

Människoblivande

Teologi som biografi: Gustaf Wingren

BENGT KRISTENSSON UGGLA

Bengt Kristensson Ugglå är Amos Anderson professor i filosofi, kultur och företagsledning vid Åbo Akademi, Finland. Han undervisar också vid Teologiska Högskolan i Stockholm. Kristensson Ugglå disputerade i Lund 1994 på avhandlingen Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt. Bland hans många publikationer märks vidare Slaget om verkligheten. Filosofi, omvärldsanalys, tolkning 2002 samt den 2010 utgivna Gustaf Wingren. Människan och teologin.

Den 29 november 2010 var det hundra år sedan en av nittonhundratalets mest betydande och kreativa svenska teologer föddes och samtidigt drygt tio år sedan han gick ur tiden – Gustaf Wingren. Från att i flera decennier ha varit en framträdande gestalt som snart sagt var på allas läppar och som i mångt och mycket kom att dominera de teologiska debatterna i landet blev det snabbt märkligt tyst om hans person och hans böcker. Få i dagens yngre teologgeneration känner till hans teologi, än färre har läst något av hans verk.

Gustaf Wingren är inte den ende som drabbats av den alltför snabba akademiska glömskan, samma öde tycks ha drabbat många andra i den gyllene längd av teologer som under decennier gjorde Sverige till något av en stormakt i den teologiska världen: Nathan Söderblom, Einar Billing, Gustaf Aulén, Anders Nygren med flera. Det kan vara kreativt och välgörande med uppgörelser, men knappast med tystnad. Det vore definitivt mer produktivt att aktivt knyta an till denna på många sätt lysande svenska teologitradition (vars internationella ställning inte senare kan sägas ha haft någon egentlig svensk motsvarighet) och hylla den på akademiskt vis – genom att kritisera den, det vill säga genom att tillägna sig dess insikter i linje med den kantska kritikens grundintentioner om *konsten att tänka allting annorlunda*.

Om man beaktar de omfattande transformationer som världen genomgick under förra seklet framstår det inte som så underligt om också teo-

logiska projekt skulle kunna bli inaktuella. För att förstå hur dramatiska dessa förändringar har varit räcker det att påminna sig om att Gustaf Wingren föddes 1910, det vill säga *innan* Sverige på allvar kunde räknas som ett industrisamhälle, *innan* välfärden hade blivit folklig verklighet, *innan* Sverige i egentlig mening blivit en demokrati, långt *innan* den moderna svenska religionsfrihetslagstiftningen, men också *innan* de båda världskrig som i mångt och mycket kom att definiera seklet tillsammans med det efterföljande kalla krig som brutalt klöv Europa i två separata delar. Industrisamhället kom att generera den sannolikt djupaste institutionella och teologiska kris som kristendomen i Sverige upplevt. Den industriella samhällsformen med dess urbaniserade livsform, tillsammans med den nya vetenskapliga kultur som dessa förutsatte, innebar nämligen en utmaning som det skulle ta mycket lång tid för kyrka och teologi att tillägna sig och att förhålla sig till offensivt.

Om man till detta lägger att vi sedan några decennier tillbaka återigen upplever en djupgående samhällstransformation, då det industriella paradigmet som i Sverige kan sägas ha etablerat sig först så sent som på nittonhundra-trettio-talet redan från sextio-talet försvagats så att vi alltmer har fått orientera oss i ett samhälle på postindustriella villkor, kan man ana lite av allvaret i samtidens förändringsprocesser. Den nya utvecklingslogik som initierades från sjuttio-talet och framåt – med en rad ekonomiska och teknologiska förändringar som brukar sammanfattas i

begreppet globalisering – har skapat en växande kulturell, politisk och ekonomisk klyfta som med tiden gjort oss alltmer främmande för så mycket i det ”gamla” nittonhundratalet. Denna distans har förstärkts av de dramatiska omvälvningar som är förknippade med händelser som Berlinmurens fall 1989, terrorattackerna mot USA 2001 och den globala finanskrisen med start 2008. Vi lever idag således inte endast *post* industrialismen, utan också *post* modernismen (kanske till och med *post* postmodernismen), *post* eurocentrismen (snart också i en *post* amerikansk värld) och i en *post* konstantinsk era för kristendomen (i Sverige tydligt markerat av de förändrade relationen mellan kyrka och stat kring millennieskiftet).

Mot denna bakgrund är det inte så konstigt, och kanske inte heller så dramatiskt, att teologier kan komma att uppfattas som passé. Tiden har tvingat också teologer att tänka om. Det kan idag rent av sägas finnas verkligt goda skäl att tänka nytt. Samtidigt menar jag att just det gustafwingrenska teologiprojektet präglas av en osedvanlig dynamik som gör att det skulle kunna tjäna alldeles utmärkt som utgångspunkt just för den som vill tänka nytt – och som menar att det hör till teologins grundläggande uppdrag, dess kontextuella villkor och möjligheter, att i varje tid och situation (utifrån något givet) tänka nytt.

Orsaker till gustafwingrenglömskan

Även om den akademiska glömskan kan sägas vara ett generellt fenomen i en universitetsmiljö där de akademiska ”gudarna” är förvånansvärt lokala och starkt färgade av aktuellt persongalleri och forskningsideal och även om den dramatiska förändringstakten i samhällsutvecklingen gjort sitt till för att förpassa böcker till den teologiska soptippen, så finns det också mer specifika skäl till att just Gustaf Wingren så osedvanligt snabbt kommit att raderas ur det teologiska minnet – och från teologiutbildningarnas litteraturlistor.

En uppenbar orsak till gustafwingrenglömskan har att göra med det förhållandet att han under de senare decennierna av sitt verkamma liv marginaliserades – och själv valde att marginalisera sig – i förhållande till såväl akademi som

kyrka. Marginaliseringen var på sätt och vis en bieffekt av den transformation som hans teologiska projekt genomgick under sjuttioalet, då han inledde en systematisk rekontextualisering av hela sitt teologiska tänkande. Från att tidigare i huvudsak varit upptagen av de villkor som en *akademisk* kontext ställde för det teologiska arbetet, kom han alltmer att fokusera på *samhället* som den primära kontexten för sitt teologiska tänkande. Om den ”tidige” Wingren riktat sin kritik mot fackteologer som Karl Barth och Anders Nygren, så kom den ”senare” Wingren i stället att identifiera samhällseliga fenomen som miljöförstörelsen och tillväxtsamhällets negativa verkningar som sina viktigaste teologiska motståndare. Genom att samhällseliga utmaningar på så vis fick sätta agendan för den teologiska verksamheten kom akademien att få ett underordnat intresse för honom. När han sedan, efter att knappt fyra år hade förflutit sedan hans pensionering, i boken *Tolken som tiger* (1981) gick till frontalangrepp på hela det teologiska etablissemanget och avkunnade sin kategoriska förkastelse över såväl den låga kvaliteten som den inriktning teologin tagit, då slutade till slut också de akademiska inbjudningarna (med några få undantag) att komma.¹

Den fräna kyrkokritik som Gustaf Wingren gjort en dygd av redan tidigt i sin teologiska verksamhet spetsades till och vreds upp på en ny nivå i och med att han i oktober 1974 i protest mot kyrkans bristande försvar för kvinnliga präster högljutt avsåde sig prästämbetet. Detta var förstas en (medvetet iscensatt) skandal och den skapade en osäkerhet kring hans person, vilket nog också gjorde det svårt för många att veta hur man skulle relatera till honom. Inbjudningarna från Svenska kyrkans sammanhang började i alla fall successivt att sina, vilket bara delvis kunde kompenseras av att han fick alltfler inbjudningar från frikyrkliga sammanhang, främst då Svenska

¹ Boken *Tolken som tiger. Vad teologi är och vad den borde vara?* (Stockholm: Gummesson 1981) följdes upp av en serie paneldebatter och två temanummer av den teologiska tidskriften *Tro & Liv*, nummer 6/1981 och 1/1982. Den akademiska marginaliseringen i Sverige kom för Gustaf Wingren dock delvis att kompenseras av ett växande nordiskt intresse för hans böcker och tjänster från bland annat Teologiska fakulteten vid Universitetet i Oslo.

missionförbundet. Gustaf Wingrens ecklesiologi var nog också alldeles för lågkyrklig för att riktigt tas på allvar under en tid då Svenska kyrkan var tvungen – eller frestades? – att syssla alltmer med frågor om ämbete och kyrkosyn. Det var ju också så att samtidigt som Gustaf Wingren var den teolog som mer än någon annan svensk teolog tog fighten för kvinnliga präster och försvarade att det var helt korrekt för en luthersk kyrka att viga kvinnor liksom män till präster (och än mer bekämpade de kvinnoprästmotståndare som hävdade motsatsen), så var detta försvar för att viga också kvinnor till präster alls inte något försvar för *präster*, vars ämbetsstatus han snarare ville underminera, och därför för många i den aktuella kontexten otillräckligt.²

Många inom både kyrka och akademi tog under dessa år illa vid sig, man undrade nog vart Gustaf Wingren var på väg och kanske tröttnade man också i viss mån på hans ideliga konfrontationer. Det förhållandet att hans fräna kritik mot akademi och kyrka kom att stegras till ett crescendo just i samband med hans pensionering, då han samtidigt förlorade sin institutionella position inom båda dessa världar, kom sammantaget att resultera i att hans position marginaliserades inom både universitetsvärlden och Svenska kyrkan.

En bidragande orsak till Gustaf Wingrens marginalisering var förstås de många konflikter han var involverad i. Det är ingalunda ovanligt med konflikter i akademien, men Gustaf Wingrens bana var på ett mer än sedvanligt vis kantad av konflikter. I självaste installationsföreläsningen den 3 november 1951 angrep han sin gynnare och företrädare Anders Nygren, tillika världsberömd forskare och biskop i Lund, som gjort allt som stått i hans makt för att få just Gustaf Wingren som sin efterträdare.³ Det är en händelse som ser ut som en tanke, att Gustaf Win-

gren tillträdde till professuren tog formen av en konflikt.

Att det kan vara smärtsamt och destruktivt med konflikter fick Gustaf Wingren ofta erfara, ändå är det ingen överdrift att påstå att han i konflikterna samtidigt fann mycket av den nerv som var absolut nödvändig för att han alls skulle kunna fungera som skapande teolog. Det var här han fick energin till sitt arbete, men det var också med hjälp av konfrontationerna som han kunde utmejsla en egen position, pröva hållbarheten i sina argument och få inspiration till sin verksamhet som skapande teolog.⁴ Konflikten var vidare nyckeln till hur han såg på teologins metod i mer specifik mening, vilket blir tydligt när han i *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier* (1972) talar om sin metod i termer av en *konfrontationsanalys*: ”konfrontationerna spelar en utomordentlig roll för den sakliga, objektiva bedömningen av kontinuitet och växling under kristendomens historia.”⁵

Gustaf Wingrens dragning till konfrontationer kan i mångt och mycket förstås mot bakgrund av det livliga fotbollsintresse som han odlade ända sedan barndomen. Vid sidan av teologin var det nog bara fotboll han var riktigt intresserad av. Han höll sig alltid à jour vad gäller den aktuella ställningen i den allsvenska fotbollstabellen, fascinerades storligen av det strategiska spelet på planen och nödvändigheten av att vara uppmärksam på motståndarnas nästa drag. Han hade öga för de ständiga förflyttningarna och njöt av konsten att ”läsa” spelet på planen. Och liksom man inte kan spela fotboll utan en kompetent motpart, någon som ger ett tillräckligt starkt motstånd för att det ska bli spel på allvar, så var det också i hans teologiska verksamhet. Det var som om Gustaf Wingren behövde en motpart, någon han

² Man kan i detta sammanhang särskilt lägga märke till den uteblivna receptionen av Gustaf Wingrens mest utförliga ecklesiologiska framställning, som han presenterade i boken *Gamla vägar framåt. Kyrkans uppgift i Sverige* (Stockholm: Verbum 1986).

