två nödvändiga komponenter som i lika hög grad är aktiva i människans frälsning. Rekapitulationsmotivet hos Irenaeus visar på att det är just i egenskap av människa som Jesus kan återföra människan på livets väg.⁵ Det som kännetecknar Irenaeus tänkande är alltså att Jesus måste vara både Gud och människa för att kunna frälsa människan. Gudomliggörandet, livgivandet och gemenskapen med Gud åstadkommer Jesus genom att han är Gud och därigenom kan förena människan med Gud. Men frälsningen och kampen, i vilken Jesus segrar genom sin lydnad, sker hos Irenaeus just genom Jesu mänsklighet.⁶

En annan svensk teolog som ägnat sig mycket åt Irenaeus teologi är Gustaf Wingren. I sin bok från 1947 hävdar han att just rekapitulationen är Irenaeus huvudbegrepp, och att det därigenom är just Jesu mänsklighet som är utgångsläget i frälsningen.⁷ Om Aulén å sin sida betonar den obrutna gudshandlingen, och Wingren å sin be-

⁴ Aulén, 65-67.

⁵ *Adversus Haereses*, 3: XVIII: 7, Philip Shaff, (övers) ”Against Heresies” av Irenaeus i *Ante-Nicene Fathers*, vol 1 (Edinburg: 1867, reprint: Eerdmans 2001, digitaliserad utgåva på <http://www.ccel.org/ccel/schaff/anf01.html>).

⁶ Se exempelvis *Adversus Haereses*, 3: XIX: 1 och 3: XXI: 10.

⁷ Gustaf Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, (Lund: Gleerups, 1947), se bland annat 140, 146-147, 164.

³ Aulén, 39 och 40.

tonar rekapitulationen av människan, placerar sig Irenaeus tryggt mitt emellan. Det råder inte någon stark motsats mellan gudomligt och mänskligt i Irenaeus teologi, snarare går de båda sidorna in i varandra och kompletterar varandra. Min synpunkt är alltså när det gäller Auléns Irenaeustolkning, att det är omöjligt att renodla frälsningshandlingen som antingen en obruten gudshandling eller en handling som människa, *qua homo*. Att försöka finna en sådan uppdelning hos Irenaeus är att applicera senare tiders dikotomier på ett teologiskt tänkande som i sig själv inte ger någon grund för detta. Men hur ser alternativet ut? Jag kommer att återkomma till det längre fram, efter att först ha reflekterat vidare över Auléns obrutna gudshandling.

Varför en obruten gudshandling?

Som en röd tråd genom Auléns bok går tanken på den obrutna gudshandlingen. Vi har redan sett att trots att Aulén försöker finna belägg för denna hos Irenaeus, och att dennes teologi inte ger någon god grund för en sådan tanke, eftersom framför allt *recapitulatio* - motivet tvärtom styrker frälsningens *qua homo* - perspektiv. Vad ligger bakom Auléns iver att finna stöd för denna tanke? Sett utifrån *Den kristna försoningstanken* är det tydligt att åtminstone ett delsvår på den frågan handlar om Auléns inställning till begreppet ”prestation”. Redan i sin inledning beskriver Aulén skillnaden mellan den brutna och den obrutna gudshandlingen. Det han menar kännetecknar den förstnämnda är att den innefattar en ”prestation” som Jesus i egenskap av människa tänks utföra å mänsklighetens vägnar.⁸ Här finner vi en viktig del av grunden för Auléns synsätt. När han sammanfattar Irenaeus teologi och frälsningssyn tycks han mena att den obrutna gudshandlingen är en förutsättning för att det ska kunna vara den gudomliga kärleken själv som handlar. Denna handling beskrivs som en rörelse uppifrån och ned.⁹ Det finns alltså hos Aulén en motsättning mellan mänsklig prestation och gudomlig kärlek, mellan en gudsrörelse uppifrån och ned, och en människorörelse nedifrån

och upp. Här är det nästan omöjligt att inte uppmärksamma relationen mellan Auléns tänkande och tanken om motsättningen mellan eros och agape i Anders Nygrens teologi. Vi möter här samma avståndstagande från varje mänsklig prestation och all rörelse så att säga nedifrån.¹⁰

