

# Den gudomliggjorda skapelsen

*En konstruktiv studie om gudomliggörelse och antropologi  
inom nutida luthersk teologi*

Tobias Blomberg

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVM76 Tros- och livsåskådningsvetenskap: Systematisk teologi –  
examensarbete för masterexamen 30 hp

Handledare: Jayne Svenungsson

Examinator: Ann Heberlein

Termin: Vårterminen 2015



## Abstract

The aim of this MA thesis is firstly to describe and investigate the theologico-anthropological aspect of the doctrine of deification within contemporary Lutheran theology. Secondly, the aim of the thesis is to propose a theological anthropology that considers the human need and ability to grow, mature and deepen in life and in relationship to oneself, one's neighbor and God. I argue that this perspective has been neglected and ignored within the Lutheran tradition since the starting-point for theological anthropology has been a forensic soteriology which describes the human being as totally depraved by sin and without any ability to thrive in a spiritual or moral sense. The main question of the thesis is: In what way could the doctrine of deification contribute to a theological anthropology that considers the human ability to grow, mature and deepen in relation to oneself, one's neighbor and God?

In my presentation, I focus upon three contemporary Lutheran theologians: Tuomo Mannermaa, Robert W. Jenson and Ted Peters, who in different ways have incorporated a doctrine of deification into their systematic theologies. Taking my cue in these authors, I identify four premises that define what place the doctrine of deification could have within contemporary Lutheran theology: 1) The doctrine of deification should mainly be understood as a theological meta-narrative. 2) The Trinity is the frame for the doctrine of deification. 3) The doctrine of deification has to take its starting-point in an eschatological promise. 4) The doctrine of deification relativizes the Lutheran understanding of the faithful as *simul iustus et peccator*.

My conclusion in this thesis is that the doctrine of deification broadens the Lutheran theological horizon without compromising its traditional teachings in any substantial matter. More precisely, it contributes to theological anthropology by offering a way to account for the human ability to grow, mature and deepen.

Abstract	1
Kapitel 1: Inledning	5
1.1 Introduktion	5
1.2 Syfte och problemformulering	6
1.3 Teori och metod	7
1.4 Material och avgränsning	9
1.5 Begrepp	10
1.6 Forskningsöversikt	10
1.6.1 Eva-Lotta Grantén	11
1.6.2 Gösta Hallonsten	11
1.6.3 Karin Johannesson	12
1.7 Disposition	13
Kapitel 2: Tuomo Mannermaa – ett ontologiskt perspektiv	15
2.1 Det finska paradigmet	15
2.2 Gudomliggörelse ur det finsk-lutherska perspektivet	16
2.3 Kristus och den troendes gemensamma identitet	18
2.4 Imago Dei et similitudo	19
2.5 Simul iustus et peccator	21
2.6 Kritiska invändningar mot Mannermaa	23
2.7 Sammanfattande diskussion	25
Kapitel 3: Robert W. Jenson – ett trinitariskt perspektiv	27
3.1 Treenigheten i historien	28
3.2 Från löfte till apokalyptisk profetism till eskatologiskt hopp	31
3.3 Människans natur	32
3.4 Domen, liturgin och gudomliggörelsen	35
3.5 Kritiska invändningar mot Jenson	39
3.6 Sammanfattande diskussion	40
Kapitel 4: Ted Peters – ett proleptiskt perspektiv	41
4.1 Det proleptiska projektet	41
4.2 Proleptisk teism och eskatologisk panenteism	43
4.3 Den nye Adam och en proleptisk mänsklighet	46
4.4 Gudomliggörelsen och rättfärdiggörelsen	47
4.5 Kritiska invändningar mot Peters	48
4.6 Sammanfattande diskussion	50

Kapitel 5: Gudomliggörelse och antropologi i nutida luthersk teologi – ett konstruktivt förslag	51
5.1 Teologi som berättelse	52
5.2 Treenighetens berättelse	54
5.3 Inkarnationen som berättelsernas nav	56
5.4 Samtidigt förklarad rättfärdig och blivande gudomliggjord	58
Kapitel 6: Avslutning	60
Litteraturförteckning	62

Där står båda, vår skam och ära, med vilka han oss begåvat. Skammen är stor, eftersom vi tills nu har varit djävulens barn, men äran är så mycket större, eftersom vi nu är Guds barn. Hur skulle vi kunna ha större anseende och stolthet i himmelen och på jorden, då vi kallas det högste Majestätets barn och allting har, vad han är och har? Och som S:t Petrus skönt förkunnar, att vi genom Kristus blivit delaktiga av gudomlig natur.<sup>1</sup>

Martin Luther

---

<sup>1</sup> Översättning av FK Karolina Ström. WA 17/II, s. 324.

# Kapitel 1: Inledning

## 1.1 Introduktion

Människan har det gemensamt med alla levande varelser att hon en gång blev till och en gång ska dö. Det som skiljer människan från alla andra levande varelser, åtminstone så vitt vi vet, är att hon kan förstå sig ett liv som inte begränsas av döden – ett evigt liv. Denna egenskap, att människan kan tänka sig en värld som inte ser ut som den vi faktiskt lever i, har gett upphov till en mängd fenomen såsom konst och etik, vetenskap och religion. Samtidigt som människan har den här förmågan att kunna föreställa sig en tillvaro utan våld, lidande och död är hon ofta smärtsamt medveten om att livet är fyllt av ondska, tvång och plågor. Det verkar som att spänningen mellan att å ena sidan kunna längta, hoppas och tro på det vackra, goda och sanna och å andra sidan att ha erfarenheter av lidande och död, är allmänmännisklig. I varje tid har människor hanterat och formulerat detta på olika sätt. Ibland har man tänkt sig att människans längtan efter det goda grundar sig i en ursprunglig godhet som sedan gått förlorad. Ibland har man tänkt sig att det handlar om en riktning mot en framtida fullkomning av tillvaron. Inom judisk, kristen och islamsk tradition finns båda dessa föreställningar och de har i olika tider betonats olika mycket. Människor har också i olika tider i olika hög grad velat betona antingen förmågan och friheten att längta, hoppas och tro eller erfarenheten och bundenheten av att alltid redan vara indragen i våldet, lidandet och döden. I Gamla testamentets första bok beskrivs människan som en kroppslig varelse tagen av jorden som får liv genom att Gud blåser in sin Ande i henne. Berättelsen fångar dubbelheten i det mänskliga livet att på en och samma gång vara kroppslig och andlig. Vad det betyder har man inom den teologiska antropologin gett många förslag på genom århundradena. Med livets ambivalens som utgångspunkt har man försökt svara på frågan om människans ursprung, mening och mål.

I den här uppsatsen kommer jag att arbeta med idén om att människans ursprung, mening och mål kan beskrivas utifrån vad kyrkofäderna och östkyrkan kallar *gudomliggörelse*. Tanken att människor skulle kunna bli, eller i någon mån redan är, delaktiga i den gudomliga naturen är för många en främmande idé. Bara själva ordet gudomliggörelse får många att tänka på en teologi som präglas av bortvändhet från världen och ett ensidigt introvert intresse för människans själ. I det teologiska klimatet idag, som i hög grad intresserar sig för hur teologin kan förhålla sig till samhället och religionens plats i den offentliga sfären, kan det tyckas som att gudomliggörelseläran går i motsatt riktning. Kan det finnas något här som är relevant idag? Jag menar att så är fallet och kommer i den här

uppsatsen att argumentera för att gudomliggörelsen är en konstruktiv och viktig aspekt av en teologi och människosyn som beaktar förmågan att mogna, växa och fördjupas i relation till sig själv, medmänniskan och Gud.

I den lutherska traditionen, vilken jag själv är en del av, är rättfärdiggörelseläran en på förhand given utgångspunkt för det teologiska arbetet. Att människan blir rättfärdiggjord av nåd genom tron allena är en idé som format den lutherska soteriologin och antropologin. Den lutherska synen på frälsningen uttrycks i bekännelseskrifterna som en forensisk försoningslära som går ut på att människans skuld betalas av Kristus när han straffades genom sin korsdöd.<sup>2</sup> Frälsningen och försoningen, som är i det närmaste synonyma med rättfärdiggörelsen i luthersk tradition, liknar mest en domstolsscen där Gud, domaren, utdömer straff. Denna forensiska försoningslära hör ihop med en teologisk antropologi som beskriver den troende som *simul iustus et peccator* – samtidigt rättfärdig och syndare. Rättfärdigheten, som en yttre förklaring, ett domslut, beskriver således endast människans upprättade relation till Gud medan hon till sin natur förblir en syndare. Tanken är att detta på bästa sätt skyddar mot varje ansats till en gärningslära som äventyrar Guds nåd som en helt fri gåva.

Givetvis är den lutherska traditionens syn på soteriologin och antropologin inte uttömd i dessa tankar, men de flesta skulle nog hålla med om att de utgör en grund för luthersk teologi. Men som jag redan antytt behöver varje tid och generation reflektera över vad teologins innehåll betyder och själv bidra till hur teologin kan svara på nya utmaningar och frågor.

## 1.2 Syfte och problemformulering

Uppsatsens syfte är dels att beskriva och analysera den teologisk-antropologiska aspekten av gudomliggörelseläran inom nutida luthersk teologi. Uppsatsen kommer att fokusera på tre lutherska teologer: Tuomo Mannermaa, Robert W. Jenson och Ted Peters. Dessa teologer har under de senaste decennierna på olika sätt tagit en positiv ståndpunkt i fråga om gudomliggörelsen. Uppsatsens syfte är även att konstruktivt diskutera och utveckla en teologisk antropologi som beaktar människans behov och förmåga att växa, mogna och fördjupas. Det är ett perspektiv som inom luthersk tradition har förbisetts, eftersom man har tagit sin utgångspunkt i en forensisk försoningslära som beskriver människan som i grunden fördärvad och oförmögen att utvecklas i någon själslig mening.<sup>3</sup> Det konstruktiva bidraget

---

<sup>2</sup> Confessio Augustana Art. IV.

<sup>3</sup> Hägglund (2003) s. 205–209.

syftar till ge förslag på hur gudomliggörelsen kan komplettera den teologiska antropologin inom luthersk tradition, så att människans behov och förmåga att växa, mogna och fördjupas beaktas.

Ur dessa syften gestaltar sig följande huvudfråga:

*På vilket sätt kan gudomliggörelseläran bidra till en teologisk antropologi som beaktar människans förmåga att växa, mogna och fördjupas i relation till sig själv, medmänniskan och Gud?*

För att svara på den frågan behöver flera delfrågor först besvaras:

*Vilken plats har gudomliggörelseläran i Tuomo Mannermaas, Robert W. Jensions och Ted Peters teologier?*

*Hur tolkar och utvecklar de gudomliggörelseläran?*

*Hur påverkar gudomliggörelseläran deras teologiska antropologi?*

### 1.3 Teori och metod

I den här uppsatsen kommer jag belysa vilken teologisk betydelse gudomliggörelseläran kan ha för antropologin inom en luthersk tradition. Antropologin inom kristen dogmatik har ofta handlat om att utlägga läran om *imago Dei* samt syndafallet. Den teologiska antropologin placeras därför ofta någonstans mellan eller i anknytning till läran om Gud och skapelsen. Samtidigt är det inte så lätt att avgränsa antropologin eftersom all teologi på något sätt förhåller sig till antropologin.<sup>4</sup> Detta ser jag som en av de viktigaste insikterna inom senare decenniernas kunskapsteori, nämligen att människan, vad hon än studerar eller praktiserar, redan är indragen och delaktig i en relation till det hon vill lära känna. Det här har uttryckts på en mängd olika sätt av fenomenologins och hermeneutikens företrädare, till exempel av Maurice Merleau-Ponty då han kärnfullt skriver: ”världen är inte vad jag tänker utan vad jag lever, jag är öppen mot världen, jag kommunicerar otvivelaktigt mot världen, men jag äger den inte, den är outtömlig”.<sup>5</sup>

Det här gäller förstås såväl för filosofin som för teologin. Men om teologin inte längre tar sin utgångspunkt i metafysiska antaganden om Gud eller en förmodern världsåskådning, utan i den situation eller livsvärld teologen befinner sig i, styr detta inte bara det metodologiska arbetssättet utan även *vad* teologen studerar. Med andra ord, när en filosof som Merleau-Ponty upphäver den skarpa distinktionen mellan subjekt och objekt kan teologins

---

<sup>4</sup> Jfr Rahner (1993) s. 24–25.

<sup>5</sup> Merleau-Ponty (2004) s. 55.



objekt inte längre vara den transcendent guden på ett oförmedlat sätt. Istället blir objektet snarast teologin själv i den specifika tradition eller livsvärld där den tänks, beds och prövas. Utifrån en sådan hermeneutiskt medvetenhet, så handlar metodologin framförallt om att jag, så tydligt som jag kan, klargör vilka förutsättningar som ligger till grund för mitt teologiska arbete.<sup>6</sup>

Ett teoretiskt grundantagande i denna uppsats är alltså att teologi alltid förutsätter en antropologi.<sup>7</sup> Det innebär att det inte finns någon av del teologin som inte på något sätt handlar om det mänskliga, om än i negativ bemärkelse. Metodologiskt kommer jag att göra nedslag i tre lutherska teologers verk för att genom en närläsning belysa hur deras teologi uttrycker föreställningar om vad en människa är inom ramen för det som kallas gudomliggörelse. Det som motiverar mitt urval av dessa teologer är att de är väletablerade och att det under senare decennier utmärkt sig genom att tydligt försvara gudomliggörelseläran inom en luthersk tradition. När jag belyser deras teologiska texter utgår jag inte från en på förhand given definition av gudomliggörelsen, utan analyserar de teologiska texterna utifrån uppsatsens delfrågor för att upptäcka gudomliggörelsens betydelse.

Mitt arbete är inte historiskt eller filosofiskt utan systematisk-teologiskt. Men när det behövs kommer jag att använda både historiska och filosofiska perspektiv för att bidra till den teologiska förståelsen. Utifrån detta kommer jag sedan att identifiera utvecklingar och begrepp som jag ska använda i en avslutande diskussion om hur en teologisk antropologi kan se som beaktar människans behov och förmåga att växa, mogna och fördjupas.

I den här uppsatsen kommer ett stort fokus att ligga på min tolkning av dogmer och läror. Ett viktigt klargörande rör därför från vilket håll jag tar mig in i den teologiskt tolkande processen. Min tolkning kommer att baseras på senare års teoridiskussioner inom systematisk teologi, där man försökt återerövra en fornkyrklig förståelse av teologi som inte enbart handlar om kunskap eller teori, utan också om ett skeende. Ola Sigurdson skriver till exempel i sin bok *Himmelska kroppar: inkarnation, blick och kroppslighet* att "[t]eologi var för kyrkofäderna vad filosofi var för de antika filosoferna, nämligen ett medel för att nå vishet, vilket innebar inte bara inhämtande av kunskap utan också ett existentiellt engagemang".<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> Jfr Sigurdson & Svenungsson (2006) s. 21.

<sup>7</sup> Detta är både ett teologiskt och ett hermeneutiskt grundantagande. Teologiskt i den bemärkelsen att det utgår från någon form av varats analogi (*analogia entis*) och hermeneutiskt i den bemärkelsen att människan alltid är indragen i det hon studerar.

<sup>8</sup> Sigurdson (2006) s. 45.

Målet för teologin kan alltså inte endast vara ökad kunskap och förståelse, utan även vad som skulle kunna kallas vishet.

En annan viktig förutsättning för mitt teologiska arbete är att jag dels genomför det på Centrum för teologi och religionsvetenskap vid Lunds universitet, men också att jag är en liturgisk person som praktiserar kristen tro i en församlingsgemenskap. Min förståelse av teologins uppgift är att den kritiskt, självkritiskt och konstruktivt ska arbeta med den kristna trons innehåll, men den akademiska teologin är inte en självskapande verksamhet, utan måste ta sin utgångspunkt i ”den mänskliga responsen på Guds tilltal i ord och handling inom den kristna kyrkan eller inom en kristen kultursfär”.<sup>9</sup> I en mening kan alltså den akademiska teologin ses som en del av den kristna trons självreflexion till skillnad från religionsvetenskapen som intar en mer distanserad position. Jag menar att den akademiska teologin trots det intar en sekundär roll till den kristna tron, vilket möjliggör dess kritiserande och självständiga funktion. Den akademiska teologin är alltså beroende av en föreliggande kyrklig teologi, men det betyder inte att den kan reduceras till eller likställas med denna. Den akademiska teologins uppgift bör istället ses som en tolkande och kritisk verksamhet som i dialog med annan vetenskap kan bidra med en konstruktiv teologi med bäring för den kyrkliga teologin. Det här blir särskilt viktigt för min avslutande diskussion om hur en vidareutveckling av potentialen i en luthersk förståelse av gudomliggörelsen kan bidra till en nytolkning av den teologiska antropologin.

#### 1.4 Material och avgränsning

Gudomliggörelseläran har under de senaste decennierna intresserat många teologer inom vitt skilda konfessioner och det har skrivits hyllmeter om ämnet. Det första som styr mitt urval av material är därför intresset för hur gudomliggörelsen har utvecklats inom den lutherska traditionen. Mitt val av Tuomo Mannermaa grundar sig i att han var en av de första lutherska teologer som började studera gudomliggörelsen på nytt. Hans position och utvecklade resonemang om gudomliggörelsen skrev han redan 1989 och publicerade på tyska under titeln *In ipsa fide Christus adest: Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie*. Jag kommer i den här uppsatsen använda mig av den engelska översättningen *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* som utgavs 2005.

---

<sup>9</sup> Sigurdson (2006) s. 36.