³ Se min framställning i *Gustaf Wingren. Människan och teologin* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 2010), kapitel 2 ”Den första konfrontationen”.

⁴ Att konfrontationerna var en omistlig del av hans teologiska temperament och intellektuella stil tydliggjordes inte minst genom att den bok där han angrep de ledande teologerna i samtiden (Nygren, Barth och Bultmann) i engelsk översättning fick den för hans projekt i dess helhet passande titeln *Theology in Conflict: Nygren – Barth – Bultmann* (Philadelphia: Muhlenberg Press 1958), i kontrast till den svenska utgåvans, med tanke på innehållet, bara alltför lågmälda titel *Teologiens metodfråga* (Lund: Gleerup 1954).

⁵ Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier* (Lund: Gleerup 1972), s. 8.

kunde mäta sig med, för att hans arbete som teolog skulle fungera kreativt. Han tog därför med sig en stor del av duellerandet, kampen och tävlandet in på den teologiska arenan, vilket inte sällan fick konsekvensen att det för klassresenären Gustaf Wingren uppstod friktion mellan den ”inre” fotbollsplanen från Valdemarsvik och spelreglerna på den akademiska spelplanen i Lund.

Gustaf Wingrens person och teologi lämnade få människor oberörda. Han hade en sällsam energi i tal och i skrift, som helt klart var en bidragande orsak till det breda genomslaget. På en djupare personlig nivå kan man nog se den lust Gustaf Wingren hade i konflikter som ett uttryck för den stora passion som präglade hans teologiintresse. Teologi var för honom något så oändligt mycket mer än ett arbete åtta-till-fem. Det teologiska arbetet var på liv och död. Teologi var på riktigt och det berörde allt. Utifrån den gustafwingrenska optiken fanns det få, om några, områden i livet där man inte också kunde frilägga en teologisk problematik. Därför var det med största allvar som Gustaf Wingren tog sig an det teologiska arbetet. Han verkar ha varit uppriktigt övertygad om att teologi verkligen *betydde* något. Även om humorn var en omistlig beståndsdel under hans långa arbetsdagar i teologins verkstad, så tillät det teologiska arbetet inget lättsinne. Tvärtom vad en del av hans kritiker ansåg, så var teologi för Gustaf Wingren en uppgift som krävde ett rigoröst arbete, en intellektuell verksamhet som byggde på passion och övertygelse ofrånkomligt förknippat med ett vetenskapligt allvar. Kanske var det också därför han ansåg det vara värt att så ofta ta strid kring dessa frågor.

En narrativ kunskapskultur

När man närmar sig frågan om Gustaf Wingrens teologiska ”temperament” kan man, vid sidan av dragningen till konfrontationerna, inte gå förbi berättelsernas centrala betydelse. Faktum är att man skulle kunna beteckna Gustaf Wingrens teologi i dess helhet som en narrativ teologi, som spänner från hans livslånga intresse för evangeliernas pärlband av mikroberättelser (de så kallade perikoperna) till betydelsen av den fräls-

ningshistoriska metaberättelse som konfigurerade hans tolkning av såväl kanon som credo. Men till den narrativa kunskapskultur han odlade hörde också hans starka dragning till burleska folkliga berättelser, tillsammans med deras mer litterära fortsättning i en tradition från Carl Michael Bellman och Lars Ahlin.

Det är med andra ord ingen överdrift att påstå att berättelserna i det gustafwingrenska tänkandet fungerar som teologins grundkategori och modersmål. Utan berättelser ingen kristendom. Men det innebär också att berättandet i hans teologiska värld inte bara fungerade som ett didaktiskt redskap att använda för att kommunicera något som redan tänkts ut – i stället är det så att det är först i och genom berättandet som vi alls kan ana vem en människa är och förstå vad kristen tro är. Och genom berättelserna finns alltid tolkningen där redan från början i teologin.

Men berättelsen hade också en helt avgörande funktion i Gustaf Wingrens retorik och argumentationsteknik. Tvärtom den gängse uppfattningen så var Gustaf Wingren från början varken någon expert på Luther eller Irenaeus, i stället ägnade han sina första tre, fyra år på forskarbannan åt att fördjupa sig i fornkyrkans store kättare Marcion.⁶ Till förtjänsterna med detta intressefokus hörde dess närhet till den nytestamentliga exegetiken, där han ursprungligen hade tänkt sig att forska (om det inte hade varit för att relationen till Hugo Odeberg hade gjort det omöjligt). Men genom berättelsen om Marcions teologi fick han också en utomordentlig narrativ argumentationsarsenal som skulle visa sig ha en enastående retorisk kraft i en samtid då de dominerande teologiska nyansatserna tycktes ha påfallande strukturlikheter med just detta tänkande. Berättelsen om Marcion, som försökte framställa den kristna tron genom att *renodla* det som är specifikt kristet och således rensa ut allt som förenar den kristna tron med alla andra människor, fungerade som ett mäktigt teologiskt argument som Gustaf Wingren använde lika lustfyllt som triumfatoriskt i en samtid vars teologiska nyansatser tycktes presentera program som lik-

⁶ Dessa tidiga studier resulterade i Gustaf Wingrens första vetenskapliga artikel ”Marcions kristendoms-tolkning” publicerad i *Svensk Teologisk Kvartalskrift* nr. 12 (1936), s. 318-338.

nade Marcions. För att ytterligare förstärka detta förhållande valde han att lägga en terminologi från samtidens teologi i Marcions mun. Det låter till exempel förrädiskt likt Karl Barth när Gustaf Wingren på följande vis karaktäriserar den teologiska positionen hos fornkyrkans store kättare:

Man kan sammanfatta Marcions teologi i denna tes: Gud har uppenbarat sig i Kristus och blott i honom. Att kyrkofäderna betraktade denna teologi som ett större hot mot tron än ateismen var, det vittnar om deras goda omdöme. Även nu, på 1900-talet, är detta uppenbarelsbegrepp en faktor som dödar tro.⁷

Om Irenaeus, och senare Luther, för Wingren fungerade som paradigmatiska positiva uttryck för en kristen livstolkning, så kan man knappast överskatta den strategiska betydelse den marcionitiska berättelsen hade som en negativ kontrastbild mot vars fond Gustaf Wingren kunde tydliggöra sin egen position. Genom denna berättelse fick han ett mäktigt instrument med vilket han kunde underminera legitimiteten hos sina samtidsteologiska motståndare.⁸

Förskjutningar

Gustaf Wingrens författarskap är osedvanligt systematiskt sammanhållet – och utmärker sig samtidigt av en dynamik som gör att det härbärgerar dramatiska förskjutningar. Man skulle kunna säga att det präglas av en sällsam blandning av *växling* och *kontinuitet*, för att nu använda hans egna begrepp från titeln till hans bok med samma namn från 1972. Men till egenarten i Gustaf Wingrens teologi hör att dessa förskjutningar ändå inte innebar att han på några avgö-

rande punkter klippte av relationen till sin tidigare teologi. Det råder i stället en märklig kontinuitet mitt i växlingen, som vittnar om den enastående kombination av inre dynamik och yttre kontextualiseringsförmåga som präglade Gustaf Wingrens hermeneutiska teologi.

Den mest uppenbara förskjutningen i Gustaf Wingrens projekt är förknippad med den stora rekontextualisering som han iscensatte i den senare delen av sitt författarskap i nära anslutning till den personliga metamorfos som han själv genomgick livsstilsmässigt och socialpsykologiskt från sjuttioalet och framåt, i hög grad under inflytande från hans andra hustru Greta Hofsten. Det rörde sig om en förvandlingspraktik som i teologisk-politiska termer nog bäst kan beskrivas som ett slags ”kenotisk självproletarisering” och som för hans del också fungerade som en solidaritetshandling. Men man får inte heller glömma att denna nedstigning samtidigt fungerade som en hemkomst för garvaresonen från Valdemarsvik, eftersom han därigenom på sätt och vis kunde återvända till de enkla förhållanden i samhällets marginal varifrån han härstammade. Om hans tidigare verksamhet haft akademien som sin självklara referensram, vilket ju också är naturligt för en universitetsprofessor, så kom han under de sista åren innan pensioneringen och de följande decennierna att sträva efter att i stället skriva in den teologiska reflexionen i en samhällsreferensram. Rakt igenom sjuttio- och åttioalets stora rekontextualiseringsprocess kan man identifiera en väl sammanhållen inre utvecklingslogik. Det imponerande sätt på vilket han mobiliserade sina intellektuella resurser för en rekontextualiseringsprocess, där han tog hela sin teologiska lärdom, alla sina källor och undersökningar, och rekontextualiserade dem genom en kreativ tolkning med samhället som referensram, tillhör utan tvekan storheten i hans tänkande.⁹

⁷ Gustaf Wingren, *Öppenhet och egenart. Evangeliet i världen* (Lund: Gleerup 1960), s. 76.

⁸ Mot bakgrund av den positiva roll som Marcion får inom ramen för den berättelse som Anders Nygren presenterade om den rena kärleken i *Den kristna kärlekstanken genom tiderna I-II* (Stockholm: Diakonistyrelsens förlag 1930, 1936), är det inte förvånande att även Nygren enkelt fångas in genom den gustafwingrenska argumentationsmodellen, liksom att Gustaf Wingren läser in ett marcionitiskt kyrkoliv med en skapelseologisk lakun i samtidens väckelserörelser och högkyrkliga grupperingar.

⁹ De fundamentala förskjutningar som sker genom sjuttio- och åttioalets stora rekontextualiseringsprocess klyver i pratiken Gustaf Wingrens teologiska projekt och gör att man kan skilja mellan den ”tidigare” Wingren (som såg akademien som sin primära kontext) och den ”senare” Wingren (som såg samhället som teologins primära kontext). Vid en första anblick kan det se ut som om de senare böckerna endast upprepar de tidigare böckerna, men i själva verket handlar det om en serie kreativa repetitioner där Gustaf Wingren

En andra förskjutning handlar om den ”modernisering” som Gustaf Wingrens teologi – och hans person – genomgick från trettioal till nittioal. Mest markanta är förändringarna förstås under sjuttioal, då dessa dramatiska förändringar på det personliga planet också gick hand i hand med hans markerade förskjutning vad gäller kontextuellt intresse. Om de tidiga böckerna kännetecknats av ett synnerligen levande mytopoetiskt språk där till exempel Djävulen (och hans anhang) finns ständigt närvarande i framställningarna, så har dessa figurer i de senare böckerna ersatts av talet om ”destruktion” och ”kretsande livsyttringar” inom ramen för en fenomenologisk livsyttring. Man skulle kunna beskriva denna modernisering som en avmytologiseringsprocess, inspirerad av såväl K.E. Løgstrups fenomenologiskt grundade beskrivningar av det skapelsegivna livet som det nya nätverk av personer och referenser som han involverades i genom Greta Hofsten.