Att Aulén avvisar all mänsklig prestation, och därmed också att Jesu frälsningshandling skulle vara *qua homo*, blir tydligt i hans behandling av det som han kallar den latinska försoningstypen. Här vänder han sig mot tanken på en *satisfactio* som människan är skyldig Gud, men också mot *meritum*-begreppet, som han menar ligger till grund för förståelsen av frälsningen i den latinska försoningstypen. Han stryker gång på gång under att detta resonemang håller sig inom ett obrutet rättsschema och innebär en brutna Gudshandling, vilket han förkastar. Istället är det gudshandlingen som är obruten och rättsschemat som blir brutet, vilket för Aulén är kännetecknande för Guds nåd.¹¹

Aulén framhåller alltså det klassiska försoningsmotivet, vilket jag ser som en god intention, men han placerar in detta i en dikotomi mellan gudomlig och mänsklig handling på ett sätt som kan sägas skada hans framställning i stort. Kanske kan detta förklaras med den speciella luthertolkning som präglar Auléns framställning. Föreställningen om att exempelvis *meritum*-begreppet måste ses som en mänsklig prestation, eller att en handling av Jesus *qua homo* skulle utesluta Guds kärlek, är idag högst tvivelaktig. Frågan är alltså om det går att bevara det klassiska, dynamiskt dualistiska försoningsmotivet, men införa en annan syn på relationen mellan gudomlig handling och mänsklig handling, och därmed göra försoningsmotivet större rättvisa idag.

Relation istället för prestation

Min främsta invändning mot föreställningen om den obrutna gudshandlingen bygger på att denna inte ger ett tillräckligt stort utrymme för männi-

⁸ Aulén, 11-12.

⁹ Aulén 67-69.

¹⁰ Anders Nygren, *Eros och agape* (Stockholm: Diakonistyrelsens Bokförlag/Bokförlaget Aldus, 1966), se exempelvis 132-133.

¹¹ Aulén, 141-145.

skans engagemang. Auléns idé, som har sitt ursprung i hans luthertolkning, framhåller människan som en åskådare. En häpen sådan, som förstummad inför nåden ser Gud bekämpa synden, döden och djävulen, och skänka livets gåva till den helt prestationslösa människan. Tanken kan tyckas god, men den har vissa problematiska konsekvenser. Om människans frälsning inte innebär ett engagemang från människans egen sida, hamnar livet och etiken så att säga på en vagn längre bak i tåget. Etiken och det kristna livet blir inte en naturlig del av processen, utan kommer först senare, som en sekundär följd av frälsningens gåva.

I modern tid har den kristna etiken alltmer utmanats av andra etiska aktörer. Kristen teologi har inte alltid intagit främsta positionen i samtalet om miljön eller social rättvisa. Istället har teologin mer eller mindre tvingats vakna upp och bekänna färg inför exempelvis de feministiska rörelserna och miljörörelserna. Jag tror att Auléns försoningsteori kan ge ett starkt och engagerat bidrag i kampen mot de makter som vi upplever som hot mot skapelsen idag, men inte med hans betoning av den obrutna gudshandlingen. Denna ger istället människan en mer passiv roll och bidrar inte till ett aktivt engagemang i skapelsen. Det är därför viktigt att göra upp med rädslan för prestation, och om möjligt forma en teologi och en frälsningssyn som möjliggör människans engagemang utan att denna förstås som en prestation eller ett *meritum* i den negativa bemärkelse som Aulén förstår ordet.

Men om vi nu istället för att förstå mänsklig prestation, vare sig av människan själv eller av Kristus *qua homo*, och Guds prestation och agerande som varandras motsatser, föreställer oss relationen mellan dem båda som det avgörande, så att försoningen består av att Gud i världen ställer fram den relation som besestrar ondskan, då kommer frågan i en ny dager. Jag menar att vi kan förstå Irenaeus så att det är just i lydningen i relationen till Fadern som Jesus vinner seger och inkluderar människan i den relation som bryter alla destruktiva makters bojor och band. I så fall innebär inte *qua homo*-perspektivet nödvändigtvis ett legalistiskt juridiskt försoningsschema. Istället för att utföra en prestation å människans vägnar, inkluderar Jesus människan i, och för henne in i, den relation som endast Gud själv