I framställningen av Robert W. Jenson utgår jag från hans stora verk *Systematic Theology* som publicerats i två band år 1997 respektive 1999. Jenson har skrivit om gudomliggörelsen i andra verk, men det är i hans dogmatik som hans egen position kommer fram tydligast och återges i sin helhet.

Det tredje verket som jag huvudsakligen studerar i den här uppsatsen är Ted Peters *God – The World's Future* som publicerades år 2000. I boken finns Peters mest utvecklade systematiska teologi.

Den första avgränsningen är således en konfessionell avgränsning. En annan avgränsning som styr mitt urval och min läsning är det antropologiska intresset. Det jag vill studera är hur gudomliggörelsen påverkar synen på människan i relation till sig själv, medmänniskan och Gud. Jag kommer därför lägga särskild vikt vid hur respektive teolog beskriver Gud, människan och deras relation.

En tredje avgränsning rör den teologiska antropologin. Traditionellt har den avhandlat innebörden av att vara skapad till Guds avbild samt syndafallet. I den här uppsatsen kommer jag särskilt intressera mig för det första, nämligen *imago Dei*. Syndafallet är en viktig aspekt av en teologisk antropologi, men det kommer inte vara utgångspunkten för den här uppsatsen.

## 1.5 Begrepp

I huvudfrågan i den här uppsatsen använder jag orden ”växt”, ”mognad” och ”fördjupning” som synonyma. En vanlig uppfattning är att det mänskliga livet är en mognadsprocess där individen kan växa genom att integrera flera olika förmågor som avser hela människan, till exempel: kroppen, känslolivet, det psykologiska och andliga, men även det sociala och moraliska. Genom att använda dessa vardagliga ord hoppas jag kunna bidra till en reflexion över hur begreppen används i kyrkliga sammanhang och i en kristen kultursfär. Ofta beskriver till exempel församlingar sin verksamhet som en plats att växa på och retreatgårdar erbjuder andlig fördjupning.

## 1.6 Forskningsöversikt

Jag har avgränsat forskningsöversikten till den svenska kontexten inom vilken jag skriver min uppsats.

### 1.6.1 Eva-Lotta Grantén

En teolog som på svenskt håll har kommenterat den finska Lutherskolan är Eva-Lotta Grantén, som i sin studie om arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik intar en ambivalent hållning till gudomliggörelsen. Hon skriver:

Den likhet Mannermaa finner mellan *theosis* i östlig tradition och Luthers språk i *Stora Galaterbrevskommentaren* ger öppningar mot en etisk hållning där nåden, förstådd som en gåva, tillåts få betydelse för människors gemensamma liv. [...] [D]e finska Lutherforskarnas insikter om ett mindre dikotomiskt drag hos Luther när det gäller nåden, sympatiserar jag med. [...] Däremot är jag tveksam till ett mer långtgående bejakande av helgelse i betydelse gudomliggörande.<sup>10</sup>

Exakt vad som gör att hon intar denna tveksamhet är inte helt tydligt men på ett ställe i sin bok skriver hon att om man accepterar att Guds nåd i någon bemärkelse skulle förvandla människan så att hon kan förverkliga det goda har man övergivit den lutherska tanken om att människan är *simul iustus et peccator*.<sup>11</sup> Det verkar som att Grantén menar att problemet med den finska lutherska skolan är att den i sin ekumeniska iver att appropriera gudomliggörelseläran sviker en luthersk teologisk antropologi. I sin forskning är Granténs utgångspunkt att undersöka den lutherska arvsyndsläran. I en sådan undersökning blir det naturligt att den teologiska antropologin formas inom ramen för syndafall och försoning. I den här uppsatsen är syftet att se hur den teologiska antropologin formas om utgångspunkten istället är gudomliggörelsen vars ram snarare är skapelse och nyskapelse.

### 1.6.2 Gösta Hallonsten

En annan svensk teolog som kommenterat debatten om gudomliggörelse är Gösta Hallonsten. I artikeln ”*Theosis* in Recent Research: A Renewal Interest and a Need for Clarity”, som finns publicerad i antologin *Partakers of the Divine Nature* (2007) ger han ett förslag på hur diskussionen kan förbättras om man reder ut vilka olika betydelser begreppet *theosis* kan ha. Hallonsten menar att det råder en otydlighet, inte minst inom den finska lutherska skolan, hur man använder och vad man åsyftar med gudomliggörelse. För att synliggöra detta skiljer Hallonsten mellan tema och lära (*doctrine*). Tematiken kring begreppet gudomliggörelse är utan tvekan närvarande hos Luther och de flesta teologer genom historien. Problemet menar

---

<sup>10</sup> Grantén (2013) s. 159.

<sup>11</sup> Grantén (2013) s. 148.

Hallonsten är att man inte kan gå från tematiken om gudomliggörelse, definierad av den finska Lutherskolan som delaktighet av gudomlig natur, till gudomliggörelseläran såsom den är utformad i östliga traditioner.<sup>12</sup> Gudomliggörelseläran i öst är inte en avgränsad lära, utan berör såväl skapelsen, kristologin, soteriologin, eskatologin och inte minst antropologin. Hallonsten menar vidare att det finns en tendens bland teologer i väst att inte tillräckligt beakta förhållandet mellan gudomliggörelseläran och antropologin, vilket är så tydligt förknippat med varandra hos kyrkofäderna och i östlig teologi.<sup>13</sup>

Hallonstens förslag är därför att skilja mellan tre olika fenomen som gudomliggörelsen syftar på. 1) Temat gudomliggörelse hör ofta ihop med att människan är kallad att bli Guds barn men även temat om det saliga bytet, *admirabile commercium*. 2) Gudomliggörelsen är förknippad med en specifik teologisk antropologi som skiljer mellan *imago Dei* och gudslikheten (*similitudo*) där det första syftar på det som konstituerar antropologin och det andra på människans mål att växa in i gemenskap med Gud. Denna antropologi implicerar även att nåden är närvarande och verkar i skapelsen från begynnelsen till *eschaton*. 3) Till sist kan gudomliggörelsen syfta på läran som omfattar hela frälsningshistorien med inkarnationen, frälsningen, helgelsen och eskatologin såsom den till exempel formuleras av flera teologer inom östortodox tradition.<sup>14</sup>

I den här uppsatsen kommer dessa klagöranden att beaktas. Det viktigaste bidraget Hallonsten ger, åtminstone för den här uppsatsen, är att betona relationen mellan gudomliggörelsen och den teologiska antropologin. Det visar även på den forskningsmässiga relevansen för den här uppsatsen att redogöra för och analysera den teologiska antropologin hos nutida lutherska teologer som ställer sig positiva till gudomliggörelsen. Exempelvis skulle Eva-Lotta Granténs ambivalenta hållning kunna tolkas just som att hon är positiv till gudomliggörelsen som tema men inte som lära, vilket än mer väcker frågan hur de lutheraner som i högre grad är positiva till gudomliggörelsen låter den påverka sin teologiska antropologi.

### 1.6.3 Karin Johannesson

Religionsfilosofen Karin Johannesson har skrivit boken *Helgelsens filosofi: Om andlig träning i luthersk tradition* (2014) inom samma forskningsprojekt som Eva-Lotta Grantén. Hennes

---

<sup>12</sup> Hallonsten (2007) s. 282.

<sup>13</sup> Hallonsten (2007) s. 285.

<sup>14</sup> Hallonsten (2007) s. 287.

syfte är att svara på frågan ”Hur kan andlig träning förstås som rekommendabel inom ramen för en tradition som på ett mycket grundläggande sätt vilar på antagandet att människan inte kan göra något alls i syfte att närma sig Gud?”.<sup>15</sup> På ett sätt ligger hennes undersökning mycket nära den här uppsatsens syfte: hon vill nämligen undersöka hur föreställningen om människans tillväxt kan förstås i en luthersk tradition. Till skillnad från ortodox och romersk-katolsk helgelseuppfattning som på olika sätt räknar med människans fria och aktiva deltagande i helgelsen så förnekar Luther tanken om människans viljefrihet på grund av att rättfärdiggörelsen helt och hållet är Guds verk. För Johannesson är helgelse, rättfärdiggörelse och bristande viljefrihet ett sammanhållet idékomplex kring vilket hennes undersökning kretsar.<sup>16</sup> Utifrån detta prövar hon sedan tre lutherska teologers helgelseuppfattning: Tuomo Mannermaas, Arvid Runestams och Rudolf Herrmanns. När jag undersöker Mannermaas gudomliggörelselära kommer jag därför att få anledning att återkomma till Johannessons kritik av honom.

En avgörande skillnad mellan Johannessons undersökning och den här uppsatsen är att Johannesson utgår ifrån en teologisk antropologi som hon menar att Luther företrädde. Framförallt är det tanken om att människan inte äger någon fri vilja som får utmärka Luthers antropologi. Den här uppsatsen utgår istället ifrån tre teologer, som står i en luthersk tradition och som på olika sätt använt sig av gudomliggörelseläran, för att undersöka hur man konstruktivt kan utveckla en teologisk antropologi som bejakar människans förmåga att växa, mogna och fördjupas. Jag och Johannesson har således två olika metodologiska utgångspunkter. Även om vi båda arbetar systematisk-teologiskt menar jag att hennes tyngdpunkt ligger på att rekonstruera Luthers helgelseuppfattning<sup>17</sup> medan min tyngdpunkt kommer att ligga på det konstruktiva bidraget till nutida luthersk teologi.

## 1.7 Disposition

I uppsatsens andra kapitel, ”Tuomo Mannermaa – ett ontologiskt perspektiv”, börjar jag med att beskriva varför gudomliggörelsen kom att diskuteras inom luthersk tradition under de senaste decennierna och hur den finska Lutherskolan, med Mannermaa i spetsen, argumenterar utifrån ett teologihistorisk perspektiv. För att få en inblick i diskussionen utgår jag från centrala motiv som ”Kristus verkliga närvaro”, ”*imago Dei*” samt ”*simul iustus et*

---

<sup>15</sup> Johannesson (2014) s. 9.

<sup>16</sup> Johannesson (2014) s. 13.

<sup>17</sup> Johannesson (2014) s. 18.

*peccator*” och deras historiska bakgrund. Min avsikt i detta kapitel är att visa på att det nya intresset för gudomliggörelseläran både är ett resultat av ekumeniska diskussioner men också av forskning om Lutherreceptionen. Det som framkommer är att hur man förstår Kristus närvaros ontologi blir avgörande för diskussionen.

I kapitel tre, ”Robert W. Jenson – ett trinitariskt perspektiv”, belyser jag Jensons narrativa teologi och hur ”berättelse” och ”löfte” är centrala begrepp för honom. Jag visar hur gudomliggörelsen är ett genomgående viktigt motiv i hans teologi och hur det inbegriper treenighetsläran, antropologin och eskatologin. Framförallt visar jag på hur Jensons stora och dramatiska perspektiv sätter rättfärdiggörelsen i ett nytt förhållande till gudomliggörelsen och evangeliets löfte.

I kapitel fyra, ”Ted Peters – ett proleptiskt perspektiv”, visar jag på hur eskatologin som utgångspunkt formar Peters teologi och antropologi. Genom att lägga tyngdpunkten på framtiden och fullkomningen istället för ursprunget beskriver Peters människan som en framtidsorienterad varelse som är kallad att föregripa den framtida Gudsriket. Här kommer jag att belysa hur gudomliggörelsen kan vara ett viktigt motiv, utan att det uttryckligen används som begrepp i någon större utsträckning.

Det femte kapitlet, ”Gudomliggörelse och antropologi i nutida luthersk teologi – ett konstruktivt förslag”, presenterar jag fyra områden eller premisser som knyter ihop de tre föregående kapitlen. Utifrån dessa premisser bidrar jag med ett eget konstruktivt förslag på vilken plats och funktion gudomliggörelseläran kan ha inom en nutida luthersk teologi för att vidga dess teologiska antropologi.

I det sista kapitlet, ”Avslutning”, gör jag en kort sammanfattning av uppsatsen och presenterar de slutsatser och svar som jag har kommit fram till i min studie.

## Kapitel 2: Tuomo Mannermaa – ett ontologiskt perspektiv

### 2.1 Det finska paradigmet

Tuomo Mannermaa (d. 2015) var professor i ekumenisk teologi vid Helsingfors universitet under 1900-talet sista decennier. Han stod i en lång tradition av Lutherforskning som pågått i Finland sedan 1900-talets början men hans och hans doktoranders forskning har kommit att utgöra en egen skola som kallas "Mannermaa-skolan" eller "den finska Lutherforskningen". Mannermaas arbete resulterade i ett nytt sätt att tolka och förstå vad Luther menade sker med den troende när denne rättfärdiggörs. Handlar det "bara" om ord, tro och en yttre deklaration, såsom det beskrivs i *Konkordieformeln* art. III, eller kan Luthers tal om realism även syfta på en inre och ontologisk verklighet?<sup>18</sup>

Mannermaa, och framförallt hans tidigare doktorand Risto Saarinen, menar att mycket av Lutherforskningen under 1900-talet har ignorerat eller feltolkat Luthers ontologi på grund av nykantianska antaganden. Enligt Saarinen går den nykantianska tankelinjen ut på att Luther gjorde upp med en aristotelisk substans-metafysik som dominerade under medeltiden och ersatte denna med en relationell ontologi. Därefter tolkar man Luthers användning av begreppen *forma*, *substantia* och *materia* så att det passar en mer existentiell världsbild. Detta brott, som man menar att Luther gjorde, gör att när Luther skriver om tron så syftar det på en andlig verklighet som kan uttryckas med etiska eller relationella begrepp.<sup>19</sup> Vad den finska Lutherskolan gör är att ifrågasätta om denna nykantianska antimetafysik och antiontologi gör rättvisa åt att idéhistoriskt förstå vad Luther avsåg när han till exempel talade om Kristus närvaro i tron. Givetvis håller Saarinen med om att Luther var kritisk mot den aristoteliska substans-metafysiken, men att tolka honom genom nykantianismen reducerar Luthers ontologi på ett sätt som inte är idéhistoriskt rättvisande. Istället försöker den finska skolan formulera en mellanväg som ger utrymme för Luthers personliga och dynamiska förståelse av Kristus verkliga närvaro i tron. Ibland har detta försök gått under benämningen real-ontisk.<sup>20</sup>

Den real-ontiska förståelsen av Kristus närvaro blir tydligare ur ett epistemologiskt perspektiv. Enligt nykantianismen kan subjektet aldrig lära känna ett objekts väsen utan endast dess effekter. Det är genom att stå i relation till objekten som det går att lära känna deras handlingar och vilja genom sinnena. Detta gäller även gudskunskapen. Gud förblir alltid

---

<sup>18</sup> Mannermaa (2005) s. xi.

<sup>19</sup> Juntunen (1998) s. 130.

<sup>20</sup> Juntunen (1998) se not 4. s. 130.



fördold till sitt väsen men uppenbarar sin vilja, som människan kan lära känna, genom Guds ord. Den klassiska epistemologin, som till exempel Thomas av Aquino var en förvaltare av, menar å andra sidan att subjektets kunskap är delaktig i objektets väsen som i någon mån påverkar subjektet och tar plats inom det. Kunskapen och det man har kunskap om är identiska (*idem est intellectus et intellectum*). Mannermaa menar att oavsett i vilken grad Luther var influerad av nominalismen så gav han uttryck för denna klassiska epistemologi under hela sin verksamma tid.<sup>21</sup> Tanken på att subjektet blir delaktig i det som det har kunskap om är en viktig del i Mannermaa-skolans idé om att Kristus verkliga närvaro i tron kan förstås i analogi med den ortodoxa gudomliggörelseläran.

Den här uppsatsens syfte är inte att analysera de filosofiska antaganden Mannermaa och hans efterföljare gör men den teoretiska vändning som de innebär är en viktig grund för det som kan kallas ett nytt finskt paradig inom Lutherforskningen.

## 2.2 Gudomliggörelse ur det finsk-lutherska perspektivet

När Mannermaa kom till de ekumeniska samtalen för att diskutera likheter mellan luthersk rättfärdiggörelselära och ortodox gudomliggörelselära var han fullt medveten om de svårigheter och den misstänksamhet som fanns från protestantiskt håll. Bland liberala teologer, främst företrädade av Adolf von Harnack och Albrecht Ritschl, hade gudomliggörelsen tidigare beskrivits som en del av den förvanskning evangeliets rena budskap hade genomgått under helleniseringen eftersom man tyckte att läran var obiblisk, gnostisk och alltför influerad av grekisk filosofi.<sup>22</sup> Denna teori har kritiserats av till exempel Jules Gross år 1938 i dennes studie av gudomliggörelseläran hos de grekiska fäderna.<sup>23</sup> Gross menade att gudomliggörelsen var de grekiska fädernas sätt att uttrycka en biblisk och kristologisk lära med de idéer och det språk som fanns tillgängligt vid den här tiden. Gross menar således att den liberalteologiska idén om att det först förelåg ett rent evangeliskt budskap som sedan blandades upp med hellenistiska idéer till stor del är en chimär. Den tidiga kristna kyrkan växte fram i en grekisk miljö där Platons filosofi redan fanns.<sup>24</sup> Man skulle således kunna beskriva det som att de grekiska fäderna visserligen utgick från grekisk filosofi

---

<sup>21</sup> Mannermaa (1998) s. 6.

<sup>22</sup> Mannermaa (1998) s. 26.

<sup>23</sup> Jules Gross studie *The Divination of the Christian According to the Greek Fathers* har kommit i en nyutgåva år 2006 i översättning av Paul A. Onica på A C Press förlag. Att denna nyutgåva har utkommit nu visar på det förnyade intresset för gudomliggörelsen.