Den tredje förskjutningen har att göra med förändringar inom Gustaf Wingrens teologiska metaforik, vilka i grunden påverkade både gestaltningen och innehållet i hans kristendoms-tolkning. Han identifierar i början av sjuttioal tre dominerande modeller genom vilka den kristna traditionen har försökt förstå den brustenhets som präglar människans situation, dessa korreleras sedan med tre motsvarande bestämningar av hur man kan förstå vad evangelium innebär. Det handlar om tre skilda teologiska metaforiker, som tar sin utgångspunkt i tre olika rotmetaforer, där det gemensamma mönstret handlar om att människan har förlorat något och att Kristus ger det förlorade åter. Det handlar, för det första, om *liv* och hälsa för människor där ondskan och skadan inneburit *död*; för det andra, om *frihet* åt människor som lever under *fångenskap* och förtryck; och för det tredje, om *förlåtelse*, vilket förutsätter förekomsten av någon form av *skuld*. På så vis framträder tre fullt legi-

tima modeller – formade av en *biologisk* metaforik, en *kamp*metaforik respektive en *juridisk* metaforik – som man inom den kristna traditionen har använt för att artikulera vad evangelium rimligen skulle kunna innebära. Gustaf Wingren tänker sig emellertid att dessa modeller har skiftande relevans under olika tidsperioder, allt beroende av den aktuella kontexten.¹⁰ Den förskjutning av dominerande tolkningsmodell från begreppsparat *skuld-förlåtelse* till begreppsparat *död-liv*, från en juridisk till en biologisk metaforik, som präglar Gustaf Wingrens teologiska utvecklingslogik är samtidigt en förskjutning av intressefokus från Luther till Irenaeus, vilket också kan kopplas till hur Gustaf Wingren läser sin samtid och hans övertygelse om att kyrkan i en postkonstantinsk era åter har att hantera de utmaningar det är förenat med att befinna sig i en minoritetssituation liknande den som präglade kontexten för den tidiga kyrkan under de första århundradena.

Den fjärde förskjutningen gäller just hans syn på kyrkan. Gustaf Wingrens tidiga ecklesiologiska orienteringsförsök präglades av konfrontationer på den ”externa” fronten i kamp mot pietismen och väckelsekristendomens föreningskyrka, men med tiden försköts hans perspektiv så att den ”interna” motsättningen i kamp mot högkyrkligheten i allt högre grad kom att bestämma hans konfrontationspunkter (och denna motsättning var för hans del nära förknippad med frågan om legitimiteten i att viga också kvinnor till präster). Gustaf Wingren var utan tvekan en av folkkyrkotankens stora teologer och han refererade påfallande ofta till Einar Billing, en person som han också själv identifierade sig med emellanåt. Samtidigt kan man se en (i huvudsak politiskt motiverad) förskjutning i hans ecklesiologi från den religiöst motiverade (och skapelseteologiskt korrigerade) folkkyrkotanken som var den självklara utgångspunkten för den ”tidiga” Wingren till ett slags kontrasterande ”kufkyrka” av marginaliserade människor

mobiliserar alla sina tidigare källor för att använda dem i en ny kontext. Rekontextualiseringen resulterar således till att en delvis ny teologisk reflexion växer fram, och denna skapande handling tillhör onekligen storheten med Gustaf Wingrens teologi. Därtill kan man konstatera att det råder en inre kontinuitet i projektet i och genom – eller kanske man i Gustaf Wingrens anda ska säga på grund av) denna diskontinuitet.

¹⁰ Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier*, s. 91-93, se även min framställning i *När kartan inte stämmer. Teologiska och filosofiska orienteringsförsök* (Stockholm: Verbum 1993), s. 97ff.

i samhällets utkant, som han alltmer kom att identifiera sig med på äldre dar.¹¹

Begränsningar

Till begränsningarna hos Gustaf Wingrens teologi hör att han i så hög grad var en *homo theologicus*, som inte var intresserad av så mycket annat än teologi (om man bortser från fotboll). Det har med rätta talats om en ”inomteologisk isolationism” (Ragnar Holte) i hans tänkande och det är sant att hans ambition och förmåga att träda utanför teologin för att utveckla tvär- och mångvetenskapliga projekt och samarbeten inte var hans styrka. Mot bakgrund av grundtankarna i hans egen teologi är detta egentligen både märkligt och motsägelsefullt: den skapelseologi som han utvecklade borde tvärtom kunnat fungera som ett stöd för olika initiativ att gå utanför teologin. Från sjuttioalet och framåt bryter han med detta mönster, dock inte genom att etablera akademiska samarbeten, utan till följd av ambitionen att skriva in teologin i en samhällslig kontext och aktivera dess politiska och civilisationskritiska implikationer. Men kvar står Gustaf Wingrens begränsade förmåga att ta teologin in i mång- och tvärvetenskapliga utbyten och dialoger.

Den inomteologiska karaktären sammanhänger med en annan begränsning: den svaga meta-teoretiska medvetenheten. Det vilar i långa stycken något oförmedlat över många av Gustaf Wingrens texter, en omedelbarhet som gör att de kan uppfattas som mer påståeliga än de faktiskt är. Avsaknaden av metateori riskerar att osynliggöra de faktiska förutsättningarna för hans resonemang, som det förhållandet att ramen för hans undersökningar nästan undantagslöst är kristendomen i allmänhet och lutherdomen i synnerhet. Man kan därför på goda grunder kritisera Gustaf Wingren för hans bristande förmåga att klargöra hur förutsättningarna för hans resonemang ser ut – men man skulle samtidigt lite självkritiskt

kunna ställa frågan: varför har inte de av oss som intresserat oss för metateoretiska frågor bättre lyckats utveckla någon motsvarande konstruktiv kreativitet och profilering?

Båda dessa inledande punkter har att göra med den tredje begränsningen som präglar den gustafwingrenska teologin, som handlar om hans bristande intresse för filosofi och oförmåga att etablera en dialogisk relation med filosofin. Även om han redan i debatterna med Anders Nygren 1956 var noga med att betona att han alls inte var motståndare till filosofi, så var nog detta ändå en hans allvarligaste intellektuella lakuner. Även denna kan framstå som obegriplig mot bakgrund av det substantiella innehållet i hans teologi, som snarare i sak pekar i motsatt riktning. En förmildrande omständighet skulle kunna vara att den filosofi som fanns att tillgå – Nygrens nykantianism och den analytiska filosofi som sedan kom att dominera hans samtid – inte var kompatibel med de ontologiska och epistemologiska förutsättningarna för den kunskapskultur som präglade hans eget teologiska projekt. Men det är ändå inte heller riktigt sant, då det också bland teologerna fanns gestalter som John Cullberg, Torsten Bohlin med flera som hade helt andra filosofiska preferenser. En annan möjlig vägvisare in i andra filosofiska landskap, Benkt-Erik Benktson, har talat om en ”filosofiskt aningslös”, men det måste nog vägas mot det faktum att den ”senare” Wingren på allvar försökte kompensera sig genom ett ivrigt intresse för K.E. Løgstrups fenomenologiska filosofi. Till detta kan man lägga det förhållandet att Gustaf Wingrens egen teologi kan sägas innehålla en rad filosofiska implikationer av allra största intresse, inte minst inom antropologins och hermeneutikens områden.

Som en fjärde begränsning, som egentligen är en självklarhet och alls inte behöver vara något ”fel”, kan nämnas att Gustaf Wingrens teologiska stil var syntetisk och narrativ snarare än analytisk och kritisk. Detta förhållande skulle emellertid kunna förklara den begränsning det innebär att han som professor i etik på ett uppseendeväckande sätt undvek att på allvar ta sig an konkreta etiska problem i sitt seminarium eller genomföra empiriska undersökningar inom fältet.

¹¹ Se Bo Håkansson, *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* (Lund: Arcus 2001), men också Gustaf Wingrens egna framställningar *Einar Billing. En studie i svensk teologi före 1920* (Lund: Gleerup 1968) och *Gamla vägar framåt. Kyrkans uppgift i Sverige*.

Missförstånd

I receptionen av Gustaf Wingrens teologi möter inte sällan en rad föreställningar om grundtankarna i hans teologi som är så stereotypa att de mest liknar rena missförstånd. Oftast har dessa sin bakgrund i didaktiska försök att kvalificera hans teologiska position så att man reducerat dialektiska tankemodeller till entydigheter, vilket förvridit bilden och trivialiserat innehållet.

Under den långa och dramatiska professorskonkurrensen 1949-1951 framfördes en kritik mot Gustaf Wingren för bristande vetenskaplighet, ett påstående som skulle komma att bli efterhängset. Denna kritik kom särskilt att förknippas med ett professorsspecimen som han blivit färdig med i sista stund för inlämnandet av arbeten till de sakkunniga för bedömning: den vulkaniska boken *Predikan. En principiell studie* (1949). Boken väckte genast lovord för dess enastående teologiska nytänkande och samtidigt en massiv kritik för att bara vara ett stycke ”profetisk förkunnelse”.¹² Men väl att märka hade detta omdöme om boken en tvetydig funktion, då det ömsom kunde användas som något positivt och ömsom som något negativt, allt beroende på om avsikten var att dra in Gustaf Wingren i kyrkan eller att stöta ut honom ur akademien. På så vis har missförståndet inte bara etablerats, utan rent av förstärkts, om att den gustafwingrenska teologin skulle vara en slags inomkyrklig trosförkunnelse som skydde vetenskapens kritiskt granskande blick och endast hade till syfte att leverera uppbyggelse för fromma skaror. Genom karaktäriseringen av hans teologi som ”kerygmatisk”, ett begrepp som han också själv understundom använde frekvent, har man dragit (den förhastade) slutsatsen att Gustaf Wingren hade för avsikt att vandra i Karl Barths fotspår och inte skulle bemöda sig om att markera en

tydlig skillnad mellan den verksamhet som utövas från en kyrklig predikstol respektive en akademisk lärostol, predikan respektive teologi. Denna syn på Gustaf Wingren förekommer också i ett slags politisk variant, där det ”profetiska” tolkas i samhällskritisk riktning – men även här går resonemangen ut på att Gustaf Wingren skulle företräda en syn på teologin som en (politisk) förkunnelse som alls inte brydde sig om vetenskap och kritiskt tänkande.

Som kontrast till denna starkt schabloniserade bild skulle jag vilja lyfta fram det kraftfulla kyrkokritiska draget hos Gustaf Wingren, det går som en (tjock) röd tråd genom hans författarskap och finns där som en väl integrerad del av hans teologi från början till slut. Faktum är att det inte finns någon ledande svensk teolog under det tjugonde århundrandet som har varit så kritisk mot och uttryckt sig så nedsättande om kyrkan – ”denna pesthärd av egocentricitet” – som Gustaf Wingren.¹³ Han vägrade konsekvent att ställa vetenskapens kritiska tänkande och olika föreställningar om ”uppbyggelse” emot varandra. I den mån Gustaf Wingren lämnat något bidrag till kyrkan – och det menar jag att han har i betydande grad – så inbegriper detta bidrag ett markerat moment av kyrkokritik.