kan skapa. Därmed bevaras frälsningen som en gudshandling, samtidigt som denna innebär en relation mellan gudomligt och mänskligt som inte lämnar människan vid sidan om som åskådare, utan på ett djupt, och för frälsningsbegreppet avgörande sätt, involverar människan i något nytt: En relation som innebär det djupaste engagemang från människans sida, som nu också är Guds sida. Det är alltså inte, som Aulén verkar förstå det, fråga om antingen Jesus som Gud eller Jesus som människa, utan om Jesus som relationen mellan Gud och människa. Så upphävs skillnaden mellan gudshandling och människohandling, men också mellan en subjektiv och objektiv försoningsyn. Frälsningen är inte något som sker liksom över huvudet på människan, vare sig i sin juridiska eller klassiska skepnad, utan något som involverar, engagerar och förvandlar. Här ryms alltså även kärnan i det subjektiva försoningsmotivet, som Aulén inte ägnar så mycket uppmärksamhet i sin bok. Men om försoningen förverkligas och sker i den ultimata relationen som Gud ställer fram i världen, och om den relationen besestrar det onda, måste vi ställa oss frågan vad detta onda består i. Till den frågan riktar vi nu vårt intresse.

Ett dubbelt perspektiv

Hos Irenaeus möter tanken att olydnad leder till synd och att synden leder till död.¹² Aulén menar att vi hos Irenaeus kan se hur fördärvmakterna så att säga flyter in i varandra och hur det ena begreppet kan bytas ut mot det andra. Han visar att dessa makter hos Irenaeus kan ses ur ett dubbelt perspektiv. Å ena sidan är det fråga om fiendliga makter som hotar människan, samtidigt är dessa en följd av människans olydnad varför de medför skuld i förhållande till Gud. Därför kan man se en växling mellan vad Aulén kallar en aktiv och en passiv syn på försoningen. Denna ses på en och samma gång som ett försonande med Gud och som en befrielse från fördärvmakterna.¹³

Aulén menar att detta dubbla perspektiv går igen hos Luther, då denne räknar också lagen

¹² *Adversus Haereses*, 3: XXI: 10.

¹³ Aulén, 1930, 61-63.

och vreden bland fördärvmakterna. Detta visar, menar Aulén, att kampen mot fördärvmakterna går tillbaka ända till Guds eget väsen. Inte så att Gud i grunden förändras eller stäms om, utan så att vår fångenskap under fördärvmakternas tyranni ställer oss på kollisionkurs med Gud själv. Genom Kristi verk försonar Gud människan samtidigt som han försonas med densamma. Men allt är, enligt Aulén, från början till slut Guds eget verk.¹⁴

Det klassiska försoningsmotivet, som bygger på dualismen mellan det onda och Guds goda, kan på ett relevant sätt beskriva också de utmaningar som nutidsmänniskan står inför. Jag har redan beskrivit hur frälsning kan, och kanske även bör, uppfattas som framtid, som ny möjlighet och hopp. De fördärvmakter som lyfts fram hos Irenaeus, Luther och andra, kan också utsträckas till att gälla ekologisk kris, social orättvisa, överbefolkning, etnisk utrensning och så vidare. Dubbelperspektivet som Aulén lyfter fram hjälper oss att se dessa problem och makter på ett realistiskt sätt. Å ena sidan representerar de det onda, faktorer som människan och den övriga skapelsen är offer för och slavar under. Vi kan inför detta faktum därför frimodigt säga att Jesus kommit för att lyfta av oss bojorna och banden, och att en god framtid är möjlig. Å andra sidan visar dubbelperspektivet att offren också är föröware. Vi deltar alla i den nedåtgående spiralen i vår värld, och är skyldiga till det som sker på jorden. Försoningen kan i det klassiska försoningsmotivets skepnad förenat med den betoning av relation som överbryggat frågan om gudomlig eller mänsklig handling, dra med människan i en engagerad, övertygad och hoppfull rörelse mot en ny framtid, en framtid som är en frukt av Guds eget handlande genom Jesus Kristus, men som samtidigt för oss in i själva kärnan av den relation som besestrar fördärvmakterna.

Framtidsrelationen

Sett ur relationens perspektiv kan fördärvmakterna skrivas om till destruktionen av den goda relationen. Som jag beskrivit ovan kan skapelse

uppfattas som relation snarare än som substans, eftersom nätverket av ting och varelser enligt denna princip är i högre grad konstitutivt för vad skapelsen är, än tingen i sig. Helheten ges alltså företräde före den enskilda delen. Att beskriva det onda som en destruktion av den goda relationen är därför samma sak som att beskriva det onda som död eller som synd. I ett relationsbaserat tänkande är både synd och död motsatser till den goda relationen. Precis som vi sett ovan kan vi växla begrepp, men ändå bevara det dynamiska och dualistiska utgångsläget.