<sup>24</sup> Russel (2004) s. 50–51.

men att de också, utifrån den gudomliga uppenbarelsen, utvecklade den. Jag menar att det inte är långsökt att se en metodologisk parallell mellan Gross idéhistoriska studie av de grekiska fäderna och Mannermaas strävan att tolka Luther utifrån en mer klassisk ontologi och epistemologi. Det blir en fråga om vilken hermeneutisk ingång man tar: kontinuitetens eller brottets.

Men Mannermaas ambition var inte endast ekumenisk utan han ville även bidra konstruktivt till luthersk systematisk teologi. För att göra detta går Mannermaa rakt på kärnan i den lutherska teologin: rättfärdiggörelsen. I traditionell luthersk teologi som den till exempel har formulerats i de lutherska bekännelseskriterierna åtskiljs rättfärdiggörelsen från läran om *inhabitatio Dei*, på så sätt att rättfärdiggörelsen genom tron blir liktydig med att den troende tillräknas syndernas förlåtelse för Kristus lydnads och förtjänsts skull. Distinktionen innebär att det är Kristus verk, hans lydnad och förtjänst, som ligger till grund för att den troende ska räknas och förklaras som rättfärdig medan Guds inneboende i den kristne är ett separat, men på rättfärdigheten följande, fenomen.<sup>25</sup> Rättfärdiggörelsen är alltså enligt denna förståelse något som sker utanför människan. Det beskriver hennes status som rättfärdig i förhållandet till Gud men den troendes natur förblir oförändrad. För Luther, menar Mannermaa, är dessa idéer främmande. Luthers förståelse av rättfärdiggörelsen är helt sammankopplad med hans kristologi och i den separerar han aldrig Kristus verk (*officium*) från Kristus person (*persona*). Det betyder att när människan rättfärdiggörs genom tron tar hon inte endast emot syndernas förlåtelse utan hela Kristus, därför kan Luther säga *in ipsa fide Christus adest* – i tron själv är Kristus närvarande.

För att tydliggöra hur Kristus person och verk förhåller sig till den troende blir en annan distinktion viktig, nämligen den mellan nåd (*favor*) och gåva (*donum*). Nåden syftar på att Gud förlåter människan hennes synder och tar bort Guds vrede medan gåvan syftar på Kristus närvaro. Både nåden och gåvan ges den troende i Kristus som förenar de båda. Denna tolkning av rättfärdiggörelsen som Mannermaa menar är Luthers egen förståelse är svår att förena med *Konkordieformeln*, men desto lättare att jämföra med gudomliggörelsen förstådd som att den troende blir delaktig i det gudomliga livet.<sup>26</sup> Detta är grunden för den analogi mellan rättfärdiggörelsen och gudomliggörelsen som Mannermaa menar föreligger.

---

<sup>25</sup> Konkordieformeln art. III.

<sup>26</sup> Mannermaa (2005) s. 3–5.

Mannermaa går så långt som att säga att gudomliggörelsen utgör en central grund för Luthers förståelse av rättfärdiggörelsen.<sup>27</sup>

### 2.3 Kristus och den troendes gemensamma identitet

Som jag beskrivit ovan menar Mannermaa att människan genom tron blir delaktig i det gudomliga livet eller ”av gudomlig natur” (2 Pet 1:4). För den här uppsatsen ligger det särskilda intresset i att förstå vad detta får för konsekvenser för den teologiska antropologin. När Mannermaa fördjupar sin förståelse av vad gudomliggörelsen kan innebära fokuserar han mest på Luthers *Stora Galaterbrevskommentaren*. I den är särskilt utläggningen av orden ”jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig” (Gal 2:20) viktig. Så vitt jag vet och har kunnat hitta har detta bibelställe inte varit centralt för någon av kyrkofäderna när de diskuterat gudomliggörelsen medan det har varit en mycket central text för kontemplativa och mystiska tänkare i väst. Det Luther vill utlägga i sin kommentar till Gal 2:20 är på vilket sätt den troende och Kristus relaterar till varandra, vilket Mannermaa menar är liktydigt med innebörden i att vara delaktig av gudomlig natur och därmed kärnan i gudomliggörelsen. När Paulus identifierar sitt eget liv med Kristus liv förklarar Luther det som att Kristus blir den troendes *forma*.<sup>28</sup>

Som jag skrev ovan är *forma* ett filosofiskt lånat begrepp. Om vi ska följa brottets hermeneutik och den nykantianska skolan behöver vi således tolka Luther i detta fall på ett existentiellt och relationellt sätt. En sådan tolkning skulle till exempel kunna vara att det Paulus försöker uttrycka, enligt Luther, är att Kristus har blivit en moralisk förebild för honom i så hög grad att han vill bli som honom på alla tänkbara sätt. Om vi istället följer Mannermaa och kontinuitetens hermeneutik ska vi tolka Luther på så sätt att när han använder begreppet *forma* har det samma betydelse som det hade för andra filosofer och teologer under senmedeltiden. En sådan tolkning, menar Mannermaa, visar på att Luther, återigen, tänker sig Kristus närvaro som en verklig ontologisk närvaro. Pauluscitatet skulle således innebära att Paulus tänkte sig att hans liv och handlingar faktiskt var Kristus handlingar eftersom han verkligen var förenad med Kristus i tron. Kristus verkliga närvaro och Kristus som den troendes *forma* ryms inom en viktig idé hos Luther som kallas *unio personalis*. Föreningen av Kristus och den troende kan inom *unio personalis* också beskrivas som ett verkligt utbyte av synd mot rättfärdighet, död mot liv etcetera. Utbytet kan förstås i analogi med *communicatio*

---

<sup>27</sup> Mannermaa (2005) s. 87.

<sup>28</sup> Mannermaa (2005) s. 39.

*idiomatum* men i detta fallet sker utbytet mellan den troendes person och Kristus person istället för mellan Kristus mänskliga och gudomliga natur.<sup>29</sup>

## 2.4 Imago Dei et similitudo

Vidare menar Mannermaa att Luthers förståelse av tron, som skänker människan Kristus form, är att den ger människan Guds likhet (*similitudo*). Kristus är Guds avbild (2 Kor 4:4; Kol 1:15; Heb 1:3) och när människan tar emot Kristus i tron blir hon även lik Gud och denna likhet är det samma som att människan blir en ”completely divine [person]”.<sup>30</sup> Denna lutherska form av gudomliggörelseläran som Mannermaa företräder avslöjar några viktiga saker om hans teologiska antropologi. Som Gösta Hallonsten uppmärksammat är synen på och förhållandet mellan *imago Dei* och *similitudo* viktiga aspekter av gudomliggörelseläran.<sup>31</sup> Bakgrunden till detta ligger i hur gudomliggörelseläran utvecklades inom den alexandrina traditionen. Därför behöver jag här göra en kort utläggning av den utvecklingen.

Den förste som verkligen uttryckte en gudomliggörelselära var Irenaeus. Han gjorde en distinktion mellan avbild och likhet. Att Adam var skapad till Guds avbild betydde att han på ett osynligt sätt manifesterade Sonen medan likheten kopplades till att Adam genom Anden var delaktig i det gudomliga livet och friheten. För Irenaeus är innebörden av vara att vara människa att alltid vara beroende av Guds nåd som kontinuerligt uppehåller livet. Fallet innebar således inte att människans gudsrelation bröts helt och hållet utan att hon förlorade gudsligheten på grund av att hon fortfarande var moraliskt omogen. Efter fallet var alltså det mänskliga livets betingelser annorlunda, vilket inte nödvändigtvis behöver förstås som enbart negativt, utan som att hon nu genom undervisning och träning kunde växa och mogna i moralisk likhet med Gud. Inkarnationens ontologiska förening mellan Gud och människan blev central för Irenaeus. Genom inkarnationen återupprättades nämligen det hos människan som gått förlorat i Adams fall.<sup>32</sup> Gudomliggörelsen hos Irenaeus är alltså tydligt kristologisk. Det blir ännu tydligare när Irenaeus lyfter fram att innebörden av att bli gudomliggjord är att eskatologin realiserar och internaliserar genom dopet i Kristus. Dopet gör den troende delaktig i Kristus rättfärdighet och odödlighet. Irenaeus utveckling av gudomliggörelseläran

---

<sup>29</sup> Mannermaa (2005) s. 40.

<sup>30</sup> Mannermaa (2005) s. 43–44.

<sup>31</sup> Hallonsten (2007) s. 287.

<sup>32</sup> Russell (2004) s. 107–108.

är alltså helt kopplad till inkarnationen som en del i frälsningshistorien genom att möjliggöra delaktigheten i det gudomliga livet som var den ursprungliga planen för Adam.<sup>33</sup>

Irenaeus gudomliggörelselära kom att utvecklas och förfinas av framförallt Athanasius och Kyrillos av Alexandria. För Kyrillos, som var den förste som kan sägas ha uttryckt en fullt utvecklad gudomliggörelselära, var avbilden och likheten synonyma begrepp, vilka syftade på människans förmåga att vara god, rättfärdig och helig. Denna förmåga gav människorna rätt att kallas gudar om än bara till namnet. Genom fallet förstördes denna ursprungliga förmåga eller kapacitet för att sedan återställas (*recapitulatio*) genom Kristus, den andre Adam. Att vara Guds avbild har således en moralisk dimension men den kan inte åstadkommas genom att på egen hand eller viljemässigt imitera Gud, utan ges som en fri gåva till den som är i Kristus. För Kyrillos är innebörden av att vara i Kristus att delta i Kyrkans sakramentala liv och framförallt i eukaristin. Mottagandet av Kristus kropp och den moraliska progressionen genom delaktigheten i Anden kommer att medverka till processen att bli allt mer lik Gud.<sup>34</sup>

Efter denna korta redogörelse av den tidiga utvecklingen av innebörden av avbild och likhet i förhållande till gudomliggörelsen kan några slutsatser dras av Mannermaas form av gudomliggörelsen. Å ena sidan är avbild och likhet viktiga begrepp för att förstå vad som sker i människan genom Kristus närvaro i tron, det är verkligen så att människan blir Guds barn, rättfärdig och helig i en ontologisk bemärkelse då dessa attribut kommuniceras till henne i Kristus. Detta är en gudomliggörelse och något som Mannermaa menar har förbisetts i mycket av Lutherforskningen. Å andra sidan kan man se ett avståndstagande från de grekiska fäderna. För Irenaeus och Kyrillos kopplades människans gudslighet till en idé om moralisk progression genom Andens delaktighet. För Mannermaa, och här märks hans lutherska arv, är gudomliggörelsen inte en utvecklingsprocess, utan en ögonblicklig förändring som helt hållet bestäms av tron. Han förnekar alltså idén om att människans strävande kärlek bit för bit skulle göra henne mer gudslig. Det är alltså inte, enligt Mannermaas Luthertolkning, människan som klättrar upp för en stege mot himlen, utan Gud som sänker sig till människan i tron så att himmelriket tar sin boning i hjärtat.<sup>35</sup> Dock räknar Mannermaa med någon form av process i den dagliga kampen mellan köttet och anden, vilket jag kommer till nedan.

---

<sup>33</sup> Russell (2004) s. 113.

<sup>34</sup> Russell (2004) s. 202–203.

<sup>35</sup> Mannermaa (2005) s. 45.

Mannermaas position kan alltså sammanfattas som att han vill argumentera för att Luther inte skiljer på rättfärdiggörelsen som syndernas förlåtelse och helgelsen som gudomliggörelse utan ser dessa som *en* akt som sker genom Kristus närvaro i tron. Men han vill inte att detta ska förstås som att rättfärdiggörelsen och gudomliggörelsen är en utveckling som bitvis blir mer och mer realiserad genom goda gärningar. Detta leder nödvändigtvis till frågan om hur Mannermaa ser på människans synd.

## 2.5 Simul iustus et peccator

Eftersom Mannermaa menar att Kristus verkliga närvaro i tron är en grundläggande struktur i Luthers tänkande frågar han sig i vilken utsträckning man ska förstå rättfärdiggörelsen som en inre förändring i den troende eller som en yttre förklaring (*imputatio*).<sup>36</sup> Den frågan rör vid det mest centrala för den här uppsatsen eftersom den söker efter vilka förutsättningar och konsekvenser tanken om gudomliggörelse får för den teologiska antropologin och människans förmåga att växa, mogna och fördjupas. Inom traditionell Lutherforskning har *simul iustus et peccator* på ett sömlöst sätt passat ihop med en renodlad forensisk rättfärdiggörelselära. I sin relation till Gud är den troende helt rättfärdig för Kristus skull men i sig själv förblir den troende helt och fullt en syndare. Detta kallas *totus-totus*-perspektivet och Mannermaa anser att detta har betonats på bekostnad av *partim-partim*-perspektivet som han menar är viktigt för att förstå Luthers fulla förståelse av människans rättfärdiggörelse och hennes dagliga kamp.<sup>37</sup> Dessa två perspektiv kommer jag nu att redogöra för och visa på hur de förhåller sig till varandra enligt Mannermaa.

För det första framhåller Mannermaa att för Luther finns det två typer eller nivåer av rättfärdighet. Den ena är en reell eller inre rättfärdighet som hör ihop med hjärtats tro. Där tro finns är Kristus närvarande och således verklig rättfärdighet, liv och helighet. Men eftersom tron är svag och den gamle Adam fortfarande lever i köttet behövs det en yttre eller deklarerad rättfärdighet som förlåter människan hennes synder. Tron skänker alltså en första verklig rättfärdighet som behöver bli kompletterad i detta liv genom imputationen av Kristus rättfärdighet.<sup>38</sup> Denna skillnad mellan yttre och inre rättfärdighet, menar Mannermaa, kan återigen förstås som att Kristus verkliga närvaro i tron skänker både Guds nåd och Guds gåva. Nåden är Guds barmhärtighet som förlåter människan hennes synder utan att hon kan förtjäna

---

<sup>36</sup> Mannermaa (2005) s. 55.

<sup>37</sup> Mannermaa (2005) s. 58.

<sup>38</sup> Mannermaa (2005) s. 56.

det genom någon gärning medan gåvan är Kristus verkliga närvaro som gör henne delaktig av gudomlig natur och de gudomliga attributen.<sup>39</sup> Redan här blir det tydligt att Luther helt klart känner till och använder sig av den forensiska rättfärdiggörelseläran, men att han svårligen kan förstås endast utifrån en sådan idé.

Vidare framhåller Mannermaa att de två perspektiv Luther hade på rättfärdigheten beror på från vilket håll man ser på människan. Om man ser på hennes yttre relation till Kristus, även om han är inom en, är människan *totus* rättfärdig. Omvänt gäller att ser man på den yttre människan utan Kristus är hon *totus* syndig. *Totus-totus*-perspektivet avser alltså en objektiv aspekt av människan. När det gäller *partim-partim*-perspektivet avses istället människan såsom hon erfar sin plats i världen, det subjektiva och den dagliga kamp som tar plats inom henne. Att människan kan betraktas som delvis rättfärdig och delvis syndare hör ihop med att den troende delvis lever enligt köttet och delvis enligt Anden. Så länge människan är i detta liv fortsätter köttet, eller den gamle Adam, att ha inflytande över henne medan Kristus, som är närvarande i tron och Anden, successivt renar henne. Den bild som Luther använder för detta är att Kristus är som en surdeg som alltmer genomsyrar den gamle Adam, men det är en process som inte blir färdig förrän på uppståndelsens dag.<sup>40</sup>

När människan således, som *simul iustus et peccator*, ses utifrån *totus-totus*-perspektivet är ingen främre eller längre kommen än någon annan på vägen mot frälsningen utan alla är rättfärdiggjorda av nåd allena för Kristus skull. Men utifrån *partim-partim*-perspektivet, som handlar om den enskildes dagliga kamp mellan köttet och Anden, är Luther, enligt Mannermaa, tydlig med att individer kan ha kommit olika långt, i betydelsen att Kristus ande regerar i olika hög grad i individens liv. Fast, tillägger Mannermaa, även om Luther skriver om en sådan process och att den är en viktig aspekt av hans teologi så handlar det alltid om en början av den reella rättfärdigheten som tar plats i den troende. Ingen kristen kan bli syndfri i detta liv.<sup>41</sup> Till sist, och här verkar det som att Mannermaa vill skydda sig mot varje anklagelse att vara pelagian, säger han att ytterst är det sanna subjektet som gudomliggör människan Kristus Heliga Ande.<sup>42</sup>

---

<sup>39</sup> Mannermaa (2005) s. 57.

<sup>40</sup> Mannermaa (2005) s. 58-59.

<sup>41</sup> Mannermaa (2005) s. 66-67.

<sup>42</sup> Mannermaa (2005) s. 71.

## 2.6 Kritiska invändningar mot Mannermaa

Kritiken mot Mannermaa och det finska paradigmet har inte låtit vänta på sig. Den har varit såväl idéhistorisk och filosofisk som systematisk-teologisk. Karin Johannesson sammanfattar kritiken i fem punkter där särskilt den sista får utgöra hennes starkaste invändning. För det första (1) skriver Johannesson att Mannermaa-skolan drivs av idéhistoriska anspråk i minst lika hög grad som den nykantianska Lutherforskningen, vilken de själva kritiserar. Den kritiken grundar sig i att Mannermaas Luthertolkning gjordes i syfte att hitta beröringspunkter inom den ekumeniska dialog som fanns mellan den finska lutherska kyrkan och den Ryskortodoxa kyrkan. Detta menar hon är en ganska svag kritik eftersom Mannermaa faktiskt lyckas presentera en sammanhängande Luthertolkning som beläggs på ett trovärdigt sätt enligt vetenskaplig sed.<sup>43</sup>

En bättre kritik (2) menar Johannesson rör istället urvalet av de texter som Mannermaa-skolan använder sig av. Om man har som syfte att blottlägga grunddrag i Luthers teologi kan man ifrågasätta om inte Mannermaa låter Luthers tidiga skrifter och predikningar få lite väl mycket uppmärksamhet. Dessutom saknas det någon större studie av en sådan central skrift som *Om den trälbundna viljan*.<sup>44</sup>

Den tredje invändningen (3) är att Mannermaa skulle vara alltför bokstavlig i sin tolkning av vad Luther faktiskt menar med Kristus närvaro i tron. När Mannermaa-skolan vill argumentera för att Luther tänkte sig en verklig och ontologisk närvaro har man använt sig av begreppet ”real-ontisk”, men vad det verkligen betyder och i vilket filosofiskt sammanhang det ska förstås kräver mer tydlighet.