Det är också helt uppenbart att Gustaf Wingren hade entydigt vetenskapliga ambitioner med sitt arbete och att han utan någon reservation såg sig som en del av akademien (i alla fall fram till den ”politiska” vändning som försköt hans perspektiv mot samhället, till följd av den stora rekontextualiseringsprocessen under sjuttio-talet).¹⁴ Det var inte bara så att hans arbete drevs av ett tydligt vetenskapligt imperativ, han menade dessutom att denna vetenskap utan reservationer borde tas på fullt allvar inom kyrkan – och han beklagade djupt att inte kyrkolivet tog

¹² Anklagelsen om att Gustaf Wingrens bok *Predikan. En principiell studie* i själva verket bara skulle vara ett stycke ”profetisk förkunnelse” emanerar från en av de sakkunniga i tjänstetillsättningsprocessen, uppsalaprofessorn Hjalmar Lindroth, men togs sedan upp av Karl Olivecrona i den stridsskrift han skrev med avsikt att påverka det högre konsistoriets beslut i ärendet, *Vetenskap eller trosförkunnelse som merit för professur?* ((Lund: Lindstedts 1950), men kom sedan att leva sitt eget liv som omdöme om boken.

¹³ Se Bengt Kristensson Uggla, *Gustaf Wingren. Människan och teologin*, kapitel 8: ”Denna pesthärd av egocentricitet”, s. 222-271.

¹⁴ Man kan självklart ställa frågan i vilken mån som Gustaf Wingren lyckades leva upp till sina vetenskapliga ambitioner och med vilken vetenskaplig standard vi ska mäta hans produktion. Men hans egen ambition (möjligen med undantag för de allra sista åren som professor vid Lunds Universitet) var definitivt formade av synen på teologin som en vetenskap bland andra vetenskaper.

vetenskapens kritiska granskning på större allvar:

Bibeln är en litterär produkt, med en vanlig mänsklig tillblivelsehistoria, för vars utforskande inga undantagslagar gälla. Men i mycket ringa utsträckning har denna insikt präglat förkunnelsen av ordet och undervisningen av ordet, sådan denna förkunnelse och undervisning bedrivs av det kyrkliga ämbetet.¹⁵

Till detta kommer att han också kunde leverera teologiska argument, kopplade till inkarnationstanken, för varför man också inom den kyrkliga verksamheten borde bejaka vetenskapens kritiska granskning fullt ut:

Den som i vår tid skall göra Kristi mänsklighet levande för lyssnaren, han får ta med sig den historiska bibelsynens resultat in i kyrkans ämbetshandlingar. Föreställer jag mig, att Kristi gudomlighet därmed går förlorad, så visar detta, att jag i själva verket aldrig tänkt mig att inkarnationen på allvar har ägt rum.¹⁶

I detta sammanhang skulle man också kunna lyfta fram det förhållandet att kvinnoprästfrågan för Gustaf Wingren inte först och främst (eller nästan inte alls) var en jämställdhetsfråga, utan att denna fråga för honom handlade om teologi och teologins vetenskaplighet.¹⁷ Han såg det som en vetenskaplig skandal att Sveriges ledande bibelforskare använt hela sin vetenskapliga legitimitet för att hävda något så orimligt som att det skulle strida mot Nya testamentet att viga kvinnor till präster – utan att de på allvar blivit motsagda. Under de sista fyra decennierna av sitt liv återkom han ständigt till den usla vetenskapliga halten i kvinnoprästmotsändarnas påståenden och den frustration han kände då han inte fick fler

¹⁵ Gustaf Wingren, *Evangeliet och kyrkan* (Lund: Gleerup 1960), s. 143.

¹⁶ A.a., s. 144.

¹⁷ Det är egentligen först mot slutet av sitt liv som Gustaf Wingren på allvar skriver in en jämställdhetsaspekt i sitt tänkande och sin kamp mot kvinnoprästmotståndarna, som till exempel mot slutet av det tal han höll i samband med den konferens som anordnades till hans ära i samband med han 85-årsdag 1995, som förvaras i manusform i Gustaf Wingrens personarkiv vid Universitetsbiblioteket i Lund.

kollegor att kritiskt granska dessa teologiska ut-sagors argumentativa halt växte ur en äkta vetenskaplig lidelse.

Ett andra missförstånd, låt oss kalla det ”förstaartikelmissstaget”, går ut på att Gustaf Wingren skulle ha utvecklat en ensidig teologi som egentligen endast innehåller en skapelsetanke. Tanken är då att den andra artikeln om Kristus och den tredje artikeln om Anden skulle vara frånvarande i Gustaf Wingrens beskrivning av den kristna tron och att det överhuvudtaget inte skulle finnas något unikt och egenartat i den kristna tron. Fram tonar bilden av en lika ensidig som isolerad skapelsetanke och en teolog som inte alls skulle vilja kännas vid – utan snarast ”skämdes” för – evangelium. Men bilden av den gustafwingrenska skapelseteologin som en antropocentrism, som i slutändan inte skulle göra det möjligt att särskilja den kristna tron från en allmän humanistisk ståndpunkt, är gravt felaktig, vilket vi får all anledning att återkomma till.

För det tredje, har det funnits en stark tendens att läsa in ett slags ”balanstanke” i Gustaf Wingrens teologi, så att relationen mellan mänskligt och kristet, öppenhet och egenart, skapelse och frälsning, växling och kontinuitet uppfattats som mer eller mindre dåliga kompromisser. Detta får allvarliga konsekvenser för helhetsbilden av Gustaf Wingrens tänkande, eftersom man därmed osynliggör det dynamiska och djupt dialektiska draget, det förhållandet att varje led i dessa karaktäristiska dialektiska par drivs till sin spets, så att man till slut blir varse hur positionerna implikerar varandra. Det som finns explicit i den ena polen finns implicit närvarande i den andra, och omvänt. Det handlar för Gustaf Wingrens del därför aldrig om att balansera öppenhet och egenart mot varandra, i stället är det så att egenarten i den kristna tron endast blir synlig *genom* öppenheten. Inte heller handlar det om att få lagom mycket växling respektive kontinuitet, i stället är tanken att det endast är möjligt att upprätthålla kontinuiteten i det fenomen vi kallar kristendom *genom* växling. En viktig förklaring till att missförstånden kring Gustaf Wingrens teologi har kunna slå rot och gro så frodigt är sannolikt denna oförmåga att förstå och ge uttryck åt den dynamiska och dialektiska tankestil som bär upp Gustaf Wingrens teologiska projekt.

Teologisk hermeneutik: konstitutionen av fenomenet kristendom

Om man kastar en hastig blick på huvudverken i Gustaf Wingrens bibliografi ser man att böckerna liksom kommer i två omgångar. Boken om Irenaeus från 1947 får sin motsvarighet i en ny bok 1983, det första dogmatiska försöket från 1958 och 1960 får sin motsvarighet i *Credo* 1974 och så vidare.¹⁸ Man kan därför frestas att tro att de senare böckerna bara upprepar innehållet i de tidigare, men så ligger det inte till. Under sjuttioalets stora rekontextualiseringsprocess använder Gustaf Wingren en hermeneutisk ”omadresseringsmetod” som tog formen av en *kreativ* repetition genom vilken han aktivt skrev in sina tidigare akademiska undersökningar inom bibelteologi, patristik och reformatorisk teologi i en samhällelig kontext där de i stället fick en civilisationskritisk funktion

Hur var detta möjligt? Klart är att relationen till Greta Hofsten spelar en helt avgörande roll för både Gustaf Wingrens teologiska rekontextualisering och den personliga metamorfos han genomgick. Men påverkan mellan parterna (som med tiden blev makar) i dialogen var ömsesidig: från Greta Hofsten fick Gustaf Wingren tillgång till en samhälls- och kulturanalys som i grunden påverkade hans teologiska reflexion och genom Gustaf Wingrens teologi fann Greta Hofsten ett språk för sin nyvunna tro. Att relationen är än mer dialektisk förstår man om man är uppmärksam på det faktum att vad Greta Hofsten gör är att hon läser fram en slags implicit samhällskritik som finns inbyggd latent i de teologiska böcker vars författare själv snarast var apolitisk. Genom att göra denna implicita struktur explicit kom Greta Hofsten inte bara att fungera som inspirationskälla till hela den ”senare” Wingrens teologi, hon öppnade också vägen till en slags

¹⁸ *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus* (Lund: Gleerup 1947), *Människa och kristen. En bok om Irenaeus* (Stockholm: Verbum 1983), *Skapelsen och lagen* (Lund: Gleerup 1958), *Evangeliet och kyrkan* och *Credo. Den kristna tros- och livsåskådningen* (Lund: Gleerup 1974). För en utförlig genomgång av hur författarskapets två ”vågor” hänger samman biografiskt, se min studie *Gustaf Wingren. Människan och teologin*, s. 26-28.

”intellektuell hemkomst” som gjorde att Gustaf Wingren bättre förstod hur hans erfarenheter från uppväxten i Valdemarsvik kunde fungera som källa till teologiskt tänkande. Men väl att märka: det tänkande Greta Hofsten och Gustaf Wingren utvecklade smälte aldrig samman i en symbios. Deras gemensamma böcker är komponerade på så sätt att man hela tiden tydligt kan urskilja två distinkta röster, de klingar tillsammans – men smälter aldrig helt samman.¹⁹

Men, åter igen, hur var detta möjligt? Varifrån kom kraften, resurserna och dynamiken till Gustaf Wingrens märkliga transformation? Vilka inneboende resurser i hans teologi var det som möjliggjorde detta? För den som närmar sig dessa frågor går det inte att gå förbi *Predikan. En principiell studie* (1949). Denna bok från fyrtioalets sista år är otvivelaktigt Gustaf Wingrens mest kontroversiella bok. Biskopen Gustaf Aulén höjde den till skyarna och såg den som en milstolpe i teologihistorien – professorn i civilrätt Karl Olivecrona varnade för boken som en vetenskapsvidrig trosförkunnelse.²⁰

Och *Predikan* är verkligen en märklig bok. Här finns i stort sett *allt* hos Gustaf Wingren: alla hans ämnen, materialgrupper, källor, teser och bärande tankar – fast i ett osorterat och illa strukturerat skick. Kontrasten är stor mellan den detaljerade innehållsförteckningens ordningsamma struktur och hur textavsnitten i den löpande texten i praktiken verkar instoppade med vad som ser ut som ett stort mått av godtycklighet. Författaren själv betecknar boken som den bästa bok han någonsin skrivit och jag är beredd att hålla med – men kanske skulle jag vilja tillägga att det samtidigt kanske är Gustaf Wingrens sämsta bok. Boken är så enastående rik på innovativa uppslag och träffsäkra formuleringar, jag tvekar inte att beskriva den som en guldgruva – och samtidigt är den så ostrukturerad, oför-

¹⁹ Bland de böcker som de skrev tillsammans på detta sätt kan nämnas *Tro och främlingskap. Åtta brev* (Lund: Skeab 1979), *De levandes mod. Tolv morgonandakter om tro och vardag* (Stockholm: Bonniers 1981) och *En liten katekes* (Stockholm: Verbum 1983).

²⁰ Gustaf Auléns omdöme om boken har han utvecklat i ett brev till författaren daterat 1949-11-12. Karl Olivecronas omdöme har han utvecklat i boken *Vetenskap eller trosförkunnelse som merit för professur?*

medlad och i avsaknad av ett övertygande metaperspektiv som kan förklara vad framställningen egentligen handlar om.