Helt i enlighet med Auléns synsätt menar jag att Gud genom Kristus besestrar och omintetgör de onda makterna i världen. Och i enlighet med Irenaeus menar jag att han gör det genom att förverkliga deras totala motsats. Destruktionen av den goda relationen motsvaras av den totala självutgivande relationen: Gud ställer fram den ultimata relationen i världen, en relation som onskans makter inte kan rå på och som därför innebär seger över dessa. Denna segerrika relation är långt ifrån någon prestation, men innebär helande av en trasig skapelse och en ny framtid för allt levande.

I högre grad än vad som framkommer hos Aulén menar jag att människan inte står som åskådare till detta skeende, utan dras med i denna relation, som innebär en ny skapelse. Men frågan uppkommer då genast huruvida frälsningen är något inomvärldsligt som förverkligas i tiden, eller något som sker i ett liv efter detta. Aulén verkar inte problematisera denna fråga i någon större utsträckning i *Den kristna försoningstanken*, utan tycks utgå ifrån att det är vår objektiva ställning inför Gud och inför evigheten som är det avgörande. Kan vi bevara det klassiska försoningsmotivets med dess dualism mellan ont och gott och samtidigt redogöra för frälsningen som något närvarande, jordiskt och konkret?

Här kan Irenaeus bild av människan som ett barn som växer mot sin fullkomning med fördel föras samman med bilden av frälsningen som framtid. Om, som Irenaeus tycks mena, människan var tänkt att växa till Guds likhet, men avbröts i sitt växande av synden, och om människan genom frälsningen åter börjar växa i Kristus, då kan ett samband mellan nuet och framtiden anas, genom vilket frälsningen som framtid kan sägas börja här och nu, för att full-

¹⁴ Aulén, 185, 189, 191, 192-196

bordas i framtiden.¹⁵ Frälsning som framtid innebär då den slutliga segern över fördärvmakterna, oavsett om dessa är formulerade på hundratalet, på femtonhundratalet eller idag. Samtidigt innebär frälsningen för människan i Kristus ett engagemang för och en hoppets rörelse mot denna framtid, som blir en ny gudsinspirerad motor till förändring, socialt, ekonomiskt, miljömässigt och så vidare, redan här och nu.

Det klassiska försoningsmotivet visar här sin styrka. I stället för att tänka oss ett eventuellt skuldkonto som behöver nollställas för att män-

niskan ska kunna uppnå en himmelsk tillvaro efter jordelivet, kan vi relatera frågorna om skuld och förlåtelse direkt till vårt handlande i förhållande till de goda och de onda makter som konfronterar varandra inom vår värld. Utifrån det aulénska tänkandet har vi inte att göra med en Gud som kräver gottgörelse för våra mänskliga felsteg, utan en Gud som inbjuder oss och engagerar oss i sin kamp mot och seger över de destruktiva makter och krafter som hotar vår skapelse.

Summary

The author argues that Aulén's classic view of the atonement indeed can be a positive force in the contemporary struggle. While Aulén doesn't seem to promote a *qua homo* perspective on the atonement, the author, in contrast, argues that this perspective is important. Without it man is left passive. If, instead of Jesus making an achievement on behalf of man, the latter is getting involved in the ultimate relation, put forward in the world by God himself, and through which perfect love defeats evil, then man can be seen as actively involved in a movement towards the good future promised by God. Relation as an ontological concept opens a way to go beyond Aulén's dichotomy between God's sovereignty and human achievement. If the atonement is a matter of getting involved in the perfect relation, the sovereign action of God is preserved at the same time as man can be seen as taking on an active and cooperative role. This new direction makes Aulén's classic view of the atonement a strong contribution to contemporary global and regional issues, in helping to find creative, new routes to a better tomorrow. Salvation is a matter of future!

¹⁵ Se *Adversus Haereses* 4: XXXVIII:1-3, där Irenaeus presenterar sin bild av människan som ett växande barn, som successivt efter lång tid kan ta emot det eviga livets gåva av Gud.