Den fjärde punkten (4) hör ihop med den kritik som bland annat Gösta Hallonsten har framfört, nämligen att Mannermaa-skolan verkar förutsätta att *theosis* är en tämligen systematiskt avgränsad och väldefinierad lära som går att hitta hos Luther genom att citera några väl valda texter. Om man definierar *theosis* som delaktighet i den gudomliga naturen går detta att finna hos nästan vilken teolog som helst, inte minst på grund av att Bibeln själv innehåller just dessa ord. I själva verket, menar kritikerna, utgör gudomliggörelseläran ett idékomplex som berör flera olika teologiska loci som inte går att separera.<sup>45</sup>

Till sist (5) uppehåller sig Johannesson vid Mannermaas kritik av den moderna Lutherforskningen och nykantianismen. Den position som Mannermaa tar, då han å ena sidan

---

<sup>43</sup> Johannesson (2014) s. 82.

<sup>44</sup> Johannesson (2014) s. 82-83.

<sup>45</sup> Johannesson (2014) s. 84.



håller med modern Lutherforskning om att Luther tog avstånd från en aristotelisk metafysik och å andra sidan menar att nykantianismen inte tar Luthers anspråk om Kristus reella och ontologiska närvaro i den troende på riktigt allvar, menar Johannesson är såväl obegriplig som falsk eftersom den tycks beskrivas mot bakgrund av just det nykantianska tankesätt som den vill ta avstånd ifrån. På ett annat sätt kan man uttrycka det som att när Mannermaa vill försvara sin ”real-ontiska” uppfattning grundar det sig i att han inte tycker att en nykantiansk relationell ontologi är ”tillräckligt” verklig. Då har han med andra ord redan gett sig in i det nykantianska tankesystemet som skiljer mellan tinget-i-sig och tinget-för-oss. Johannesson menar att någon form av nykantianism är det enda möjliga och meningsfulla tanke-system vi kan hålla oss med idag för en systematisk teologi.<sup>46</sup>

Jag tog med denna korta redogörelse av Johannessons kritik av Mannermaa därför att jag i mångt och mycket håller med henne. Dock är jag inte övertygad av hennes invändning mot Mannermaas kritik av nykantianismen, inte för att jag tycker att Mannermaas förslag på alla vis är tillfredställande, utan därför att jag inte tycker att hon går tillräckligt långt. Johannessons kritik av Mannermaa kan ses i relation till de teologer och filosofer som är kritiska mot ”onto-teologin”, vilken de menar gör Gud till ett objekt för det mänskliga vetandet. Det gemensamma mellan Johannesson och dessa kritiker ligger i att de anklagar klassisk och metafysisk kristen teologi för att vilja förstå och förklara Gud på ett sätt som ligger bortom vad som anses vara möjligt. Mot detta har bland annat religionsfilosofen och teologen Sarah Coakley velat öppna upp för en mer omfattande och dynamisk teologisk metod som utan att bli totaliserande försöker ge rättvisa åt varje typ och nivå av teologiska uttryck och förståelser.<sup>47</sup> Ett bärande element i Coakleys kontemplativa *théologie totale* är att ständigt låta sig destabiliseras.

For the very act of contemplation – repeated, lived, embodied, suffered – is an act that, by grace, and over time, inculcates mental patterns of ’un-mastery’, welcomes the dark realm of the unconscious, opens up a radical attention to the ’other’, and instigates an acute awareness of the messy entanglement of sexual desires and desire of God.<sup>48</sup>

För Coakley handlar det om att låta religiösa praktiker som till exempel kontemplation och konst integreras i ens konstruktiva teologi för att möjliggöra att ständigt göra sig medveten

---

<sup>46</sup> Johannesson (2014) s. 85-88.

<sup>47</sup> Coakley (2013) s. 48.

<sup>48</sup> Coakley (2013) s. 43.

om vilka avgudar man håller sig med. Det är således en form av apofatisk metod som både varnar för ontoteologiska fantasier och går utöver metafysikkritisk nykantianism.

Utifrån en sådan metodologisk kritik menar jag att man möjliggör en läsning av Mannermaa som undviker att ta hans form av gudomliggörelse som ett fall ner i en ontoteologisk verklighetsuppfattning och dogmatisering och istället ser det som en destabilisering av en konventionell Luthertolkning och därmed ger utrymme för att tala om en teologisk antropologi där hela människan, både den yttre och inre, kan fördjupas, växa och mogna i relation till sig själv, sin medmänniska och Gud.

## 2.7 Sammanfattande diskussion

Det finska paradigmet har bidragit med ett perspektiv på luthersk rättfärdiggörelse och gudomliggörelse som verkligen utmanar den moderna Lutherforskningen. Med Mannermaa i spetsen har de visat på hur rättfärdiggörelsen inte bör förstås som endast en forensisk yttre deklARATION, utan även som en ontologisk verklighet i människans hjärtan. Den katolske teologen Karl Rahner har sagt att i framtiden kommer den kristna antingen vara en mystiker eller inte vara kristen alls.<sup>49</sup> Vad han menade var att om kristen tro ska vara meningsfull för människor i framtiden måste den beakta människans andliga erfarenheter. En slutsats jag drar av Mannermaas Lutherforskning och gudomliggörelselära är att han bidrar med en teologi och antropologi som gör det möjligt att tala om människans inre andliga erfarenheter på ett sätt som en traditionell forensisk rättfärdiggörelselära förhindrar.

Mannermaas gudomliggörelselära kom till i ekumenisk dialog med den ortodoxa kyrkan, men resultatet skulle också kunna bidra till den luthersk-katolska dialogen. I de samtal som förts mellan Vatikanen och Lutherska världsförbundet angående rättfärdiggörelsen, och som sammanfattats i *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*, har man kommit en bit på väg och är överens om att skillnaderna som finns i hög grad handlar om olika betoning. I dokumentet beskrivs den lutherska förståelsen av rättfärdiggörelsen som forensisk och saknar helt aspekten av Kristus verkliga närvaro i den troende. Mannermaas forskning skulle här kunna föra dialogen vidare och lätta på trycket i de konfessionella positioner som finns i förhållande till teologin om vad tro innebär och hur tro och kärlek förhåller sig till varandra.

---

<sup>49</sup> Rahner (1981) s. 149.

Till sist har Mannermaas gudomliggörelselära även en etisk aspekt. Om den troende i Kristus blir delaktig av gudomlig natur och de gudomliga attributen kommuniceras till henne blir Kyrkans folk "Kristus-ambassadörer" i världen. Ett ensidigt betonande av *totus-totus*-perspektivet av människan som *simul iustus et peccator* kan visserligen teologiskt förklara synden som dagligen gör sig påmind, men gudomliggörelseläran kan konstruktivt bidra till att tala om möjligheten att göra det goda. Rättfärdiggörelse genom tron allena må vara det sista ordet, men det är en nåd som inte är billig, för att tala med Dietrich Bonhoeffers ord. I väntan på Herrens dag får Kyrkan, Kristus verkligt närvarande kropp i världen, fortsätta att i tro och kärlek ge sig själv för världens liv.

### **Kapitel 3: Robert W. Jenson – ett trinitariskt perspektiv**

En av de teologer som tagit intryck av Mannermaa är den amerikanske teologen Robert W. Jenson. Han föddes 1930 i en luthersk prästfamilj i Wisconsin. 1951 fick han sin teologiska utbildning i Iowa, vilken framförallt bestod av traditionell bekännelsetrogen luthersk teologi. I slutet av 50-talet flyttade Jenson till Tyskland för att fortsätta sina teologiska studier och ta sin doktorsexamen. Efter att ha blivit övertalad av sin handledare, Peter Brunner, kom hans avhandling att handla om Karl Barths lära om predestinationen. Det var också under sin första tid i Tyskland som Jenson kom i kontakt med Wolfhart Pannenberg, Martin Heidegger, Hans-Georg Gadamer och sin sedermera nära kollega Carl Braaten. Efter några år i Heidelberg flyttade Jenson till Basel för att studera under direkt handledning av Karl Barth själv. Under 60-talet tillbringade Jenson även några år i Oxford, där han kom i kontakt med den anglikanska kyrkan vilket blev början på hans starka ekumeniska engagemang. 1968 flyttade Jenson tillbaka till USA för att arbeta som lärare vid ett lutherskt prästseminarium i Gettysburg. Här kom han att bli tillfrågad att delta i de luthersk-episkopala ekumeniska samtalen och senare, efter samarbete med George Lindbeck, i den luthersk-katolska dialogen. De sista tio åren innan sin pension 1998 arbetade Jenson vid St. Olaf College. Under den perioden grundade han tillsammans med Braaten den ekumeniska tidskriften *Pro Ecclesia* och ett center för evangelisk-katolsk teologi.<sup>50</sup>

Jensons historia avspeglas i hans teologiska profil: både djupt förankrad i tysk 1900-talsteologi och filosofi samt aktiv i en amerikansk kontext. Han är uppvuxen och prästvigd i ett lutherskt samfund, men med ett starkt engagemang för ekumeniken och ett särskilt intresse för katolskt tänkande. Hans arbete kan beskrivas som eklektiskt eller med hans egna ord ”an attempt to transcend confessional habits”.<sup>51</sup> Den viktigaste inspiratören för hans teologiska arbete är Karl Barth och det var Barth som lärde honom att teologi är att arbeta med treenighetsläran. Treenigheten är inte ett matematiskt eller logiskt problem som teologin ska lösa utan själva ramverket inom vilket teologin rör sig och arbetar.<sup>52</sup> Det är också tydligt att Jensons syn på treenigheten är influerad av teologer som Karl Rahner och Wolfhart Pannenberg, vilket jag kommer att diskutera nedan.

En tredje sak som utmärker Jensons teologiska arbete är att gudomliggörelsen löper som en röd tråd genom hela hans dogmatik. Om en rimlig kritik mot Mannermaa är att han i

---

<sup>50</sup> Vainio (2013) s. 509–510.

<sup>51</sup> Jenson (1997) s. x.

<sup>52</sup> Jenson (1997) s. 154.

sin reflexion över gudomliggörelsen isolerar den till ett särskilt teologiskt område, rättfärdiggörelsen, så har Jenson en mycket mer genomarbetad och mogen reflektion av gudomliggörelsen som integrerar många olika aspekter av Skaparens och skapelsens relation. Gudomliggörelsen är som en antifon som upprepas i inledningen på och avslutningen av nästan varje kapitel i hans dogmatik. I slutet av sitt verk beskriver han gudomliggörelseläran som ett genomgående försök att svara på frågan om vad evangeliets löfte är.

*What does the gospel promise? The whole of Christian theology can be understood as the attempt to answer this question. A systematic theology's proposal will therefore not emerge only in a final section thematically devoted to it. This work's offering became explicit within the first few chapters: the gospel promises inclusion in the triune community by virtue of union with Christ and just so in a perfected human community. That is, the gospel promises what this work has described in various connections and called deification, following the example of the fathers.<sup>53</sup>*

I resten av detta kapitel kommer jag att redogöra för och diskutera några olika områden i Jensons teologi som berör den här uppsatsens syfte – att förstå hur gudomliggörelsen kan bidra till en teologisk antropologi som beaktar människans möjlighet att växa, mogna och fördjupas i relation till sig själv, sin medmänniska och Gud.

### 3.1 Treenigheten i historien

Om gemenskap med Gud är människans mål är den första frågan som infinner sig: Vem är Gud? ”God is whoever raised Jesus from the dead, having before raised Israel from Egypt”, svarar Jenson.<sup>54</sup> När Jenson tar sig an den teologiska uppgiften är han tydlig med att objektet är den Gud som uppenbarat sig i historien. Utgångspunkten i hans arbete är inte en lång prolegomena om vilka filosofiska och teoretiska förutsättningar som krävs för att ge teologin legitimitet, utan menar istället att den kristna teologin är den pågående utläggningen av evangeliet. Således är det inte filosofins gud utan Kyrkans Gud om vilken den kristna teologin talar. Det utesluter inte att Gud är hela världens Gud eller att andra religioner inte har en del att bidra med till den kristna teologin. Tvärtom så innebär det bara att teologins uppgift är extremt ambitiös och alltid riskerar att bli övermodig. Den kristna teologin ska inte ses som

---

<sup>53</sup> Jenson (1999) s. 311.

<sup>54</sup> Jenson (1997) s. 63.

frånskild andra discipliner, utan bör istället ses som Kyrkans specifika tal om verkligheten.<sup>55</sup> Teologin är alltså en hermeneutisk verksamhet där tolkningsgemenskapen är ”Israels folk”<sup>56</sup> och den odelade Kyrkan. Jenson resonerar därför med såväl med Thomas, Luther och Palamas som med judiska teologer.

När Jenson identifierar Gud, skapelsens ursprung och mål, med Israels Gud som uppväckte Jesus från Nasaret från de döda är detta inte enbart ett återgivande av en biblisk berättelse, utan ett påstående rörande Guds identitet. Gud är den som uppenbarar sig i historien och denne Guds person konstitueras av en ”*dramatic coherence*”.<sup>57</sup> Jenson avfärdar här alltså den teologi som menar att de bibliska berättelserna endast återger kontingenta händelser som beskriver effekterna av Guds handlande i världen, medan Gud egentligen existerar bortom alla kontingenta händelser som en sorts tidlös och stabilt väsen. Teologiskt har man gjort en distinktion mellan den ekonomiska treenigheten och den immanenta treenigheten. Under 1900-talet har en del teologer ifrågasatt denna distinktion. Tydligast har Karl Rahner uttryckt det: ”The ’Economic’ Trinity is the ’Immanent’ Trinity and the ’Immanent’ Trinity is the ’Economic’ Trinity”.<sup>58</sup> Istället för att förstå kontingenta händelser som en brist eller ett hot mot Guds ontologi menar Jenson att just för att Gud identifierar sig med historiska händelser bör dessa istället betraktas som en ontologisk perfektion. När Gud uppenbarar sig i historien betyder det inte att Gud blir kontingent, utan uttrycker bara att Gud har valt att uppenbara sig på det sättet för att det är så Gud är. Givetvis, menar Jenson, skulle Gud ha kunnat göra på ett annat vis, men att spekulera på vilket sätt eller hur verkligheten i så fall skulle ha varit är bortom vad det mänskliga medvetandet kan förstå. Istället bör teologin omfamna att Guds historia är en historia med kontingenta händelser och att Guds identitet uppenbaras i mötet med skapade människor.<sup>59</sup> Jensons påstående är radikalt och går till och med längre än vad Rahner gjorde.<sup>60</sup> Därför vill jag redan nu framhålla att Jensons teologi utmanar en renodlad forensisk rättfärdiggörelselära och en ensidig förståelse av *simul iustus et peccator*.<sup>61</sup> Guds skapelse- och försoningsverk är inte endast en yttre deklaration respektive kausal effekt, utan bygger på ett historiskt och ontologiskt engagemang.

---

<sup>55</sup> Jenson (1997) s. 3.

<sup>56</sup> Med ”Israels folk” syftar Jenson på det folk som det berättas om i Bibeln.

<sup>57</sup> Jenson (1997) s. 64.

<sup>58</sup> Rahner (1997) s. 22.

<sup>59</sup> Jenson (1997) s. 65.

<sup>60</sup> Tavast (2010).

<sup>61</sup> Jfr ”2.5 Simul iustus et peccator”.

Jensons teologi beskriver en Gud som är djupt involverad och närvarande i människors liv. Om den finska skolan använder det filosofiskt svårbegripliga begreppet realontisk för att beskriva Guds närvaro så använder Jenson istället ett judiskt teologiskt begrepp för detta ändamål, nämligen *shekinah*. Shekinah används inom rabbinisk teologi för Guds närvaro i den tidliga och rumsliga världen. Det kan syfta på Guds helgande av en person, en plats eller ett folk. Det används ofta för Guds härlighet eller Guds närvaro i Jerusalems tempel. Shekinah ska inte förstås som en aspekt av det gudomliga väsendet eller som en egen person, utan är verkligen, enligt strikt judisk monoteism, Gud själv.<sup>62</sup> För Jenson utgör shekinah en möjlighet att tala om Gud som en person eller dramatisk karaktär som är engagerad och involverad i historien. Rabbinerna kunde till exempel säga att shekinah var med Israels folk när de fördes i exil och när de fick återvända till landet. Gud är sig själv genom att vara delaktig i Israels historia, vilket i den profetiska litteraturen beskrivs som en far-son-relation. Med utgångspunkt i dessa två bibliska strukturer, att Guds historia är delaktig i Israels historia och att relationen dem emellan är som en far-son-relation, gör Jenson en trinitarisk tolkning. I analogi med att Sonens gudomlighet ligger i hans relation till Fadern, utan att han skulle ha avlat honom sexuellt, så är Israels folk delaktiga av gudomlig natur. Vid det här laget går Jenson utöver vad som ryms inom judisk monoteism, men det står absolut i kontinuitet med Gamla testamentet och är historiskt koherent med Nya testamentets idé om Ordets inkarnation.<sup>63</sup> Vad Jenson är ute efter är att utlägga det gudomliga drama som utspelar sig i såväl Gamla som Nya testamentet. Om evangeliets löfte är att bli delaktig i den treenige Gudens liv måste det också ha varit Israels och hela skapelsens mål, och shekinah är ett sätt att visa på hur Gud hela tiden har velat göra Israel delaktig i sin gemenskap. Evangeliets löfte är inget som bryter mot Gamla testamentet, utan är snarare en dramatisk vändning som sätter Israels historia i ett nytt ljus. Jenson tänker sig att Guds och Israels historia utvecklas på ett sätt i Gamla testamentet så att gudomliggörelsen, delaktigheten i det gudomliga livet, blir Israels hopp.<sup>64</sup> Denna utveckling behöver beskrivas lite mer utförligt, vilket jag gör i följande avsnitt.