Redan titeln till boken har bidragit till missförstånd. För trots att boken ofta förekommit på litteraturlistorna i predikokost, så handlar det alls inte om någon homiletik. Inte heller är det en postilla i vilken författaren har samlat en serie predikningar mellan bokens pärmar. Trots att det har gått sextio år sedan den utkom, har boken förblivit en gåta. De alltför snabba etiketteringar som boken blivit utsatt för, när man omtalade den som homiletik eller postilla, har dolt bokens verkliga ärende och dess ”principiella” betydelse (i linje med bokens undertitel). Boken har nämligen ambitionen att vara en systematisk teologisk framställning.

Men *Predikan* var länge en bok som liksom förblev hängande i luften, den saknade en kontext som kunde göra dess text meningsfull. Ingemar Hedenius hade på sätt och vis rätt när han skrev ”att ett referat med syfte att fastställa utgångspunkter, slutsatser eller ens undersökningsobjekt och grundtanke knappast är möjligt”.²¹ Men i stället för att knyta orsaken till att innehållet skulle vara en ”förvirrad” ”rappakalja”, och att det därför rent av skulle vara en merit att *inte* kunna förstå boken, så säger detta hans omdöme så oändligt mycket mer om Hedenius själv, om hur fångad han var i sin samtid och dess specifika epistemologiska och ontologiska begränsningar. Det var verkligen en kontext som var oförmögen att ge mening åt denna text.

Jag menar att oförmågan att komma till rätta med vad boken egentligen handlar om gäller såväl de kritiker som avvisade boken som de som entusiastiskt höjde den till skyarna (inklusive författaren själv). Med tiden har emellertid en ny intellektuell infrastruktur vuxit fram som öppnat för nya möjliga kontextualiseringar av texten. Jag menar att det egentligen är först sedan den praktiska filosofins återkomst satt ordentliga avtryck i samtiden som en relevant kontext har uppstått som gjort det möjligt att förstå den gustafwingrenska texten. Genom ett vidgat kun-

skapsbegrepp har den dominerande traditionen av teoretiskt lagda platoniker tvingats samsas med praktiskt sinnade aristoteliker på den vetenskapsteoretiska scenen, därmed har det också växt fram en kontext och framkommit intellektuella resurser som är helt avgörande för att tillägna sig boken på ett meningsfullt sätt. Om man utgår från den hermeneutiska variant av filosofins vändning mot praktisk kunskap som utvecklats av filosofer som Hans-Georg Gadamer och Paul Ricoeur kan man nämligen se att Gustaf Wingrens bok skriver in sig i den urgamla diskussionen om teori och praktik. Hermeneutiken sätter tolkningspraktikerna i centrum för kunskapsintresset.

Man skulle mot denna bakgrund kunna säga att boken *Predikan* fungerar som en teologisk hermeneutik som försöker beskriva hur fenomenet kristendom är konstituerat. Redan i de inledande avsnitten presenteras den bärande tanke-modellen, där predikan definieras som ett ”möte” mellan Ordet och människorna. Och analogt med denna definition identifieras predikans problem med det förhållandet att något sådant ”möte” inte kommer till stånd.²² Predikan kvalificeras med andra ord som en *praktik*, en tolkningspraktik, och i texten fullkomligt vimlar det också av ord som indikerar ”handling”, ”händelse”, ”skeende”, ”vandring”, ”talande”, ”lyssnade”. Predikan, som en praktik där något *sker*, är exemplarisk (för en luthersk teolog) – men samtidigt bara ett exempel i hela raden av tolkningspraktiker som bär upp det fenomen vi kallar kristendom. Det som ska sägas i en predikan står nämligen inte i texten – men låter sig inte heller sägas utan texten. Det finns inget riktigt bra entydigt teoretiskt svar på frågan om hur en text ska tolkas – och samtidigt kan en aktuell tolkning aldrig vara helt godtycklig, då tolkningen som praktik är bunden till den text som ska tolkas. Svaret på frågan vad kristendom är måste, i egenskap av utläggning i en aktuell situation, vara något konkret och praktiskt. Allt handlar således om tolkning, som en kreativ, kontextuellt bestämd akt, vilken gör all kristendom och teo-

²¹ Ingemar Hedenius ”De teologiska fakulteternas framtid”, s. 45 i *Om teologien och kyrkan* av Ingemar Hedenius och Harald Eklund (Uppsala: J.A. Lindblads förlag 1958).

²² Jfr Gustaf Wingren: ”predikan är mötet mellan ordet och människorna, så består predikans dilemma däri, att mötet går förlorat [...] antingen handlar predikan om ordet (det objektiva) eller om människan (det subjektiva)” (*Predikan. En principiell studie*, s. 19f).

logi till något föränderligt, dynamiskt, tidsbestämt och kontextuellt. I Gustaf Wingrens bok *Predikan* presenteras en teologisk hermeneutik om hur villkoren ser ut för denna praktik i ”världen framför texten” (för att nu låna ett senare begrepp från Paul Ricoeur). Gustaf Wingren själv kom senare att uttrycka sig på följande programmatiska vis: ”Att upphäva teoretiseringen och återföra den kristna tron till de mänskliga situationer där den hör hemma, det är kanske den viktigaste arbetsuppgiften för nutida teologi.”²³

Men genom att konstituera kristendomen som ”möte” överskrider Gustaf Wingren också de dominerande alternativen i samtidsteologin, som hade en tydlig tendens att *antingen* ta sin utgångspunkt i det objektiva (texten, doktrinerna, traditionen) *eller* det subjektiva (människan, erfarenheten, tänkandet). Gustaf Wingrens konception av fenomenet kristendomen står i skarp kontrast till Anders Nygrens teologi, där tidlösa frågor får svar med hjälp av deskriptionen av historiskt material så att entydiga och lika tidlösa motiv friläggs. Men Gustaf Wingrens teologiska hermeneutik, med dess inriktning på mänskliga situationer i ”världen framför texten”, innebär varken godtycklighet i bestämningen (vilket är risken med inriktningen på den praktiska kunskapen) eller allmän teologisk vaghet (vilket är risken med inriktningen på den positiva bestämningen av relationen mellan mänskligt och kristet).

Det är alltså inte så att *först* har vi kristendom – och *sedan* ska den tolkas och kommuniceras. Kristen tro *är* tolkning och kommunikation från början till slut, därför att den är en praktik. Kristendomen finns inte *i* en samling texter, men inte heller i ett antal fromma medvetanden, utan framträder genom en tolkningsakt i ”världen framför texten”. Genom att sätta ”mötet” i centrum för förståelsen av den kristna tron, som Gustaf Wingren gör, framträder teologins praktiska dimension och kristendomens karaktär av *händelse*.

Hermeneutisk teologi: människoblivande

Den andra sidan av den *teologiska hermeneutik* som Gustaf Wingren utvecklar i *Predikan* utgörs av en *hermeneutisk teologi* genom vilken författaren kvalificerar sin kristendomstolkning. Det innehåll som aktualiseras i det ”möte” mellan Ordet och människan som raden av konstituerande tolkningspraktiker iscensätter är nämligen, hos Gustaf Wingren, en berättelse om Guds människoblivande – och samtidigt en berättelse om varje människas människoblivande. Men liksom inkarnationsteologin hos Gustaf Wingren inte är kopplad till julen, utan till passionshistorien och påskens utdragna drama, så konfigureras människoblivandet som en process på liv och död. I Wingrens teologi korreleras denna process med det ”vetekornsliv” som varje människa lever. Kristologi och teologisk antropologi smälter således samman inom ramen för dopets vetekornsmönster. I bokens dramatiska inledningskapitel skriver författaren:

I själva verkar har budskapet om Kristi död och uppståndelse sitt yttersta syfte däri, att vi, som höra det, dö och uppstå [...] när man i predikan nämner Kristi död och uppståndelse [...] just då nämner man ett skeende med *människan* [...] Man talar om *henne*, när man talar om *Kristus*. Det är icke så att man först talar om det objektiva, som skett, och sedan kommer över till människan, då man ställer frågan, hur det objektiva skall ”personligt tillägnas”. Utan i kerygmat om Kristi död och uppståndelse ingår redan människan: åhöraren var i texten, när prästen slog upp sin evangeliebok²⁴

Vi ser här att den hermeneutiska motviljan mot att separera subjekt och objekt går igen i en motsvarande teologisk ovilja mot att ställa subjektivt och objektivt mot varandra vad gäller Ordet och människan. I kontrast till den teologiska samtiden, vars dominerande ”postliberala” tendens var att teologin skulle koncentrera sig på att renodla det specifikt kristna, präglas Gustaf Wingrens teologi av övertygelsen att det överhuvudtaget inte går att förstå vad kristen tro är om man

²³ Gustaf Wingren, *Växling och kontinuitet. Teologiska kriterier*, s. 108.

²⁴ Gustaf Wingren, *Predikan. En principiell studie*, s. 10 och 24.

ställer mänskligt och kristet mot varandra. Om frälsning nämligen innebär *recapitulatio*, ett begrepp som Wingren hämtade från kyrkofadern Irenaeus och som handlar om återställelse och fullbordning av det mänskliga, då måste också teologin utveckla en förståelse av det mänskliga för att alls kunna fungera som teologi. Om teologin rent av ägnar sig åt att tala illa om människan, då går den vilse och kommer aldrig att kunna förstå frälsningens innebörd och den kristna tron.

I inledningen till den licentiatavhandling som Gustaf Wingren lade fram hösten 1939²⁵ placerar författaren sin undersökning i en samtidskontext som präglas av att den protestantiska teologin i sitt försök till nyorientering valt att ensidigt fokusera på ”det karaktäristiskt kristna”. Därmed har också den teologiska antropologin fått en undanskymd plats i samtidssteologin och endast i ringa grad uppmärksammas. I stället har hela det teologiska intresset riktats mot teman som frälsningen, tron och uppenbarelser. Vad gäller det historiska material som låg till grund för hans undersökningar gick Gustaf Wingren visserligen länge i sina lärares fotspår, men hans läsningar av detta material avviker från lunda-teologins huvudfära genom en markerad uppvärdering av det mänskliga betydelse för den kristna tron, vilket bland annat kom till uttryck i det att han hämtade sina ämnen från arbets- och vardagslivet. I själva sin doktorsavhandling *Luthers lära om kallelsen* (1942) – som kom till genom att han försköt sitt forskningsintresse med nästan ett och ett halvt millennium jämfört med patristiken – placerade han den vardagliga mödan från barndomens garvareverkstad i Valdemarsvik i den teologiska forskningens finrum i Lund.