---

<sup>62</sup> Unterman (2007) s. 440.

<sup>63</sup> Jenson (1997) s. 75–78.

<sup>64</sup> Jenson (1997) s. 71.

### 3.2 Från löfte till apokalyptisk profetism till eskatologiskt hopp

I Jensons teologi är ”berättelse” och ”löfte” två viktiga begrepp för att förstå hur han håller ihop skapelse och frälsning. Som jag visat ovan menar Jenson att vi inte ska skilja skapelsens historia från Gud. Istället ska vi läsa Israels historia som en berättelse om Guds löften och om hoppet. Att Gud är ett evigt väsen, menar Jenson, är inte detsamma som att Gud är tidlös. Guds identitet konstitueras som ett drama med en början, ett nu och ett slut. En berättelse konstitueras inte av sina enskilda moment och skildringar utan av sitt slut. På samma sätt är Gud inte evig i betydelsen att Gud från början är allt Gud någonsin kommer att vara, utan Gud är evig för att Gud från början anteciperar och är delaktig i ett slut där Gud är allt Gud någonsin kommer att vara. Med andra ord, Gud är *eschaton*.<sup>65</sup>

Vi kan se detta när Israels folk skriver sin historia i Toran. I historierna om patriarkerna finns löftet om att de utspridda klanerna en dag ska bli en nation. Israel ser sig själv som skapat av Guds ords löfte. Ett annat exempel är hur Abraham lämnar allt för Guds löfte om att hans ättlingar ska bli ett stort folk, vilket sedan sätts på prov för att Abraham endast ska leva av tro på Guds löfte och därför räknas som rättfärdig. Jenson kopplar ihop tron och Guds rättfärdighet med att leva radikalt öppet för framtiden.<sup>66</sup> Idén att Gud är skapelsens ursprung, anteciperar framtiden och är närvarande som shekinah, är således för Jenson en viktig tredelning för att förstå hur historien och Gud som treenig hör ihop.

Vidare förstår Jenson det här sambandet som en struktur som framträder i profetlitteraturen och dess apokalyptiska visioner. Efter den babyloniska fångenskapen så uppträder profeter med ett budskap som vill påminna om Guds löften. Både Sinaiförbundet, som gav folket den moraliska och kultiska lagen, och Davidslöftet, som lovade en dynasti som skulle säkra rättfärdighet, rättvisa, kärlek och trohet, hade förlorat sin grund när templet förstördes. Profeterna stod alltså inför ett teologiskt val att antingen se sin Gud som förlorare eller att tolka löfterna om rättfärdighet, rättvisa och kärlek som eskatologiska löften.<sup>67</sup> Skillnaden mellan den historiska verklighet, som efterexilens profeter befann sig i, och löftenas realisering blev helt uppenbar när templet var borta och kungadynastin bruten. Den förskjutning som gjordes av löftenas realisering till eskatologin blir särskilt tydlig inom apokalyptiken. I Sakarjas och Daniels visioner avslöjas en ny tid som bringar *evig* rättfärdighet, rättvisa och kärlek, men som inte kan fullbordas nu utan endast föregripas

---

<sup>65</sup> Jenson (1997) s. 66–67.

<sup>66</sup> Jenson (1997) s. 68.

<sup>67</sup> Jenson (1997) s. 69.



genom hoppet. Israels hopp kan därför, menar Jenson, förstås som en framtid som transcenderar historiens nu och beskriver Gud själv. Innehållet i det eskatologiska hoppet är ett hopp om att bli delaktig i Gud som är rättfärdighet, rättvisa och kärlek, vilket de kristna menar fullbordas i Jesus Kristus och de grekiska fäderna kallade för gudomliggörelse.<sup>68</sup>

Jensons trinitariska och narrativa teologi är komplex och utmanar i en tid då berättelsernas död är ett postmodernt axiom, men han ger en hoppets berättelse som beskriver en Gud som är involverad och engagerad i historien och låter skapelsen få plats inom sitt eget väsen. Det eskatologiska hoppet beskriver också en Gud som inte kan reduceras till ett tidlöst väsen utan som är verkligt närvarande. Sånär långt har jag redogjort för Jensons *teologi*, men för att få en helhetsbild av hans gudomliggörelselära behöver vi även se närmare på hur han beskriver människan, hon som ska bli gudomliggjord.

### 3.3 Människans natur

Om den första frågan var ”vem är Gud” så är den andra frågan: Vilka var Adam och Eva? ”They were the first hominid group that in whatever form of religion or language used some expression that we might translate ‘God,’ as a vocative”, svarar Jenson.<sup>69</sup> Hans definition av människan tar återigen sin utgångspunkt i den bibliska berättelsen snarare än i filosofiska spekulationer. Traditionellt har människans unika position i skapelsen kopplats till att hon är Guds avbild, *imago Dei*. Teologer har sedan tänkt sig att människan liknar Gud såsom ett porträtt liknar den som det föreställer. Frågan har därför ofta kretsat kring vilken egenskap eller förmåga som människan har i likhet med Gud.<sup>70</sup> Ofta har det föreslagits att människan liknar Gud i det att båda är personer. Det har även föreslagits att det handlar om att människan är en rationell varelse vars intelligens och kunskap överträffar alla andra varelsers.<sup>71</sup> Jensons inställning till de traditionella tolkningarna om människans särställning i skapelsen är ambivalent. Han vill inte koppla det unika hos människan till en fråga om intelligens, eller någon annan naturlig förmåga för den delen, därför är det något som 1900-talet har lärt oss är det hur sådana idéer riskerar att leda till att människor kategoriseras och, i de vidrigaste fallen, mördas. Trots det vill han inte förneka att människan som Guds avbild har en unik position och han varnar för en antropologisk nihilism som i modern tid har använts för att rättfärdiga

---

<sup>68</sup> Jenson (1997) s. 70–71.

<sup>69</sup> Jenson (1999) s. 59.

<sup>70</sup> Se t.ex. Athanasius förslag i ”2.4 *Imago Dei et similitudo*”.

<sup>71</sup> Jenson (1999) s. 55.

användandet av människor i grymma experiment.<sup>72</sup> Jensions idé är att istället för att söka efter särskilda kvaliteter hos människan så är det just hennes relation till Gud som är det unika. Det är Guds tilltal till människan och hennes kallelse att svara Gud som är innebörden av att vara Guds avbild. ”[T]he odd creature of the sixth day can after all be classified: we are *the praying animal*.”<sup>73</sup> Det måste här förtydligas att bön för Jenson inte är något isolerat fenomen som sker i tempel eller framför ikoner, utan kan lika gärna vara att stoppa fingrarna i öronen eller att uttryckligen förneka Guds existens. Bön är alltså något ofrånkomligt allmänmänskligt. Frågan är snarare i vems namn vi ber?

En följd av Jensions definition av människan som bedjande varelse är att det sinne som konstituerar människan och som ger henne gudskunskap är hörseln snarare än synen som man tänkte sig under antiken.<sup>74</sup> Den tanken överensstämmer väl med den lutherska traditionen och jag kommer att återkomma till det i avsnittet om Jensions eskatologi. En annan följd av Jensions definition av människans som en bedjande varelse är att den biologiska frågan, i vilket evolutionärt stadie människan blev människa, huruvida biologin fortfarande talar om sådana stadier, blir en icke-fråga för teologin. Människan är den varelse som på något sätt uttrycker Gud i vokativ oavsett genetik eller mentala förmågor. Men för att kunna be behövs mer än öron och mun, det räcker inte ens att ha ett språk, för det vet vi att även andra djur har. Det för oss vidare till nästa fråga: Vad innebär det att vara människa?

Jenson menar att själva frågan ”Vad innebär det att vara människa?” rymmer vad 1900-talets filosofiska och teologiska antropologier har kallat ”self-transcendence”. Eftersom frågan är riktad mot den som ställer frågan, alltså att både dess subjekt och objekt är ”jag”, visar det på att människor har förmågan att gå ut över sig själva. Frågan är i den bemärkelsen excentrisk. När en människa så att säga går ut ur sig själv för att se på sig själv som ett objekt så blir hon också ett objekt bland andra objekt. Om man accepterar denna antropologi blir människan en varelse som är ständigt öppen för framtiden när hon hela tiden upptäcker nya fenomen i sig själv och ute i universum. Horisonten mot vilken människan ser på sig själv växer i samma takt som hon ställer frågan om sig själv.<sup>75</sup>

En av 1900-talets stora teologiska debatter har skett i anknytningen till den antropologiska frågan och handlade om hur natur och nåd förhåller sig till varandra. Förenklat

---

<sup>72</sup> Jenson (1999) s. 57.

<sup>73</sup> Jenson (1999) s. 59. Min kursivering.

<sup>74</sup> Jenson (1999) s. 61–62.

<sup>75</sup> Jenson (1999) s. 64.

kan man säga att det fanns två positioner som stod emot varandra. Den ena menade att människan och hela skapelsen hade en så kallat ”ren natur” (*pura natura*) och nåden var en sorts andra natur som genom sakramenten tillfördes människan. Utifrån en sådan position finns allt som konstituerar människans natur *i* skapelsen, vilket innebär att människan, åtminstone i teorin, skulle kunna förklaras helt och hållet utifrån ett rent naturligt perspektiv. Denna position har kritiserats under 1900-talet för att vara både obiblisk och långt ifrån hur kyrkofäderna tänkte sig förhållandet mellan natur och nåd. En av de främsta teologerna för den andra positionen var den franska teologen Henri de Lubac (1896–1991), som även har inspirerat mycket av Jensions antropologi.<sup>76</sup>

De Lubacs argument mot den skolastiska positionen, som försvarar tanken om *pura natura*, är att det är ohållbart att hävda att en människa skulle kunna ha två mål, ett naturligt och ett gudomligt. För de Lubac är människans öde en ontologisk fråga och därmed inget som går att ändra på, inte ens på ett sakramentalt sätt. Risker som de Lubac ser är att kontinuiteten i en persons identitet står på spel. Varje natur bestäms av sitt mål. Så om ett mål skulle läggas till den mänskliga naturen är det då fortfarande samma natur? Naturligtvis inte. Därför måste nåden vara ett naturligt mål för människan även om hon inte kan uppnå sitt mål med sina naturliga förmågor.<sup>77</sup>

Hans argument är, såvitt jag förstår det, riktigt även om det går emot den aristoteliska idén om att ett naturligt begär efter ett mål implicerar en naturlig förmåga att nå det målet.<sup>78</sup> Men om hans argument är riktigt måste han även visa hur nåden kan förbli en fullständigt fri gåva som inte gör sig förtjänt genom god vilja eller meriterande gärningar, vilket hans teologi omöjliggjorde enligt hans kritiker. De Lubac är väl medveten om kritiken och därför upprepar han ständigt och jämt i sin bok *The Mystery of the Supernatural* (först publicerad på franska 1965): ”There is, let me repeat, no slightest element of the supernatural in it [den mänskliga naturen], nor the slightest power to raise itself up to it, nor the smallest principle for laying claim to it.”<sup>79</sup> Om man alltså skulle kritisera de Lubac för att naturalisera nåden och göra den till ett rent inomvärldsligt fenomen skulle han avvisa den anklagelsen med emfas. Tvärtom beskriver de Lubac sitt projekt som helt och hållet teologiskt från början till slut. De Lubac är varken intresserad av att ge en filosofisk grund för att hävda att man kan få kunskap om

---

<sup>76</sup> Jenson (1999) s. 64–65.

<sup>77</sup> de Lubac (1998) s. 62.

<sup>78</sup> Milbank (2005) s. 94.

<sup>79</sup> de Lubac (1998) s. 95.

begäret efter det gudomliga skådandet genom ett rent förnuft, inte heller är hans ärende att radikaliserar förståelsen av nåden i en jansenistisk anda, det han vill är istället att försvara den mystiska naturen av dogmen genom vilken vi kan lära oss om nådens erbjudande.<sup>80</sup>

De Lubacs slutliga poäng är att människan, som skapad varelse, och människans mål, att skåda Gud, inte tillhör två olika sfärer eller ordningar utan att naturen och nåden, trots sina skillnader, står i relation till varandra. Detta blir en viktig poäng för Jenson's narrativa teologi. Om de Lubac menade att människan har ett naturligt begär som är öppet för Gud så menar Jenson att det är Guds tilltal som både konstituerar människans natur och kallar henne till det saliga skådandet. Återigen är det tanken på att Gud och skapelsen måste förstås som ett koherent drama. Den mänskliga naturens öppenhet för nåden är en dramatisk öppenhet, där Guds första tilltal öppnar för en dialog och förbereder människan att höra nådens tilltal – ett drama som Jenson kallar gudomliggörelse. ”We are indeed prepared in our very nature for the deifying address of God, because we have a nature only in that we have already been caught up by the dialogue in which that concluding address [nåden] occurs.”<sup>81</sup>

### 3.4 Domen, liturgin och gudomliggörelsen

Efter att närmare ha beskrivit Jenson's narrativa teologi om Gud och människan är det dags för dramats upplösning – *eschaton*. Allt det som traditionellt ryms inom eskatologins olika *loci* såsom Kristus andra ankomst, de dödas uppståndelse, domen och löftet om en ny himmel och en ny jord kallar Jenson för ”The Great Transformation”. För Jenson, liksom för många teologer under 1900-talet, är eskatologin inte en epilög eller ett avsnitt skilt från till exempel läran om Gud eller skapelsen. Vid det här laget är det knappast förvånande att Jenson kopplar ihop historiens slut, eskatologin, med Guds trinitariska väsen. ”The triune God is too intimately involved with his creation for its final transformation to be founded in anything less than an event of his own life.”<sup>82</sup> Därför måste vi till sist, efter att ha svarat på vem Gud är och vem människan är, fråga oss vad domen innebär eller kommer att innebära för människans relation till Gud?

Länge har teologin i väst börjat med att svara på den frågan ur ett individuellt perspektiv. Inte minst har den lutherska traditionen satt individens frälsningsvisshet i centrum så att soteriologin mer eller mindre har reducerat den stora eskatologiska visionen till en

---

<sup>80</sup> de Lubac (1998) s. 208–209.

<sup>81</sup> Jenson (1999) s. 68.

<sup>82</sup> Jenson (1999) s. 338.

domstol som ska avgöra vem som får komma till himlen. Åtminstone menar jag, som jag flera gånger påpekat, att detta är risken med ett ensidigt betonande av den forensiska försoningstanken. Jensions sätt att angripa frågan börjar istället i det trinitariska livet. Vad innebär det att Kristus ska bli allt och i alla (Kol 3:11)? Finns det plats för människan att bli delaktig i en sådan förvandling?

Jenson börjar med att svara på frågan med att jämföra hur Kristus är närvarande i och genom Kyrkan idag och hur Kristus kommer vara omedelbart närvarande för och mellan Kyrkans folk efter den stora eskatologiska förvandlingen. I denna tid är Kristus närvarande i världen genom Kyrkan. Innan tidens slut så fortsätter det att finnas en skillnad inom Kristus kropp, Kristus är huvudet, folket dess lemmar. Men den nya tiden kommer att kännas igen på en fullkomlig gemenskap av Guds barn där var och en är en Kristus för varandra.<sup>83</sup> Jenson börjar alltså sin eskatologiska vision utifrån ett gemenskapsperspektiv, men hur förhåller sig Kristus kropp, Kyrkan, på uppståndelsens dag till treenigheten? Jensions teologiska drama hade här kunnat ha domstolen som scen, men istället tänker sig Jenson, i ovanligt poetiska ordalag, en himmelsk liturgi.

How are we to speak of human experience as the experience of those from whom the second identity of God does not distinguish himself? Let us say: there will be a burst of absolute love embracing all the events of created time, which can as such only be the event of God but which the redeemed will know as their own active eros. Let us say: there will be a universally encompassing liturgy, with the Father as the bishop enthroned in the apse and the apostles as the presbyters around him and the redeemed of all times as the congregation and the angel-driven creation as the organ and orchestra, and the tomb of martyrs as the altar, and the Lamb visibly on the altar, and the Spirit as the Lamb's power and perception, and the music and drama and sights and aromas and touches of the liturgy as themselves the Life who is worshipped. Let us say: there will be a political community whose intimacy is such that from the vantage of this world it could only be called delirium but which just so will be perfectly ordered because the delirium's dynamism will be the perichoresis of the triune life.<sup>84</sup>

För Jenson är frälsningen något mer än en deklarerad rättfärdighet av Gud till en individ. Men det är också något mer än att få komma till himlen eller dylik metaforik. Rättfärdigheten är enligt Jenson "the underived event of communal faithfulness in God".<sup>85</sup> Jensions syn på rättfärdigheten är inte exkluderande så att den omöjliggör en klassisk luthersk förståelse av

---

<sup>83</sup> Jenson (1999) s. 340.

<sup>84</sup> Jenson (1999) s. 340.

<sup>85</sup> Jenson (1999) s. 301.

rättfärdigheten som betonar en yttre förändring, inte heller en katolsk som i högre grad betonar den inre förvandlingen. Jenson vill istället, som jag beskriver inledningsvis, gå bortom de konfessionella fällorna och sätta in rättfärdiggörelsen i en större berättelse. Men det är inte tillräckligt att beskriva denna stora berättelse som en poetisk liturgi. Vad innebär det systematisk-teologiskt? Vad är egentligen gudomliggörelsen för något?

Det går att se två olika traditioner som representeras av väst och öst i tolkningen av vad gudomliggörelsen innebär. Västs tolkning representeras starkast av Thomas av Aquinos utläggning av det saliga skådandet (*visio Dei*) medan öst talar om *theosis*. Thomas skådande verkar förutsätta ett visst avstånd mellan människor och Gud medan *theosis* innebär att varje sådant avstånd upphör. De två tolkningarna har ofta stått i konflikt med varandra och setts som omöjliga att kombinera. Jenson lyfter fram att även den lutherska traditionen, representerad av Philip Melanchthon, talar om det eviga livet på ett liknande sätt, som en evig tillbedjan [*perpetua adoratio*]. För Jenson finns det tre kriterier som blir vägledande för honom i tolkningen av gudomliggörelsen. 1) Att människan blir Gud innebär inte att hon upphör vara en skapad varelse. 2) Athanasius axiom, att Gud blev människa för att människan ska kunna bli gudomlig, innebär inte att människan ersätter Gud, utan att hon blir vad han blev, en gudamänniska (*God-man*) som är så förenad med Gud att den tar emot allt vad Gud är och har. 3) Att Gud blev en av oss som gudamänniska innebär inte att helgonen blir ytterligare gudamänniskor, utan att de blir delaktiga i den enda gudamänniskan Kristus: det är ett kollektivt fenomen.<sup>86</sup>

Utifrån dessa kriterier frågar sig Jenson om *visio Dei* och *theosis* egentligen kan vara uttryck för ett gemensamt mål. Jenson finner stöd för idén hos Origenes. Origenes menade att de som är förenade med Gud kommer endast att kunna göra en sak, att känna Gud, vilket han grundar på 1 Joh 3:2 där det står: ”Vi vet dock att när han uppenbarar sig kommer vi att bli lika honom, ty då får vi se honom sådan han är.” Följdfrågan blir vad kommer man att se om man ser Gud? Här finns det problem som relaterar till Thomas respektive Gregorios Palamas olika idéer om Guds väsen. Enligt Thomas kommer de som är förenade med Gud att se Guds väsen. Palamas menar å andra sidan att Guds väsen (*ousia*) ytterst sett alltid är bortom varje relation och transcenderar allt hos Gud som någon eller något kan vara delaktig i. Istället är det Guds energier (*energia*) som helgonen blir delaktiga i och det är även dessa som de

---

<sup>86</sup> Jenson (1999) s. 341.

kommer att skåda.<sup>87</sup> Sådär långt håller Jenson med Thomas eftersom hans treenighetslära omöjliggör en distinktion mellan Guds väsen och Guds energier. Men det finns en annan viktig skillnad mellan Thomas och Palamas som handlar om gudskunskapen i denna tid och i det kommande Gudsriket. Vad gäller denna tid är Thomas och Palamas i stort sett överens om att vi kan veta att Gud existerar och att Gud skiljer sig från sin skapelse. Palamas apofatik och Thomas analoga språk behöver inte förstås i motsats till varandra i detta hänseende.<sup>88</sup> Men vad gäller gudskunskapen hos de fullbordade helgonen i det kommande Gudsriket uppstår en väsentlig skillnad. För Thomas så skådar helgonen Gud på samma sätt som Gud ser sig själv därför att Gud uppfyller deras medvetanden. De skådar således utan någon förmedling.<sup>89</sup> För Palamas finns det ingen principiell skillnad mellan helgonens gudskunskap i denna tid och den kommande tiden, detta eftersom att Guds väsen såväl nu som då är onåbart och ovetbart.<sup>90</sup> Återigen blir det Thomas som Jenson håller med, dock inte utan invändningar.

Som jag skrev ovan avviker Jenson från den traditionella idén om att människans gudskunskap är kopplad till att hon ser och menar istället att det är att hon hör. Men hur kan det vara så att man i denna tid lär känna Gud genom att i tro höra Guds ord men i den kommande tiden ska skåda Gud? Jenson's lösning på problemet är att hörandet och seendet i den kommande tiden på något sätt måste sammanfalla med varandra. Enligt Jenson är det nämligen specifikt Sonen som kommer fylla helgonens medvetande. Thomas nöjde sig med att helgonens medvetanden kommer formas till Guds likhet, men Jenson gör en poäng av att det är Sonen, som är Ordet, som helgonen formas efter. Anden för helgonen till Sonen, Sonen som helgar dem efter sin person och för dem till Fadern. Sonen, som är Ordet, kommer att vara så omedelbart närvarande i det kommande Gudsriket att det som höres kommer vara ett med det som ses.<sup>91</sup> Det hör förstås även ihop med Jenson's antropologi som främst ser människan som ett bedjande djur.

Gudomliggörelsen, den liturgiska visionen av domen, är hos Jenson först och främst ett poetiskt försök att beskriva det eviga livet. Jenson's teologi bygger på ett samtal som

---

<sup>87</sup> Jenson (1999) s. 342. Huruvida Palamas verkligen gör en så skarp åtskillnad mellan Guds väsen och energier som Jenson påstår är dock ifrågasatt och det finns forskare, till exempel Jürgen Kuhlmann, som vill tona ner den skarpa distinktionen och argumenterar för att skillnaden mellan Thomas och Palamas går att lösa. Jfr Finch (2007).

<sup>88</sup> Jenson (1997) s. 227–228.

<sup>89</sup> Jenson (1999) s. 344.

<sup>90</sup> Jenson (1999) s. 345.

<sup>91</sup> Jenson (1999) s. 345.

öppnar upp för framtiden där sista ordet om människan och Gud aldrig blir sagt, utan där själva sökandet är ett uttryck för det sant mänskliga.

### 3.5 Kritiska invändningar mot Jenson

Jensons dogmatik var ett av de sista konstruktiva bidragen till den systematiska teologin som publicerades under 1900-talet. Hans ambition var att komma bortom en del låsta konfessionella positioner till förmån för en teologi med den enade Kyrkan i sikte. En sådan ambition kan antingen resultera i ett arv som nästkommande generation av teologer kan relatera till och kritiskt arbeta vidare utifrån eller så blir det ytterligare en teologisk åsikt som ingen riktigt kan känna igen sig i. När man som Jenson skriver en konstruktiv teologi som bidrar med något nytt är det även så att mycket gammalt glöms bort. Därför menar jag att den minst intressanta kritiken man kan rikta mot honom är huruvida hans läsningar av Luther, Thomas, Palamas eller Barth är riktiga eller felaktiga. Det intressanta är snarare att fråga sig vad i Jensons teologi som är värt att minnas och vad som kan lämnas i glömska. Självklart är hans bidrag spekulativt och akademiskt intressant och har sitt värde, men eftersom hans ambition är större än så frågar jag mig om hans teologi även kan ha en praktisk eller kyrklig bäring?

Det som verkligen kan ses som något nytt hos Jenson, och som på något sätt anknyter till allt som jag ovan har redogjort för, är hans syn på hur tid och evighet relaterar till varandra. Traditionellt har teologin sett tid och evighet som oförenliga motsatser. Det eviga har tolkats som det tidlösa och oföränderliga vilket också har format en gudsbild som bär dessa attribut. Som jag beskrivit ovan är Jenson mycket kritisk mot en sådan metafysik och menar istället att Gud är evig betyder att Gud är oändlig, Gud är begynnelsen, nuet och framtiden. Det är inte så att Gud skapar en värld som sedan har en historia, utan Gud skapar historien som är en värld. Detta utesluter inte en metafysisk och abstrakt diskussion, men Jensons metafysik är av ett annat slag än den traditionella. Istället för att se metafysiken som något som går bortom historien och den ekonomiska treenigheten låter Jenson metafysiken normeras av den bibliska berättelsen eller dramat. För Jenson innebär det inte att Guds frihet skulle utmanas, vilket är en uppenbar kritik, eftersom Gud, i sitt trinitariska liv, är den enda som är sin egen framtid. Detta är också grunden för att det eviga livet måste förstås som att människan blir delaktig av gudomlig natur, för i sig själv har människan ingen framtid bortom döden.



Enligt Jenson rymmer alltså Guds ontologi både tid och föränderlighet. Den ontologin är något som bryter med den traditionella förståelsen av förhållandet mellan tid och evighet och även riskerar att upplösa distinktionen mellan Skapare och skapelse. För den här uppsatsen är det däremot något som jag kommer arbeta vidare med i mitt egna konstruktiva förslag på en teologisk antropologi som beaktar människans möjlighet att växa, mogna och fördjupas.

### 3.6 Sammanfattande diskussion

Jenson kan verkligen beskrivas som en dramats teolog. Hans teologi tar historien på största allvar och ser teologin som en berättelse om historien. När Jenson berättar Kyrkans specifika berättelse är såväl utgångspunkten som målet gudomliggörelsen, den är själva dramat. Han beskriver Gud som djupt involverad i skapelsen och hur berättelsens mål är att hela skapelsen ska dras upp i en evig gemenskap i den treenige Gudens liv. Människan blir således en karaktär i det här dramat som Jenson menar är insatt i en dialog med Gud. De första orden är Guds skaparord som sedan kallar människan att i bön växa, mogna och frälsas. Människans förmåga att be innebär att hon kan gå utöver sig själv, vilket medför både en frihet och ett ansvar. Jensons största bidrag, som jag ser det, är att han lyfter blicken så att den lutherska traditionen kan se i vilket sammanhang som rättfärdiggörelsen är insatt i. Rättfärdiggörelsen är viktig men, menar Jenson, evangeliets löfte är mycket större än att få syndernas förlåtelse.

I kapitel 5 kommer jag i hög grad bygga mina resonemang på Jensons teologi. Framförallt kommer Jensons narrativa teologi och treenighetslära vara viktiga resurser. Det som jag uppskattar hos Jenson är att hans teologiska stil drar de stora linjerna. Han kan hålla samman många olika kyrkliga traditioner och tänkare under samma tak, men ibland kan det inkluderande draget göra det svårt för någon att se hur det skulle gå att få ihop med sin egen teologiska tradition. Därför kommer jag i mina resonemang visserligen utgå från mycket av Jensons tankar men fokusera på hur den stora teologiska visionen kan fungera i en mer specifik luthersk tradition.

## Kapitel 4: Ted Peters – ett proleptiskt perspektiv

Ted Peters är en annan amerikansk luthersk teolog som ungefär samtidigt som Jenson utkom med sin systematiska teologi i boken *God – The World's Future*. Peters dogmatik är ett försök att svara på den kris som många troende människor har i den moderna tiden.<sup>92</sup> Framförallt är det den moderna vetenskapen, föreställningen om det sekulära och idén om den autonoma individen som utgör den grundstruktur som utmanar förmodern religiös tro, menar Peters.<sup>93</sup> Peters ser den moderna kritiken som ett viktigt steg i teologins utveckling, men inte som det sista steget. Istället ser han ett behov av att rekonstruera teologin efter att den moderna kritiken har belyst naiviteten i delar av de förmoderna trosföreställningarna, utan att fördenskull återgå till en förmodern idévärld.<sup>94</sup> Vägen framåt finner Peters i mycket av den postmoderna kritiken och hermeneutiken. För Peters är postmodernismen framförallt ett sätt att åter kunna tänka mer holistiskt och komma bortom modernismens fragmentering och dekonstruktion av kunskapen samt att upplösa den hårda dikotomin mellan subjekt och objekt. Hans användning av postmodernismen är således skild från de som ser till exempel Jacques Derridas dekonstruktionism som postmodern. Peters läsning av Derrida bygger på att dekonstruktionismen inte leder till något annat än nihilism och därför ska ses som en del av vad han menar tillhör det moderna projektet.<sup>95</sup>

När Peters utvecklar sin teologi påminner hans utgångspunkt på en nivå om Jensons, nämligen i betonandet av framtidens och eskatologins betydelse för hela teologin. Peters specifika bidrag ligger i vad han kallar för ”*proleptic consciousness*” som är ett konstruktivt teologiskt alternativ till den förmoderna metafysiken, vilken Peters menar är alltför statisk och inte lämnar något utrymme för förändring och utveckling.<sup>96</sup> Vad det innebär och hur det berör gudomliggörelsen och den teologiska antropologin kommer jag nedan att undersöka.

### 4.1 Det proleptiska projektet

Peters teologi påminner mycket om en självbiografisk reflektion över hur en person med en from bakgrund blir tvungen att omvärdera och omformulera sin tro efter att ha genomgått akademiska studier inom filosofi och teologi. Mycket av hans teologiska tänkande utgår från

---

<sup>92</sup> Peters (2000) s. vii.

<sup>93</sup> Peters (2000) s. 11.

<sup>94</sup> Peters (2000) s. 22.

<sup>95</sup> Peters (2000) s. 20–21. Se not 5.

<sup>96</sup> Peters (2000) s. 20–21.

frågan hur evangeliet ska förstås i en tid då de bibliska texterna uppfattas som främmande. Han tänker sig att den kristna tron i väst har förståtts på olika sätt under tre historiska faser som han lite grovt kallar för den förmoderna, den moderna och den postmoderna. Men han varnar samtidigt för att förstå dessa som helt skilda från varandra. En senare fas bär nämligen alltid på något från den tidigare och därför kanske det vore bättre att tala om olika nivåer istället för faser. Det gör Peters också när han jämför de historiska faserna med tre nivåer av teologiska medvetanden som kan rymmas i en människa: (1) naive world-construction, (2) critical deconstruction och (3) postcritical reconstruction.

Hans tre former av medvetanden kan lätt ses som värderande och som en steg där målet är att gå från en nivå till en annan. Men Peters menar att de har var för sig sin egen integritet och att en person i olika hög grad kan hålla sig med de olika nivåerna samtidigt.<sup>97</sup> Exakt vilken innebörd dessa tre medvetanden har finns det inte utrymme för att gå in denna uppsats. På ett förenklat sätt kan man säga att den första nivån, enligt Peters, motsvarar den kontext som omedelbart omger oss. Det rör allt från familjetraditioner och kulturella uttryck till språkliga traditioner som till exempel är formade av Bibelns berättelser.<sup>98</sup> Den andra nivån följer på upplysningstidens strävan att förklara verkligheten i termer av naturlagar. Om fenomen i den första nivån kunde förstås som mirakler så beskrivs de nu som naturliga kausaliteter. Här försöker man tolka och översätta den antika världsåskådningen så att den ska bli meningsfull för den moderna människan.<sup>99</sup> Den tredje nivån utmärker sig på så sätt att den vill gå bortom den moderna föreställningen om att mening är något rent subjektivt, eftersom det leder till en existentiell ensamhet där varje individ är som en ö. Istället blir teologins uppgift i den tredje nivån att kasta sig in i en tolkande process. Genom att konstruktivt och spekulativt låta den kristna symboliken tolka och tolkas kan en ny förståelse framträda och bli meningsfull på nytt, men utan att fördenskull glömma ens tvivel eller återgå till någon första naivitet. Den tredje nivån har också en holistisk ambition i betydelsen att den vill ta hela den mänskliga erfarenheten i beaktande.<sup>100</sup>

Peters dogmatik kan sägas ligga i en spänning mellan den andra och tredje nivån. Han vill svara på hur den kristna tron med sina antika symboler kan vara meningsfull för människor idag. Han vill däremot inte begränsa det till en individuell existentiell tolkning

---

<sup>97</sup> Peters (2000) s. 22.

<sup>98</sup> Peters (2000) s. 23–25.

<sup>99</sup> Peters (2000) s. 25–29.

<sup>100</sup> Peters (2000) s. 30–32.

utan ge en mer holistisk och spekulativ rekonstruktion av tron som gör anspråk på att i någon mån vara meningsfull för alla människor.<sup>101</sup>

Det centrala temat som Peters utvecklar i sin bok för att bidra med en meningsfull systematisk teologi idag är begreppet *prolepsis*. Begreppet syftar på att evangeliet, på ett föregripande sätt, förkunnar skapelsens fullkomning i Jesus Kristus. Jesus död och uppståndelse, förstått som prolepsis, ger kropp åt Guds löfte om nytt liv åt alla människor. Argumentet bygger på tron på framtidens Gud. Den bibliska berättelsen är antingen sann eller helt meningslös beroende på om Guds löften infrias i framtiden. Den kristna tron bygger således på att Gud är en trovärdig Gud, men det är inget som kan fastställas filosofiskt eller naturvetenskapligt – det är en trosakt.<sup>102</sup> Peters tolkning av inkarnationen använder sig av temporala bilder. Jesus är den framtida fullkomningen närvarandegjord nu. Det skiljer sig mot det traditionella bildspråket av en himmelsk gudom som ”kommer ner” till jorden.<sup>103</sup> Peters ”eskatologiska ontologi” får förstås stora konsekvenser för såväl Guds natur som människans natur vilket jag nu ska fortsätta att redogöra för.