Efter att ha gjort denna omväg över reformationstidens teologi återvände han till patristiken och 1947 kom så till slut en studie där han också

i bokform kunde presentera sina teologiska undersökningar om Irenaeus. Författaren skriver även där redan från början tydligt in sin historiska undersökning i en samtidssteologisk kontext genom att i inledningen understryka att den anti-liberala dominansen i samtidssteologin givit upphov till en situation där det finns ett skriande behov av ”en lära om människan, en teologisk antropologi”.²⁶ Han deklarerar också tydligt att hans syfte är att göra upp med tendensen att framställa människan som en konkurrent till Gud, så att ”[p]ositiva utsagor om människan blir inskränkningar i Guds suveränitet, positiva utsagor om Guds allmakt blir inskränkningar i människans frihet”.²⁷ Det handlar i stället om att återerövra den antropologi som både kanon och credo, kyrkofäder och reformation, förutsatte men som Irenaeus tydligare tvingades artikulera på grund av att han mötte krafter som direkt ville negera skapelsetanken. Som alternativ till både liberalteologins människoförgudning och det människoförakt som låg nära till hands för såväl dialektisk teologi som lundensisk motivforskning, vilka i den gustafwingrenska kritiken mera förefaller som två sidor av samma mynt, menar sig Gustaf Wingren hos Irenaeus ha identifierat ett grundmönster som i stället binder samman Gud och människa utifrån modellen att Gud skapar och människan skapas, tolkat som ”samma realitet sedd från två olika utgångspunkter.”²⁸

I stället för det dominerande sättet att ställa gudomligt och mänskligt mot varandra, tycker sig Gustaf Wingren hos Irenaeus, helt i linje med bokens titel, ha frilagt en möjlighet till en positiv bestämning av relationen mellan Kristus och människan, inkarnationen och antropologin. På en nivå kan det här tyckas som om Wingren följer Nygren i spåren i det att han genomgående understryker att det är Gud, och endast han, som skapar, medan människan skapas. Men i Gustaf Wingrens läsning av Irenaeus begränsas inte detta skapande till en speciell punkt i tid eller rum och det är inget som exklusivt förknippas med Kristus och kyrkan. Gud antas vara verksam, fastän på ett dolt vis, i allt liv:

²⁵ Denna var från början planerad att bli en bok, vars innehåll men också formgivning författaren i detalj omsorgsfullt hade planerat, men som till följd av krigsutbrottet 1939 blev det till slut endast en häftat stencilutgåva, *Ireneus och Marcion: studier över skapelsetanken* (Gustaf Wingrens personarkiv vid Universitetsbiblioteket i Lund), vars innehåll i stället kom att spridas genom två artiklar i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, nr 16 (1940): ”Frälsningens Gud såsom skapare och domare” (s. 322-339) och ”Skapelsen, lagen och inkarnationen enligt Irenaeus” (s. 133-155).

²⁶ Gustaf Wingren, *Människan och inkarnationen enligt Irenaeus*, s. 9.

²⁷ A.a., s. 10f.

²⁸ A.a., s. 30.

I och med att vi stå inför liv – i alla dess otaliga former – så stå vi inför ett helt och hållet gudomligt verk, där Gud med sina egna händer är i färd med att skapa.²⁹

Gustaf Wingrens kritik mot den berättelse om den rena kärleken genom vilken Anders Nygren hade definierat kristendomen vände sig först och främst mot *renodlingen* som metod, dennes försök att framställa den kristna tron genom att endast fokusera på det egenartade, det som skiljer kristen tro från alla andra. Mot detta hävdade Wingren, att det överhuvudtaget inte går att förstå vad kristen tro är om man inte bemödar sig om att också aktualisera det som *förenar* kristen tro med alla andra människor.

Redan i sin personliga anteckningsbok från forskarstudierna i Berlin 1938 noterar den tjugosjuårige Gustaf Wingren: ”Antropologin är fruktansvärt försummad i den moderna teologin.”³⁰ Allting i detta teologiska projekt pekar således mot hans intresse för människoblivandets problematik. Man skulle kunna säga att Gustaf Wingren skriver in sig i det tjugonde århundradets teologi som ett försök att försvara samsynen mellan mänskligt och kristet i en postliberal situation då de dominerande teologiska nyansatserna i stället var upptagna av att göra upp med liberalteologin genom att renodla den kristna tron och fokusera på uppenbarelser i Kristus. Men väl att märka: grunddragen i Gustaf Wingrens teologiska antropologi avviker radikalt från den antropocentrism som präglade liberalteologin och den existentialistiskt orienterade teologin – och undgår därmed också mycket av den kritik som teologer som Barth och Nygren riktat mot en teologi som gjort det mänskliga till sin utgångspunkt. Fokus för Gustaf Wingrens teologiska antropologi, som gör den till ett alternativ till den ”antiliberala frenesi” som han störcdes av i sin samtid, är nämligen inte ett centrerat subjekt, det rör sig om en initial decentering som i nästa led utgör förutsättningen för en centrerande rörelse.

I Gustaf Wingrens förståelse av människoblivandet – både Guds människoblivande i Kristus

och varje människas människoblivande – sammanfaller två sammankopplade rörelser: den ke-notiska och den eskatologiska. Begreppet *vetekornseskatologi*, som mig veterligen endast dyker upp på ett enda stället i hans produktion, tycks mig vara Gustaf Wingrens mest pregnanta sammanfattning av villkoren för detta människoblivande.³¹ Här möter en paradoxal livstydning som tar sin utgångspunkt i döden när den vill förstå människolivet. Att tolka liv är att tyda död, i enlighet med Gustaf Wingrens teologiska antropologi:

Liv är död, livet är ett sätt att dö på. Det finns ett gammalt ord om vetekornet som lever just när det dör, ett nytestamentligt ord med många bottnar, därtill ett ord som lantbrukaren ännu idag väl förstår. Ingenting i livet är riktigt meningsfullt om det inte innebär att jag i någon form tas i bruk. Tas jag i bruk slits jag ner. Döden på dödsdagen är bara ett specialfall av denna meningsfulla nedslitning.³²

Genom det andra ledet i vetekornseskatologin bygger Gustaf Wingren in en tidslig spänning i människoblivandet, en oöverstiglig eskatologisk spänning mellan reallt och ideallt, mellan ”redan nu” och ”ännu inte”. Denna eskatologiska dimension markeras av att Jesu död och uppståndelse är inplacerad i en frälsningshistorisk berättelse, men den aktualiserar också den yttersta aporin i varje människas liv: det gåtfulla att man måste *bli* den man *är*. Den eskatologiska dimension som är förborgad i varje identitetsdiskussion kopplas sålunda samman med den fundamentala tidslighet som präglar den mänskliga existensen.

Båda dessa moment i Gustaf Wingrens förståelse av människoblivandet står i skarp kontrast till liberalteologins och humanismens traditionella positioner. Frälsning som *recapitulatio* innebär återställelse av det mänskliga, men samtidigt är det viktigt att påminna om att denna recapitulerande rörelse har en paradoxal karaktär. I Gustaf Wingrens teologi om människoblivandet är det mänskliga aldrig något givet och realise-

²⁹ A.a., s. 36.

³⁰ Gustaf Wingren, ”Johanneumboken” (anteckningsbok där Gustaf Wingrens anteckningar börjar i Berlin 1938, finns förvarad i Gustaf Wingrens personarkiv vid Universitetsbiblioteket i Lund), s. 179.

³¹ Gustaf Wingren, *Credo. Den kristna tros- och livs-åskådningen*, s. 19.

³² Gustaf Wingren, ”Livets mening”, *Sydsvenska Dagbladet* 1976-04-27.

rat, utan något som återstår att realisera inom ramen för en eskatologisk spänning som begränsar varje totalisering. Inte heller handlar det om något som man själv förfogar över, utan om en gåva, något som varje människa måste ta emot utifrån. Det viktigaste i livet finns helt enkelt *utanför* oss själva. I en skrift som kom ut i samband med reformationsjubileet 1967 talar Gustaf Wingren om hur människan i relation till Gud och medmänniskan lever i ett slags ”dubbel utvärteshet” och understryker där att ingen relation är så personlig som denna.³³ Man skulle, med Emmanuel Lévinas ord, kunna tala om Gustaf Wingrens teologiska antropologi som ett uttryck för ”den andra människans humanism”, som just sätter den andre (med både stor och liten bokstav) i centrum för intresset.³⁴ Genom att decentreras upptäcker man gåvan, den givna kroppen, det skapelsegivna – att det viktigaste i livet alltid finns utanför oss själva. Det etiska kravet från den andre utgör också Gustaf Wingrens etiska imperativ. Ytterst sett handlade det för honom om att, som Kristus, vara *för andra*.

Kristushändelsen bildar även paradigm för hur kyrkan bör sätta människan i centrum – utan att förfalla till egocentrism och självupptagenhet. Kyrkan framställs som en gemenskap som inte konstituerar sig själv, utan som har sitt centrum utanför sig själv – och som därför bör ha sitt intresse riktat mot sådant som finns utanför henne själv. Kyrkan ska vara *för andra*, helt i linje med hur han tecknar bilden av Kristus, som är den sanna människan just genom att vara den som egentligen bara är *för andra*. Men Gustaf Wingren lyfter i sammanhanget också fram betydelsen av att starkare betona de mänskliga dragen hos Kristusgestalten: våndan och kampen under passionshistorien, förvirringen och förtvivlan inför vad som sker och drabbar honom i passionsdramat ända till gudsövergivenheten i samband med korsdöden. Därför vill dopet inte ge den döpte kyrklighet, utan sann mänsklighet. Kyrkans liv är ett liv *för andra* och regleras av den recapitulerande rörelsen som syftar till att återställa det mänskliga.

³³ Gustaf Wingren, ”Vad betyder Luther idag?” s. 21 i *Luther idag. Svenska kyrkans reformationsjubileum* (Lund: Håkan Ohlssons förlag 1967).

³⁴ Emmanuel Lévinas, *Humanisme de l'autre homme* (Paris: Fata Morgana 1972).

Återigen möter den dialektiska konstitutionen: öppenhet och egenart står inte mot varandra, i den meningen att kyrkan skulle kunna stärka sin egenart genom att minska på öppenheten. Inte heller handlar det om en balansakt där man söker få ”lagom” mycket av båda i form av en mer eller mindre bra kompromiss. I stället ligger kyrkans egenart i dess radikala öppenhet mot hela människolivet. Det är därför endast genom att på ett korrekt sätt radikaliserar öppenheten som man kan stärka egenarten. I den gustafwingrenska teologin hamnar således begreppet människoblivande i centrum för en kristendomstolkning som förstår frälsning i temer av *recapitulatio*, en veteornseskatologi som förenar det kenotiska och det eskatologiska i en dialektik utan slut. Det är uppenbart att denna konception av människoblivandet – där det kenotiska rent av förstärks av det eskatologiska – leder någon helt annanstans än liberalteologin och gör den till något mycket mer än bara en slags teologisk blåkopiering av humanismen.

Gustafwingrenmöjligheter

Så vad ska vi med Gustaf Wingren till? Finns det fortfarande något han kan lära oss? Frågan är högst relevant att ställa mot bakgrund av de djupgående samhällsförändringar vi upplevt i vår tid. Men på något märkligt sätt är Gustaf Wingrens texter fortfarande aktuella och jag tror att det främst sammanhänger med den ovanliga inre dynamik och energi som präglar hans tankevärld. Jag är övertygad om att vi går miste om viktiga resurser för teologiskt tänkande om vi låter hans tänkande ligga i träda. Men det är idag också angeläget att studera Gustaf Wingrens teologi mot bakgrund av att han haft ett så starkt inflytande på teologi och förkunnelse i Sverige under många decennier, men att hans tankar filterats på ett sätt så att de kommit att leva vidare i stark reduktionistisk form. Med tiden har det givit upphov till en lång rad förenklingar som varit så allvarliga att de måste betraktas som rena missförstånd. Som vi redan berört beror dessa oftast på svårigheten att göra rättvisa åt just dynamiken i hans dialektiska teologi. Resultatet av den entydighet som vunnits genom att man försökt sätta hans tänkande på en enkel

formel har blivit lika trivialt som felaktigt. Men Gustaf Wingren har fortfarande verkligen någøt att læra oss, inom en rad områden torde hans tänkande kunna læmna ett bidrag och berika den teologiska reflexionen i samtiden.

Ett första sådant område handlar om den svåra konsten att utveckla ett genuint *teologiskt tänkande*. Gustaf Wingrens teologiska projekt utmärker sig genom att det spänner över hela det teologiska fältet, det är osedvanligt sammanhållet och framträder som någøt så ovanligt (på våra breddgrader) som ”ett komplett teologiskt systembygge”.³⁵ Man skulle kunna säga att han verkligen tänker *systematiskt* teologiskt i ordets bästa mening. I skarp kontrast till bilden av hans teologi som en godtycklig fri inspiration, har Edgar Almén lyft fram hur Gustaf Wingren ”tolkar allt som tankesystem som är beroende av sina ansatser och som därför skall diskuteras utifrån sina ansatser”.³⁶ Den systematiska karaktären förstärks genom hans intresse för det dramatiska perspektivet, uppmärksamheten på detaljens betydelse och de små men avgörande förskjutningarna i resonemang. Gustaf Wingren kan påminna oss om att teologi inte handlar om att hopa en serie i och för sig välfunna men osammanhängande teologiska påståenden efter varandra och att det inte räcker att leverera intresselösa rent teoretiska undersökningar för att hålla teologin vid liv. Den systematiska teologin måste vara en aktiv tolk för att fungera som en levande samtids-teologi. Gustaf Wingren var en *homo theologicus*, för honom var teologi på liv och død, han drevs av lidelse, lustfylldhet och glädje när han arbetade i teologins verkstad. För att hantera den omfattande kunskapsbas som är nödvändig för allt teologiskt arbete måste man behålla en relation till människans sårbarhet och utsatthet, som blir synlig på ett särskilt sätt i livets gränssituationer. Men i en tid av dramatiska

organisatoriska förändringar inom universitet och högskola, då teologin tenderar att reduceras till en enskild disciplin (när den i själva verket förutsätter den mångfald av discipliner, som gör den till ett ”universitet i universitet”), kan denne outsider inom lundateologin också påminna oss om att den teologiska helhetssynen också har vissa institutionella förutsättningar.

Som ett andra område där Gustaf Wingrens teologi äger betydande aktualitet skulle jag vilja lyfta fram det substantiella innehållet i hans kristendomstolkning. Egenarten i detta teologiska projekt består nämligen i hur han artikulerade en *alternativ helhetssyn* på den kristna tron som satt *människoblivandet* i centrum i en *postliberal teologisk situation* då *renodlingen* av det specifikt kristna kommit att bli den dominerande teologiska metoden. Gustaf Wingren återkom ofta till det förhållandet att man tenderat att kasta ut barnet med badvattnet när man drog ett streck över varje form av liberalteologi, vilket dock inte innebar att hans egen position bara var ett försök att återuppta liberalteologin. Gustaf Wingren argumenterade inifrån den kristna teologin själv för behovet av ett språk för det mänskliga. Hans teologiska projekt skulle kunna beskrivas som ett försvar för det mänskliga i en postliberal och posthumanistisk situation, en situation som också är vår. Till grund för hans tänkande ligger en teologisk antropologi, som inte är en antropocentrism, men som samtidigt avviker från samtidens tendens att utveckla vad man snarast skulle kunna karaktärisera som en antropoklasm. Gustaf Wingrens teologiska arbete kretsade kring människoblivandet, Guds och vårt eget. Det mänskliga får en paradoxal kenotisk tydning, som kombineras med en eskatologisk spänning som ger den en karaktär av tillblivande och emergens. Resultatet är en sammansatt tankemodell som vi valt att sammanfatta i begreppet *vetekornseskatologi*. Dynamiken i denna teologiska antropologi måste förstås utifrån den radikalt kontextuella karaktären i hans teologi, för första gången på allvar manifesterad i den märkliga boken *Predikan* (1949), men som redan var närvarande i hans dynamiska tolkning av den lutherska kallelsetanken genom dess centrala be-

³⁵ Jfr den självbiografiska skriften *Mina fem universitet. Minnen*, där Gustaf Wingrens teologi presenteras som ”en egen, profilerad teologi, i Sverige læst tvärs över kyrko- och samfundsgränserna” och där följande påstående hävdas: ”Faktum är att Gustaf Wingren är den ende svensk som skapat ett komplett teologiskt systembygge, respekterat vida utanför landets gränser.” (baksidestexten)

³⁶ Edgar Almén, ”Gustaf Wingrens teologiska argument”, s. 15 i *Tro & Liv* 1996/4.

grepp *Stundelein* och *Billigkeit*.³⁷ Nödvändigheten av en ständig rekontextualisering av den kristna tron manifesterade han på ett särskilt sätt genom sjuttioalets rekontextualiseringsprocess, men han iscensatte den på sätt och vis också i sitt eget livsprojekt genom den personliga metamorfos som han själv genomgick från sjuttioalet och framåt.

Ett tredje område där vi idag skulle kunna inspireras av Gustaf Wingren handlar om betydelsen av att utvidga *källorna för det teologiska tänkandet*. Här skulle man åter kunna lyfta fram den suveräna överblick han hade, trots sina specifika begränsningar, genom att behärska såväl bibelteologi, patristik, reformatorisk teologi och samtidssteologi i det teologiska arbetet. Men han kom också att aktivt involvera utomteologiska resurser, som till exempel skönlitteratur. Den ömsesidiga relationen mellan Gustaf Wingren och Lars Ahlin är här på många sätt exemplarisk, genom det förhållandet att när den larsahlinska romankonsten blev en viktig inspirationskälla för Gustaf Wingrens teologiska tänkande så hade detta redan föregåtts av ett skede då Gustaf Wingrens böcker hade fungerat som viktiga inspirationskällor för den larsahlinska romankonsten. Den allt överskuggande ”utomteologiska” källan till hans tänkande var dock Greta Hofsten, som hade en helt avgörande betydelse för Gustaf Wingrens ”senare” teologiska projekt.

För det fjärde, skulle jag vilja lyfta fram ett område, som kanske förvånar någon och som kan låta lite paradoxalt, och det handlar om hur Gustaf Wingrens teologi skulle kunna fungera som en inspiration till tvärvetenskapligt samarbete. Vi har redan tangerat det faktum att Gustaf Wingren inte var någon teolog som odlade något omfattande tvärvetenskapligt samarbete, men samtidigt menar jag att det substantiella innehållet i hans teologi pekar mot både möjligheten och nödvändigheten av att teologin överskrider sig själv och rör sig in i andra fält. Hos Gustaf Wingren möter vi nämligen en teologi som lämpar sig alldeles ypperligt för den som är lagd att få till stånd en dialog mellan teologi och andra ämnesområden. Ja, denna teologi kan till och med ge både inspiration och stöd för den som

väljer att lämna teologin – för att på så vis fullfölja Gustaf Wingrens teologiska projekt.

Biografien som forskningsmetod

När jag i min bok *Gustaf Wingren. Människan och teologin* (2010) valde att använda biografins form var det ingen enkel väg jag anträdde, i stället väntade en lång och mödosam resa. Biografien som framställning av en persons människoblivande kräver en systematisk kontextualisering av tankar och idéer, vilket förutsätter att man gör ett omfattande researcharbete vars räckvidd sträcker sig långt utöver böcker och artiklar, men som också gjort att en delvis annan bild av Gustaf Wingrens teologi framträder.³⁸

³⁸ En stor del av forskningen om Gustaf Wingren följer i de hjulspår som han själv drog upp i de två framställningar där han med stark hand fastlade en berättelse om sin egen teologiska väg: *Öppenhet och egenart. Evangeliet i världen* (Lund: Liber 1979) och *Mina fem universitet. Minnen* (Stockholm: Proprius 1991). Detta kan i hög grad sägas vara fallet med de undersökningar där man gjort en samlad framställning av Gustaf Wingrens teologiska projekt, som Henry Vander Goot, *The Fundamentality of Creation in the Theology of Gustaf Wingren: Illustrated from the Controversy with Anders Nygren*; Audun Øjestad, *Studie i Gustaf Wingrens teologi med saerlig henblik på hans forståelse av evangeliet og socialetikken* (Bergen: Universitetet i Bergen 1975); Francis J. Reilly, *Law and Gospel in the Theology of Gustaf Wingren* (Washington D.C.: The Catholic University of America 1974) och Per Petré, *Skapelse och frihet: En bok om Gustaf Wingrens teologi* (Grimsås: Grathia 1995). Den monumentala (underkända) avhandlingen *Tigern som tolkar. Konfrontationer i Gustaf Wingrens teologi med särskild hänsyn till teologins uppgift inom universitet, samhälle och kyrka* (Lund: Lunds Universitet 2004) av Torfi Stefánsson är svår att överhuvudtaget tillägna sig. Mer intressanta är de framställningar där presentationen av Gustaf Wingrens teologi visserligen varit en del av en större undersökning, men där infallsvinklarna varit mer självständiga och originella genom att man sökt sig en egen väg genom materialet, vilket är fallet hos Göran Bexell, *Teologisk etik i Sverige sedan 1920-talet* (Stockholm: Skeab 1981); Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre. En studie i den svenska teologins Barth-reception* (Stockholm/Stehag: Symposion 1996); Dag Sandahl, *Folk och kyrka. Debatten kring Socialetiska delegationen och dess evan-*

³⁷ Gustaf Wingren, *Luthers lära om kallelsen* (Lund: Gleerup 1942).

Det är inte heller okontroversiellt att välja denna väg. Biografins rykte var länge solkat och dess kognitiva värde starkt ifrågasatt till följd av en dominerande tradition av vidlyftiga – och inte sällan förljugna – romantiska hjälteporträtt. Men till detta kommer det förhållandet att berättelsen länge betraktades som inkompatibel med vetenskaplig prosa, vilket förstärktes i en tid då vetenskapssamfundet föredrog entydiga, logiska framställningar och då i synnerhet historikerna ville göra upp med varje form av berättande.³⁹ Den framställning som ville göra anspråk på att kallas vetenskap förväntades vara ”ren” och entydig på ett sätt som stod i bjärt kontrast till biografins frodiga mångtydighet och kontextualitet, med alla dess kroppar, relationer, omständigheter och historiska determineringar. Den vetenskapliga uppgiften förknippades snarast med ambitionen att frigöra kunskapen från varje biografiskt, historiskt och socialt förhållande. Kort sagt, om vetenskap definierades som abstrakt generaliserbarhet och identifierades med entydig teoretisk perfektion, så var biografen alls ingen lämplig form, utan snarast namnet på ett problem att eliminera. Så längde den ortodoxa berättelsen om den rena, teoretiska vetenskapen var intakt kunde ett biografiskt perspektiv med rätta uppfattas

gelisationsmodell 1952-1972 (Stockholm: Verbum 1986); det avslutande kapitlet i min egen avhandling *Kommunikation på bristningsgränsen. En studie i Paul Ricoeurs projekt* (Stockholm/Stehag: Symposium 1994)) samt Mary Elizabeth Anderson, *Gustaf Wingren and the Swedish Lutheran Renaissance* (New York: Peter Land 2006). När allt kommer omkring skulle jag ändå vilja beteckna Jonny Karlsson, *Predikans samtal. En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet* (Skellefteå: Artos 2000), och Bo Håkansson, *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*, som de mest betydande forskningsinsatserna på området, då man i dessa båda doktorsavhandlingar möter självständiga grepp och nya infallsvinklar vad gäller både material och perspektiv.