## 4.2 Proleptisk teism och eskatologisk panenteism

Peters lära om Gud är mycket influerad av hans mentor Wolfhart Pannenberg, men även av Robert Jenson. Det märks i Peters teologiska metod som både låter traditionen och historien komma till tals likaväl som det bibliska vittnesbördet. Men det märks också i Peters syn på tiden och eskatologin. Mest kraftfullt uttrycker Peters detta i sin hypotes att ”God creates from the future, not the past”.<sup>104</sup>

När Peters svarar på frågan om vem Gud är börjar han således i det bibliska vittnesbördet: att Israels Gud är helig, evig och outsäglig, och hur detta tolkades i den tidiga kyrkan. Utifrån ett grekiskt tänkande var det naturligt att man utgick ifrån Platons definition av evigheten som tidlös, oföränderlig och perfekt. Detta utvecklades sedan av kyrkans teologer, till exempel av Augustinus. Det temporala kopplades till det skapade och mänskligheten som är föränderlig, kan lida och är dödlig, medan Gud är evig och därför oföränderlig, perfekt och odödlig. Tid och evighet kom således att förstås som ömsesidigt

---

<sup>101</sup> Peters (2000) s. 33.

<sup>102</sup> Peters (2000) s. xi.

<sup>103</sup> Peters (2000) s. xii.

<sup>104</sup> Peters (2000) s. 142.

uteslutande begrepp.<sup>105</sup> Denna klassiska och förmoderna förståelse av teismen menar Peters har en egen integritet, men det är inte en tolkning som av nödvändighet följer på det bibliska vittnesbördet och därför måste vår moderna och postmoderna kontext på nytt kunna fråga sig vad evigheten kan betyda.

Peters argumenterar för att en grekisk metafysik, som postulerar ett statiskt och tidlöst vara, är obegriplig idag. När vi i den moderna världen tänker oss verkligheten är tiden, förstådd som successionen av olika händelser, konstituerande för allt liv. Evigheten som statisk och oföränderlig blir därför, utifrån modern förståelse av tid, en bild för evig död, vilket är motsatsen till det kristna löftet om evigt liv. Peters vill därför se evigheten som oändlig tid istället för en metafysisk tidlöshet. Det leder också till att innebörden av att Gud är evig är att Gud utstår all tid, eller med andra ord, när allt annat utplånas av tidens gång förblir Guds trofasthet. Detta tycker Peters också svarar bättre mot den bibliska gudsbilden som är handlingskraftig och en löfets Gud som i framtiden utlovat nyskapelse.<sup>106</sup> För Peters är hans spekulativa teologi inte något som bryter med den förmoderna uppfattningen, utan är en utveckling av samma process som började med den tidiga kyrkans möte med den grekiska filosofin. Men för att verkligen se hur Peters utvecklar den här idén behöver den eviga Guden ses i ljuset av treenighetsläran.

Om Peters lära om Guds attribut i hög grad bygger på Pannenberg's teologi, så är Jenson's influenser tydliga i Peters lära om treenigheten. Till att börja med vill Peters undvika två fallgropar som finns när man introducerar treenighetsläran. Den ena är att treenigheten är ett olösbart mysterium som hör ihop med Guds outsäglighet. Det, menar Peters, är att skylla en förvirrad teologi på Gud. Den andra fallgropen är att göra treenigheten till ett matematiskt problem, hur ett kan vara tre och tre kan vara ett, vilket inte alls var syftet när treenighetsläran utvecklades. Istället menar Peters att "[w]hat is at stake is whether or not God can define the Godself by becoming human, whether the Beyond can become Intimate, whether the infinite can become finite, and whether all of creation can be redeemed and taken up into the divine life".<sup>107</sup> Treenighetsläran handlar således om inkarnationen, korsdöden och uppståndelsen samt, även om Peters inte är helt explicit beträffande detta, om *gudomliggörelsen*.

Peters håller även med Jenson om att Karl Rahner hade rätt i att säga att den ekonomiska treenigheten är den immanenta och vice versa. Peters menar att den insikten

---

<sup>105</sup> Peters (2000) s. 94.

<sup>106</sup> Peters (2000) s. 95.

<sup>107</sup> Peters (2000) s. 99.

medför att Guds relation till skapelsen hör till det inre gudomliga livet. Försoningen och eskatologin kan därför inte heller beskrivas som ett extra tillägg till en redan intakt gudom. ”God is not a simple monad existing somewhere in eternal isolation who occasionally turns on a celestial television news show to observe what is happening on earth. Rather, God’s involvement in the course of the world affairs is so intimate that the character of divinity is shaped by it.”<sup>108</sup> För Peters, men även för Jenson, leder den här insikten till att de attribut som tillskrivs Gud på något sätt måste visa sig i Guds aktivitet och engagemang, att Gud är kärlek betyder att Gud är kärleksfull.<sup>109</sup> Risken med ”Rahners regel” är att distinktionen mellan Guds absoluta transcendens och Guds relation till världen upphör så att Gud blir beroende av skapelsen, vilket Peters inte på något sätt önskar bidra till. Lösningen finner Peters genom att koppla såväl den immanenta som den ekonomiska treenigheten till eskatologin. Guds handlingar i tiden bidrar till det eviga, den oändliga tiden. På så sätt förstås även frälsningen som att den försonade skapelsen dras upp i Guds eviga och trinitariska liv genom den eskatologiska fullkomningen.<sup>110</sup> Detta kallar Peters för en proleptisk teism eller prolepticism. Det är ett sätt att hålla ihop skapelsen med frälsningen inom en eskatologisk vision.

”It is a proleptic view in that it depicts God as constantly engaged in drawing the world out of nonbeing and into existence with the aim of consummating this creative work in the future.”<sup>111</sup>

Guds verk i tiden, skapelsen och frälsningen, hålls på så sätt ihop med Guds eviga vara därför att tiden alltid är riktad mot en eskatologisk framtid där Gud kommer att bli allt och i alla. Detta kallar Peters för en eskatologisk panenteism.<sup>112</sup> Men, menar jag, det kan också förstås som en gudomliggörelse av hela skapelsen. Innan jag går in på vad Peters säger mer specifikt om gudomliggörelseläran ska jag först redogöra för vilka konsekvenser Peters prolepticism har för hans antropologi.

---

<sup>108</sup> Peters (2000) s. 113.

<sup>109</sup> Peters (2000) s. 112.

<sup>110</sup> Peters (2000) s. 113.

<sup>111</sup> Peters (2000) s. 132.

<sup>112</sup> Peters (2000) s. 132.

### 4.3 Den nye Adam och en proleptisk mänsklighet

I inledningen till den här uppsatsen beskrev jag hur antropologin i kristen teologi ofta tar sin utgångspunkt i att människan är kropp och ande. Peters är inget undantag utan beskriver människans situation som att finna sig i och leva med spänningen mellan att vara en del av kosmos och samtidigt vara något mer än bara kropp. Den kroppsliga naturen har en ande som är människan given, den går inte att kontrollera eller att äga. Födelsen och döden utgör en existentiell ram för det mänskliga livet. Att anden är närvarande för oss men inte i vår makt att behålla är grunden för att Peters idé om att människans ande på något sätt måste vara en del av det gudomliga.<sup>113</sup>

Detta väcker flera frågor. Om det är själva livet, andningen eller anden som konstituerar den gudomliga beröringspunkten i människan, vad är det då som skiljer människan från alla andra levande varelser? Vad betyder det att människan är Guds avbild, *imago Dei*? Peters går igenom flera av den kristna traditionens svar på frågan om Guds avbild, att det skulle syfta på människans rationalitet, moral, relationalitet [*relationality*] eller kreativitet. Peters själv ligger närmast den reformatoriska traditionen som tolkar *imago Dei* som människans relation till Gud. Guds avbild är ett dynamiskt begrepp som beskriver människans tillitsfulla relation till Gud som ursprunglig, förlorad och återställd. Men Peters vill ändå modifiera begreppet utifrån sin proleptiska position så att tyngdpunkten hamnar på eskatologin. Traditionellt så är den reformatoriska utgångspunkten att koppla *imago Dei* till den gamle Adam, men Peters argumenterar för att *imago Dei* istället ska sökas i den nya Adam, Jesus Kristus och den nya skapelsen.<sup>114</sup> För att utveckla den här tankelinjen vänder sig Peters till Irenaeus som teologisk samtalspartner.

Som jag skrev i avsnittet "2.4 Imago Dei et similitudo" skiljde Irenaeus mellan att vara skapad till Guds avbild och likhet. "Avbildligheten" syftar på att människan har en medfödd och latent bild av Gud inom sig, medan likheten syftar på aktualiseringen av förmågan att leva ett gudsligt liv. Peters beklagar sig över den här distinktionen dels eftersom den exegetiskt är helt orimlig och dels för de missvisande konsekvenser den haft för den fortsatta teologiska utvecklingen. Men den viktiga lärdomen Irenaeus bidrog med var att beskriva människan som framtidsorienterad. Det andra viktiga bidraget ligger i att Irenaeus kopplar ihop Jesus Kristus med Guds sanna avbild. Det är Kristus som gör människan fullt mänsklig. Dessa idéer beskriver Peters i närmast evolutionsteoretiska termer som att

---

<sup>113</sup> Peters (2000) s. 150.

<sup>114</sup> Peters (2000) s. 155.

människan utvecklas mer och mer till det hon till slut ska bli. Han lyfter även fram hur Irenaeus liknade människan vid ett barn som ännu behövde växa och mogna. Den proleptiska positionen blir således ett sätt att säga att människa är framförallt något man blir, inte genom att återställas till något ursprungligt, utan genom att bli delaktig i en framtida nyskapelse. ”True humanity is an eschatological concept”.<sup>115</sup> Det framkommer här att för Peters är människan någon som hör framtiden till, men som samtidigt proleptiskt bär på framtiden redan nu. Det kräver att man tänker baklänges så att *imago Dei* är ett kall framåt från framtiden, men som människan redan nu, i någon mån, kan svara på.<sup>116</sup> Detta leder oss till läran om gudomliggörelsen.

#### 4.4 Gudomliggörelsen och rättfärdiggörelsen

Det som tydligast skiljer ut Peters från Jenson och Mannermaa är att gudomliggörelsen inte utgör något centralt tema för hans teologi. Gudomliggörelsen är enligt honom själv snarare en konsekvens av hans proleptiska position. Precis som Jenson är Peters noggrann med att säga att gudomliggörelsen aldrig får handla om att människan skulle upphöra att vara en skapad varelse eller att hon skulle inta Guds plats. Påståendet att de östliga teologerna skulle förespråka en sådan idé förklarar han dock som ett gravt missförstånd. Istället lyfter han fram gudomliggörelsen som ett sätt att tala om att den heliga Anden tar sin boning i den troende och på så sätt blir delaktig av gudomlig natur. Gudomliggörelsen är också en process genom vilken den troende erfar Kristus förtjänsts välsignelser i form av odödlighet och välvilja.<sup>117</sup> Allt detta passar förstås Peters väldigt bra eftersom det tar sin utgångspunkt i den nya skapelsen istället för återställelsen av den mänskliga naturen. I termer av Peters proleptiska position skulle man alltså kunna förstå gudomliggörelsen som det successiva fullbordandet av *imago Dei* i människan. Men eftersom fullbordandet är proleptiskt så är det också ytterst sett eskatologiskt.

Peters förståelse av gudomliggörelsen väcker frågor om hur han förhåller sig till den lutherska förståelsen av rättfärdiggörelsen och den troende som *simul iustus et peccator*. Det verkar som att Peters tänker sig att den troende kan vara mer eller mindre syndare, vilket i så fall skulle bryta med den traditionella förståelsen av *simul iustus et peccator*. Men för Peters är det inte en fråga om antal och mängd synder, utan snarare om tillfällena och hur ofta det

---

<sup>115</sup> Peters (2000) s. 156–157.

<sup>116</sup> Peters (2000) s. 157.

<sup>117</sup> Peters (2000) s. 158.



eskatologiska föregripandet sker. Kristus försoningsverk är fullständigt och tillräckligt för den troendes frälsning men utöver detta så kan det framtida Gudsriket bli närvarande genom att den heliga Anden fyller den troendes hjärta och ger kraften att utföra goda gärningar.<sup>118</sup> Om man endast fokuserar på det forensiska tillräknandet av syndernas förlåtelse riskerar man inte bara antinomism, utan även att resten av skapelsen glöms bort. "Because God is a God of truth, God will not allow justification to mean declaring as just someone who is in reality not just. The person must become just, must go through an actual transformation."<sup>119</sup> För Peters finns det ingen motsättning mellan att både tala om rättfärdiggörelse av enbart tro och gudomliggörelsen. Den lutherska rättfärdiggörelseläran bör istället ses som ett svar på frågan "hur blir jag rättfärdiggjord" medan gudomliggörelsen har att göra med Guds plan för hela skapelsen. "The tension created by *simul iustus et peccator* can be restated eschatologically: holiness in the sense of the new creation is a gift of God already given in baptism, yet its realization has yet to be striven for."<sup>120</sup>

#### 4.5 Kritiska invändningar mot Peters

Det som skiljer Peters från Jenson och Mannermaa, och som även placerar honom i utkanten av den lutherska traditionen, är hans betoning av preaktualiseringen av eskatologin. För Peters handlar det om att kritisera det slags teologi som i praktiken kan bli passiv i kampen mot det onda i världen. Till exempel har vissa tolkningar av den lutherska tvåregementesläran inneburit att Kyrkans område har handlat om det själsliga medan kungen eller staten har tagit hand om kroppen eller det politiska.<sup>121</sup> Likaså kan vissa tolkningar av rättfärdiggörelseläran och *simul iustus et peccator*-tanken leda till att människan beskrivs som totalt fördärvad av synden och oförmögen till att göra något gott. Om allt är av nåd så finns det ändå inget att göra åt världens elände. Men Peters strävan att balansera detta med tanken om eskatologins preaktualisering bär på risken att hamna i det andra diket. Om Kyrkans folk är kallade att genom aktivt handlande i världen bringa Guds rättfärdighet till samhällena och länderna, blir det lätt så att vissa rådande ordningar blir gudomligt sanktionerade och därmed omöjliga att ifrågasätta. Den religiösa idén om att den eskatologiska rättvisan kan göras immanent genom

---

<sup>118</sup> Peters (2000) s. 257.

<sup>119</sup> Peters (2000) s. 254.

<sup>120</sup> Peters (2000) s. 306.

<sup>121</sup> Det ska dock sägas att detta har nog aldrig renodlats i praktiken, men som idémässig konstruktion har det gjorts försök att framställa det på detta vis.

mänsklig kraft är något som flera politiska tänkare har kritiserat för att vara en livsfarlig väg att gå och är en av många bakomliggande faktorer till 1900-talets försök att förverkliga utopier.<sup>122</sup> Dock får man säga att Peters lyckas balansera ett starkt etiskt krav med att Gudsrikets fullbordan hör eskatologin till.

Although, in the one hand, we want to affirm a positive continuity between the future of God's justice and its political embodiment in the present time, on the other hand, we need to keep them sufficiently distinct so as to be able to render critical judgement against failures in the present.<sup>123</sup>

Bilden för hur den etiska aspekten av den eskatologiska preaktualiseringen ser ut hämtar Peters från Matteusevangeliets saligprisningar. Där hunger efter rättfärdighet, barmhärtighet och fred råder kan man, enligt Peters, med tillförsikt säga att nyskapelsen bryter igenom, men det är en nyskapelse som kommer från framtiden och därför kan man aldrig nöja sig eller identifiera nyskapelsen med nuet.<sup>124</sup>

Kritiken mot Peters eskatologiska eller proleptiska etik hör nära samman med den kritik man kan rikta mot hans tolkning av *simul iustus et peccator*. Som jag redogjorde för i kapitlet om Mannermaa finns det två olika perspektiv av *simul*-tanken – *totus-totus*-perspektivet och *partim-partim*-perspektivet. Om *totus-totus*-perspektivet har betonats på bekostnad av *partim-partim*-perspektivet under lång tid inom lutherdomen så kan man kritisera Peters för att göra det omvända. Peters proleptiska syn på rättfärdiggörelsen och etiken för honom till en väldigt kritisk inställning mot den lutherska imputationsläran.<sup>125</sup> Det har gjort att Peters har mött kritik från en del lutherska teologer som tycker att han brutit med eller ställt sig i utkanten av vad som kan anses vara luthersk teologi. Jag sympatiserar mycket med Peters betoning av *partim-partim*-perspektivet men kommer i nästa kapitel argumentera för att det inte behöver utesluta *totus-totus*-perspektivet om man ser det i sitt rätta sammanhang.

---

<sup>122</sup> För en noggrann genomgång av det bibliska och teologiska arvet i 1900-talets politiska utopismer se t.ex. *Den gudomliga historien: profetism, messianism & andens utveckling* av Jayne Svenungsson. Svenungsson (2014).

<sup>123</sup> Peters (2000) s. 376.

<sup>124</sup> Peters (2000) s. 372.

<sup>125</sup> Peters (2000) s. 230.

## 4.6 Sammanfattande diskussion

Peters är en i högsta grad konstruktiv teolog som verkligen försöker finna nya sätt att uttrycka den kristna tron på i en sen- eller postmodern tid. Hans teologi är inte bara progressiv till sitt innehåll utan även metodologiskt. Visserligen tar Peters traditionen och historien på allvar och ser vikten i att inte bryta med den, men det är framtiden som är det viktigaste, ty Gud skapar och möter människan från framtiden. Tron för Peters är att kunna leva i tilliten att Gud alltid kan skapa på nytt, vilket också betyder att Gud kan förvandla gammalt till nytt, död till liv och synd till helighet. Peters proleptiska projekt handlar om att visa att denna förvandling, som kommer fullbordas i tidens slut, kan föregripas redan nu genom att bli delaktig i Jesus Kristus genom tron. Peters antropologi ser människan som ständigt blivande mer mänsklig. Att bli mänskligare är att mogna, så att man blir allt mer lik Guds sanna avbild, Jesus Kristus. Ett steg i mognadsprocessen är att bli rättfärdiggjord, vilket är en gåva som ges i dopet, men det är bara ett steg, för sedan måste även den nya skapelsen realiseras i världen. Detta kan beskrivas som en gudomliggörelse av hela skapelsen där människan beskrivs som en aktiv part.