³⁹ De anti-narrativistiska tendenserna inom historieämnet har dock gått helt olika vägar, allt från en tro på källkritik som allena saliggörande metod (i Weibulls anda) till en stratifiering av historien som fokuserar på *longue durées* (i Braudell och andra Annal-historikers anda). För en översikt, se till exempel Paul Ricoeur, *Temps et récit, I* och senare i *Minne, historia, glömska* (Göteborg: Daidalos 2000/2005).

som något som hotade att underminera vetenskapens historia om sig själv, förstådd som en hjältemodig rätlinjig process, en kunskapsackumulation präglad av ”ren” rationalitet.

Idag är emellertid biografen starkt på väg tillbaka. Biografierna översvämmar bokmarknaden, det biografiska berättandet har blivit något av en folkrörelse och biografins vetenskapliga värde håller på att rehabiliteras. Att man även inom vetenskapssamhället inser biografins omistliga värde som forskningsmetod hänger bland annat samman med den ökade intresset för mikrohistoria (*microstoria*) och att synliggöra vanliga människors erfarenheter. Men det handlar också om en ökad uppmärksamhet på vetenskapens samhälleliga och kontextuella villkor och en insikt om att även vetenskapens historia är inskriven i komplexa maktrelationer, vilket gör att dess utvecklingslogik framstår som något allt annat än en linjär och kumulativ framstegsprocess. Det förhållandet att vetenskaplig verksamhet aldrig utövas i ett lufttomt rum, utan alltid är sammanflätad med samhälleliga, ekonomiska, politiska och socialpsykologiska villkor, förhållanden som varje biografisk framställning måste beakta, har gjort att man också efterfrågat gestaltningar av vetenskapen som kan härbärgera och inbegripa dessa moment.

Biografins återkomst inom vetenskapen kan förstås mot bakgrund av den praktiska filosofins återkomst under den andra halvan av det tjugonde århundradet. Stephen Toulmin har beskrivit hur ett ensidigt teoretiskt vetenskapssparadigm efter tre hundra års dominans gav vika under efterkrigstiden till förmån för ett kunskapsbegrepp, som också inkluderade kunskapens praktiska dimensioner.⁴⁰ Detta vidgade kunskapsbegrepp ligger mera i linje med ett biografiskt perspektiv på vetenskap och teologi och det aktualiserar frågor om hur våra livsprojekt som människor påverkar vetenskapen, men också hur det vetenskapliga arbetet påverkar oss och bidrar till vårt människoblivande. Det är självklart att ett sådant angreppssätt strider mot en vetenskap som strä-

⁴⁰ Stephen Toulmin, *Kosmopolis. Hur det humanistiska arvet förfuskades* (Stockholm: Ordfront 1990/1995), se även min studie *Slaget om verkligheten. Filosofi, omvärldsanalys, tolkning* (Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposium 2002), s. 201-204.

var efter kontextfria teorier, men å andra sidan passar det synnerligen väl för vad Helga Nowotny, Peter Scott och Michael Gibbons omtalat som en *ny starkt kontextualiserad och socialt robust* vetenskap. När man tidigare ställde narrativitet och vetenskaplig epistemologi mot varandra i en absolut motsättning förbisåg man nämligen det självklara, nämligen att det alltid finns människor närvarande i all vår kunskap.⁴¹

Genom användningen av biografien som forskningsmetod i mitt arbete med boken *Gustaf Wingren. Människan och teologin* blev jag varse några av biografins teologiska förtjänster:

För det första, förutsätter biografien en *kontextrikedom* som står i skarp kontrast till det konventionella vetenskapliga idealet om kontextlösa texter. Faktum är att biografien som genre tvingar teologin att bli kontextuell i dubbel mening: dels blir det nödvändigt att teckna en fullödig bild av de villkor och möjligheter som fanns i den ursprungliga kontext i vilken man orienterat sig, dels måste den som skriver mobilisera de intellektuella resurser i den egna kontexten som gör det möjligt att i sin samtid även förstå det förflutna på nya och annorlunda vis. Biografien som forskningsmetod bygger således på att man upprätthåller denna dialektik mellan två kontextualiseringsprocesser, vilket gör att teologin erhåller en materialitet som synliggör förekomsten av levande kroppar, sammansatta drivkrafter, komplexa relationsvävar, maktrelationer, generationsväxlingar, dialogiska såväl som institutionella relationer, samhälleliga förutsättningar i form av ekonomiska, teknologiska och politiska strukturer. På så vis förskjuter biografien också det kognitiva intresset från ett ensidigt teoretiskt vetenskapsideal till en starkt kontextualiserad och socialt robust vetenskap.

För det andra, kan det biografiska perspektivet ge röst åt och synliggöra okonventionella *källor* för teologiskt tänkande som annars riskerar att bli osynliga. När det gäller Gustaf Wingren är detta betydelsefullt, eftersom en av de absolut viktigaste impulserna och inspirationskällorna till hans senare teologi kom från en person som varken hade någon akademisk position eller nå-

gon teologisk utbildning – Greta Hofsten. Det är ett häpnadsväckande faktum att hennes teologiska betydelse för Gustaf Wingrens teologi är så fullständigt osynliggjord i framställningarna av hans teologi. På sin höjd omnämns hon som en andra hustru, men aldrig som en avgörande källa för hans teologiska reflexioner och den som dessutom kom att ge impulsen till en fundamental transformation av hela hans intellektuella projekt. Att hon varit så negligerad i wingrenlitteraturen beror kanske på att hon hade denna roll som maka – eller helt enkelt på att hon var kvinna, icke-teolog och saknade egen akademisk position. Utan ett biografiskt perspektiv på teologin blir det svårt att ge röst åt Greta Hofsten och att ge ett erkännande åt den avgörande betydelse hon hade på Gustaf Wingrens ”senare” teologi.

Biografien som genre genererar, för det tredje, möjligheter till *identifikation* och den skapar en helt annan intensitet än en traditionell vetenskaplig prosa. Just i relation till teologin innebär detta ytterligare en fördel, då den biografiska framställningen även ger möjlighet att lyfta fram en existentiell dimension. Teologin som kunskapskultur förutsätter att det finns kopplingar till människor av kött och blod, ändligen varelser som handlar och lider i en värld där medvetna intentioner blandas med kausal orsaksmässighet och rena tillfälligheter. En teologisk kunskapsprocess har tydliga drag av bildningsprocess, där det alltid finns en kreativ dynamik mellan bildningens objektiva pol (det stoff som anses vara bildande) och dess subjektiva pol (den person som bildar sig själv), vilket konfigureras på ett närmast exemplariskt sätt genom biografien.

För det fjärde, härbärgerar biografien den *komplexitet* som gör att den kan göra rättvisa åt *dynamiska* processer och *förändring*. Rekontextualiseringens dynamik i det gustafwingrenska teologiprojektets ”vändning” mot samhället under sjuttioalet framträder först om man också ser teologi som biografi. Men berättelsens karaktär av *diskordant konkordans* gör också att biografien kan hålla samman den diskontinuerliga kontinuitet som är så utmärkande för livsprojekt, där ju förändringen är något konstitutivt och inte utgör ett hot mot identiteten. En teologisk biografi tycks mig därför passande för att lyfta fram de dramatiska förskjutningarna, den dialektiska tankestilen och den kraftfulla dynamik som ut-

⁴¹ Helga Nowotny, Peter Scott och Michael Gibbons *Re-Thinking Science. Knowledge and the Public in an Age of Uncertainty* (Polity Press 2001).

mårker Gustaf Wingrens teologi. Bokens undertitel – ”Måniskan och teologin” – mårkerar redan från början att denna framställning om Gustaf Wingrens teologi på samma gång vill ge en bild av människan Gustaf Wingren – och samtidigt lyfta fram det förhållandet att denna teologi på ett alldeles särskilt sätt kretsar just kring frågan om det mänskliga. Det finns en märklig affinitet mellan hur biografen fungerar som en praktisk undersökning av människoblivandet och den teologiska problematik om människoblivandet som står i fokus för Gustaf Wingrens teologi. Det handlar om en teologi med mänskligt ansikte.

För det femte, så har biografen den paradoxala funktionen att den inte bara underlättar förståelsen och tillgågnelsen av komplexa tankebanor och teorier, utan samtidigt också mårkerar en tydlig gråns för vårt vetande. Hur framgångsrik en biografi ån är så överskrider den aldrig helt klyftan mellan att *leva* livet och att *beråtta* en historia. Dårfor är det en utmaning för var och en som ågnar sig åt att skriva biografi att inte försöka förstå och förklara *för mycket*, att inte frestas att spekulera i vad människor i olika situationer tänkte och kände, utan hålla sig till att beskriva

det man faktiskt har belågg för – och låta det övriga ske i läsarens fantasi. Det var mot denna bakgrund jag också valde att avsluta min teologiska biografi med att återvända till frågan ”vem var egentligen Gustaf Wingren?” – utan att slutgiltigt försöka besvara den.⁴²

Detta leder oss vidare till det förhållandet att dynamiken och dialektiken i Gustaf Wingrens teologi också inbjuder oss att gå *bortom* hans egen självförståelse genom att tillåmpa den ”omadressering” som han själv använde på hans egna texter och att därmed också tänka annorlunda ån han själv gjorde – och att ibland rent av tänka *mot* denna teologi. Hans egen teologiska hermeneutik och hermeneutiska teologi kan således fungera som inspiration att överskrida Wingren med hjälp av Wingren genom att tänka både *med* och *mot* Gustaf Wingren. Hans texter har verkligen en kvalitet som gör att han kan sägas ha dragit den ”vinstlott” som Friedrich Nietzsche talar om att den författare har dragit ”når alla de pånyttfödda, stärkande, upphöjande och upplysande tankar och kånslor som var i honom, att de alltjämt lever i hans skrifter och att han själv bara är den gråa askan, medan elden räddats och förts vidare i alla riktningar.”⁴³

Summary

This article elaborates on the possible contributions and limitations of one of the major Swedish theologians in the 20th Century, Gustaf Wingren (1910-2000), focusing in particular on his understanding of salvation as a kenotic as well as eschatological process of *becoming human*. Due to his creative combination of theological hermeneutics and hermeneutical theology, first time manifested in the controversial book *Predikan / The Living Word* (1949/1960), this theological project unites continuity and disruption in an extraordinary productive way. This book also contains the theological resources for his metamorphosis in the 1970s, when he recontextualized all his theological thinking from an academic context into a kind of ”political” theology focusing on societal challenges. By using of a biographical method, a major source for this transformation – otherwise absent in the Wingren reception – was made visible: Greta Hofsten, a left wing public intellectual, whom he also married in 1976.

⁴² Bengt Kristensson Ugglå, *Gustaf Wingren. Måniskan och teologin*, s. 270-271. Se åven min artikel ”Måniskan är *inte* en berättelse! Om identitet och narrativitet”, s. 67-86 i *Biografiska betydelse. Normer och erfarenhet i levnadsberättelser* (Stockholm: Gidlund 2011), red. Lena Marander-Eklund och Ann-Catrin Östman.

⁴³ Friedrich Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches I*, paragraf 108: ”Das Buch fast zum Menschen geworden”, *KSA* 2, s. 171 / sv.övers. Carl-Henning Wijkmark i *Res Publica* 5-6 (1986), s. 32.