Det finns mycket hos Peters som jag kommer ta med mig in i nästa kapitel där jag kommer att skriva fram ett konstruktivt förslag på hur gudomliggörelsen kan ha en plats i en nutida luthersk teologi. Framförallt är det Peters betoning av människans förmåga att mogna och utvecklas som jag kommer att ta med mig. Men jag uppskattar också ett mer subtilt metodologiskt perspektiv som jag tycker utmärker Peters. Han lyckas med att hålla ihop idéer och läror som först kan verka vara motsägelsefulla, men som ur ett evighets- eller eskatologiskt perspektiv sammanfaller eller harmonierar. Det som jag tidigare nämnt och är lite kritisk mot hos Peters är att han emellanåt driver sin egen linje lite väl hårt, vilket gör att det inom den lutherska traditionen kan bli svårt att, så att säga, svälja hela kakan. Därför är min ambition att kunna balansera Peters bidrag något i nästa kapitel.

## **Kapitel 5: Gudomliggörelse och antropologi i nutida luthersk teologi – ett konstruktivt förslag**

I det här kapitlet ska jag skriva fram ett förslag på vilken plats gudomliggörelsen kan ha i luthersk teologi. Fram till nu har jag undersökt tre nutida lutherska teologer som på olika sätt bejakar gudomliggörelsen. Detta har haft flera olika syften: för det första har det tjänat till att redogöra för att lutherska teologer på olika sätt arbetar med gudomliggörelsen, vilket inte alls har varit en självklarhet inom traditionell luthersk teologi. För det andra har jag velat fördjupa förståelsen för vad gudomliggörelsen innebär och vilken funktion den kan ha inom systematisk teologi. Till sist har jag även velat skriva fram en tradition eller tolkningsgemenskap som jag själv befinner mig inom och vill bidra till. Mannermaas, Jensons och Peters teologier är inte helt och hållet samstämmiga på alla områden men de bejakar trots det många av varandras slutsatser om till exempel gudomliggörelsen. När jag nu kommer att skriva fram ett förslag på hur gudomliggörelsen kan förstås i luthersk teologi så kommer de vara mina samtalspartners, även om min ambition är att också kunna bidra till ett bredare ekumeniskt sammanhang.

I min redogörelse av Mannermaa, Jenson och Peters har jag identifierat fyra områden eller mönster som jag anser vara särskilt betydande för hur man ska förstå gudomliggörelsens plats inom en nutida luthersk teologi. 1) Gudomliggörelsen och teologin i sin helhet förstås inte främst som en uppsättning av lärosatser och dogmer utan som levande berättelser. Läror och dogmer ska förstås som en struktur eller grammatik som bygger upp och stöttar den mer övergripande berättelsen. Det öppnar upp för den första punkten som jag kommer att argumentera för: nämligen att gudomliggörelsen och luthersk rättfärdiggörelselära inte behöver ses som två konkurrerande och inkompatibla läror utan som två olika berättelser om människans situation i världen.<sup>126</sup> 2) Det andra som jag anser vara påfallande viktigt för Jenson och Peters är att treenigheten utgör själva ramen för gudomliggörelsen. Istället för att behandla treenigheten som ett separat problem att lösa så används treenigheten som en resurs för teologin. I min tolkning av gudomliggörelsen kommer även treenigheten att ha en central roll framförallt för att se hur gudomliggörelsen förhåller sig till rättfärdiggörelsen. 3) Det tredje mönstret jag har sett är hur eskatologin har fått en framflyttad betydelse. Hos både Jenson och Peters kan man se hur de har gjort upp med en teologi som utgår ifrån metafysiska

---

<sup>126</sup> En postmodern kritik som framförts av Jean-François Lyotard är ”metaberättelsernas död”. När jag talar om teologi som berättelse är det inte i en modernistisk universell rationalistisk betydelse, som gör anspråk på absolut sanning, utan utifrån den kristna förståelsen att berättelsernas sanning bygger på tron. Jfr Smith (2006) s. 59–79.

antaganden om skapelsen till förmån för en teologi som är framtidsorienterad och tar sin utgångspunkt i de eskatologiska löftena. Deras eskatologiska fokus hör ihop med förståelsen av teologi som berättelse och därför kommer jag även att ägna ett litet utrymme åt detta i min argumentation. Dock kommer mitt fokus främst ligga på hur människan kan växa, mogna och fördjupas i relation till vad hon ska bli i den eskatologiska framtiden. 4) Till sist menar jag att i synnerhet Mannermaa, men även Peters, ständigt återkommer till *simul iustus et peccator* som en sorts stötesten i den ekumeniska dialogen. Jag kommer därför till sist argumentera för att *simul iustus et peccator* kan tolkas på olika sätt och att vissa aspekter av tanken kan betraktas som ett theologoumenon, alltså en teologisk åsikt som inte betraktas som lära.

## 5.1 Teologi som berättelse

På ett sätt är det en självklarhet att teologi är och alltid har varit någon form av en berättelse. Det ligger i det bibliska arvet att Gud förstås genom att människor berättar sin historia. I Gamla testamentet identifieras Gud många gånger och på många sätt som Abrahams, Isaks och Jakobs Gud eller som Herren som förde Israels folk ut ur Egypten. I Nya testamentet förklarar och tolkar Jesus av Nasaret sitt eget liv och det kommande Gudsriket i form av berättelser och liknelser. När Kyrkan senare sammanfattar trons innehåll vid de ekumeniska koncilierna så följer även trosbekännelserna en berättande stil med en början och ett slut. Ibland har denna teologiska stil satts emot de läror och dogmer som Kyrkan uttryckt genom historiens gång. Man menar då att dogmerna har en alltför statisk karaktär som skiljer sig från den bibliska förståelsen av vad teologi är, men som jag redan skrivit argumenterar jag för en syntes mellan dessa två sätt att förstå teologi, nämligen att Kyrkans läror och dogmer ska ses som en struktur eller grammatik för Kyrkans specifika sätt att berätta sin historia, sin teologi. På så sätt menar jag att gudomliggörelseläran och rättfärdiggörelseläran inte ska förstås som två skilda läror som konkurrerar med varandra, utan som två olika strukturer inom en stor berättelse. Genom att betrakta de två läror på detta sätt menar jag att det går att gå bortom vissa motsättningar som finns dem emellan.

I min undersökning av Jenson såg vi hur han menar att en berättelses olika delar förklaras och bestäms av hur den slutar. Jag skulle vilja komplettera den tanken med att även en berättelses början bestämmer dess innehåll och tillsammans med slutet sätter en ram för hur innehållet ska förstås. Till exempel så signalerar "Det var en gång..." i lika hög grad vilken sorts berättelse som berättas som "Och de levde lyckliga i alla sina dagar". Om man

applicerar den teorin på teologin som berättelse kan det hjälpa oss att förstå gudomliggörelseläran och rättfärdiggörelseläran på ett lite annorlunda sätt.

Den lutherska rättfärdiggörelseläran är en berättelse om hur människan blir återupprättad i sin relation till Gud. Eftersom människan helt och hållet är i syndens våld och inkrökt i sig själv finns det ingen väg för henne att på egen hand gottgöra Gud. Därför får Jesus Kristus, Gud inkarnerad, dö på korset för att själv sona människans skuld. Genom tron på detta tillräknas sedan människan Kristus rättfärdighet så att hennes relation till Gud blir återupprättad. Det är således korset som avslutar berättelsen, men det finns också en mer eller mindre implicerad början på berättelsen, nämligen syndafallet. Berättelsen börjar i Genesis kapitel 3 och avslutas i evangeliernas passionshistorier. Utifrån en sådan ram tolkas sedan allt som händer däremellan som kampen mellan synden och Guds rättfärdighet. Människans roll i den berättelsen blir trots hennes enträgna försök att närma sig Gud ytterst sett en passiv roll. Det är Gud som till sist ordnar upp problemet genom att i sin egen person försona världen med sig själv (2 Kor 5:19). Den här berättelsen har utan tvekan dominerat inom västlig teologi och kanske framförallt inom den lutherska traditionen. Jag menar att den absolut har sin plats och att den sammanfattar mycket av den bibliska berättelsen, men den sammanfattar inte hela berättelsen och däri ligger problemet. Det finns två kapitel som föregår Genesis 3 och det finns några kapitel i slutet av Uppenbarelseboken som beskriver tiden efter domen. Vilken teologi berättas om man istället tar sin början och sitt slut i dessa?

I Genesis kapitel 1 och 2 beskrivs hur Gud skapar hela världen med allt den rymmer och att allt var gott. Människans plats är en trädgård där hon är fri och har ett ansvar att bruka jorden. I slutet av Uppenbarelseboken beskrivs en stad, det nya Jerusalem. Det är en plats som är högt utvecklad med byggnader av förädlade material och ett rättssystem som garanterar jämlikhet och fred. Både i trädgården och i staden beskrivs relationen mellan människan och Gud som omedelbar, eftersom att synden inte finns i någon av dem. En berättelse som har Genesis kapitel 1 och 2 som början och Uppenbarelseboken kapitel 21 och 22 som slut blir väldigt annorlunda. Den är en berättelse om en utveckling, om växt, mognad och fördjupning, och människan har både frihet och ansvar för att bidra till den världen. Det är den berättelsen som Mannermaa, Jenson och Peters på olika sätt har försökt att beskriva som gudomliggörelse. Den berättelsen har också bevarats bättre inom den östliga teologin, men där har den ibland överskuggat berättelsen om synden på samma sätt som väst har gjort det omvända.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Se till exempel Louth (2007).

Frågan som uppstår är om det på något sätt går att hålla ihop dem båda. Ofta har till exempel människans synd och fördärvade natur spelats ut mot hennes frihet och ansvar. Det måste vara antingen eller. Men om man inte ser dem som två läror som konkurrerar om samma utrymme inom teologin, utan istället ser dem som två berättelser som utspelar sig på två olika nivåer, där berättelsen om trädgården och staden ses som yttre ram för den inre berättelsen om fallet och försoningen menar jag att de går att hålla ihop. Gudomliggörelsen handlar således om Guds plan för mänskligheten, om hennes ursprung och mål, medan rättfärdiggörelsen handlar om hur Gud möjliggör syndernas förlåtelse. Problemet som kvarstår är då om gudomliggörelsen egentligen har någon beröringspunkt med tiden här och nu, då synden uppenbarligen fortfarande existerar. Om berättelsen om gudomliggörelsen ska ha någon kontinuitet måste den väl också ha beröringspunkter med berättelsen om fallet och försoningen? För att kunna hålla ihop dessa två berättelser som mestadels handlar om människan verkar det alltså behövas en ännu större berättelse. En sådan berättelse måste ha ett evighetsperspektiv och därför kommer jag i nästa avsnitt att gå in på treenigheten.

## 5.2 Treenighetens berättelse

För att förstå hur treenigheten kan bidra till att hålla ihop gudomliggörelsen och rättfärdiggörelsen kommer jag att anknyta till och utveckla det som jag har redogjort för under kapitlen om Jenson och Peters. Både Jenson och Peters har influerats av såväl Rahners som Pannenberg's treenighetsläror. Som jag har skrivit tidigare handlar det framförallt om två saker som dessa teologer har bidragit med. Dels är det "Rahners regel" att den immanenta treenigheten är den samma som den ekonomiska treenigheten och vice versa och dels är det att Guds eviga trinitariska liv inte står i absolut motsats till tiden, utan att det eviga ska förstås som oändlig tid. Innan jag går in på hur jag menar att treenigheten kan förstås som en berättelse vill jag göra två förtydliganden eller reservationer gentemot Jenson och Peters.

Jensons treenighetslära kan läsas som en radikaliserings av "Rahners regel". Jag menar att även om den immanenta och den ekonomiska treenigheten syftar på samma gudom så är distinktionen viktig att bevara, åtminstone inom den systematiska teologin. Distinktionen är viktig framförallt för att på ett tydligt sätt bevara skillnaden mellan Skaparen och skapelsen, att Skaparen alltid är fri gentemot skapelsen och att skapelsen, inklusive tiden, är ett kontingent fenomen. Det andra förtydligandet hör ihop med det första, men har att göra med skillnaden mellan tid och evighet. Även om de inte ska skiljas åt som varandras absoluta motsatser så att evigheten uppfattas som tidlös, så får evigheten som oändlig tid inte bara

uppfattas som en kvantitativ skillnad utan även en kvalitativ. Betydelsen av att Gud är evig är alltså inte att Gud skulle rymmas inom en oändlig tid, utan att Gud är den enda som både är sitt eget ursprung och sin framtid. Skapelsen är inte evig, vilket betyder att skapelsen varken är sitt eget ursprung eller har en egen framtid, utan ryms inom den skapade tiden.

Utgår man från den nicaenska trosbekännelsens formuleringar beskrivs skillnaden mellan treenighetens personer som att Fadern är ofödd, Sonen född och Anden utgående. Utifrån ett sådant trinitariskt schema är Fadern det gudomliga ursprunget till såväl Sonen som Anden. Inom den västliga traditionen, framförallt efter Augustinus, så beskrivs Anden som den som möjliggör att Fadern kan älska Sonen och att Sonen kan älskas av Fadern. Anden blir, som bekant, bandet mellan Fadern och Sonen. Det här är vad man traditionellt har menat vara den immanenta konstitutionen av treenigheten.<sup>128</sup> Det Rahner bidrog med var att det finns mer att säga om den immanenta treenigheten eftersom den är den samma som den ekonomiska. Till exempel kan vi säga att Fadern andas Anden utifrån vad vi kan läsa i till exempel Gen 2, men Jenson drar det ännu längre när han argumenterar för att den ekonomiska treenigheten inte bara uppenbarar den immanenta treenigheten, utan det i historien uppenbarade även konstituerar treenighetens ontologi. Enligt Jenson så andas Fadern Anden för att det har skett, inte för att treenigheten alltid har varit sådan.<sup>129</sup> Det är alltså på den här punkten jag snarare håller med Rahner än Jenson, eftersom Jensons förslag kraftigt försvårar att bibehålla distinktionen mellan Skapare och skapelse. Dock håller jag med de båda om att den ekonomiska treenigheten verkligen uppenbarar vem Gud är i sitt eviga väsen. I en sådan utgångspunkt frågar jag mig vad vi kan lära oss av treenighetens berättelse. Som svar på den frågan finns det däremot mycket att hämta i såväl Jensons som Peters syn på treenighetsläran.

Det första som gör det möjligt att tala om treenighetens berättelse är att den treenige Guden har både en början och ett slut, ett ursprung och en fullkomning. Fadern är ursprunget till såväl Sonen som Anden och Anden är den som fullkomnar treenigheten. Om man ska se ett problem med den traditionella tolkningen av treenighetsläran så är det att Anden har en förhållandevis passiv roll. Men i de bibliska berättelserna har Anden tvärtom en mycket aktiv roll som inte bara driver de historiska skeendena framåt utan även som den som uppenbarar Guds verk och utforskar djupen hos Gud (1 Kor 2:10). Jag menar att detta skulle kunna beskrivas som att Anden vittnar om Fadern och Sonen. Anden vittnar om Fadern i betydelsen att den uppenbarar djupen hos Gud och vittnar om Sonen i betydelsen att den visar vad Gud

---

<sup>128</sup> Hägglund (2003) s. 32–33.

<sup>129</sup> Jenson (1997) s. 75.



har gjort i Jesus Kristus. Sonen är således född av Fadern och uppenbarad genom Anden. Det här skulle innebära att Andens person beskrivs på ett mer aktivt sätt och att Sonen beskrivs som bandet mellan Fadern och Anden, till skillnad från den augustinska bilden av Anden som bandet mellan Fadern och Sonen. Detta ganska djärva förslag, som jag menar stämmer överens med både Jensons och Peters teologier, skulle hjälpa att bättre kunna förstå treenighetens berättelse, men även hur evigheten och tiden hör ihop. För om Fadern är början och Anden slutet så blir Sonen nuet, Sonen som inkarneras, blir tid.<sup>130</sup> Även om jag menar att Fadern, Sonen och Anden kan förstås som en berättelse så betyder det inte att de tre personerna ska förstås som olika tidsperioder som sammanfaller med den skapade tiden. Här blir distinktionen mellan tid och evighet viktig. Evigheten är i en bemärkelse tidens antites, men inte som frånvaro av tid utan som något mer än tid. Treenighetens berättelse har en tid och den relaterar till den skapade tiden genom inkarnationen.

### 5.3 Inkarnationen som berättelsernas nav

Gemensamt för de tre berättelserna jag har återgett är *inkarnationen* och är därför den beröringspunkt som binder dem samman. I teologihistorien har inkarnationen tolkats på olika sätt.<sup>131</sup> Man kan säga att det funnits två tendenser som korrelerar med vilken berättelse man har velat återge. Har man betonat berättelsen om trädgården och staden har man främst tolkat inkarnationen som en del av Guds ursprungliga plan. Ett viktigt bibelställe för den tolkningen är 1 Pet 1:20 ”Han var utsedd redan före världens skapelse men trädde fram först nu vid tidens slut, för er skull som tror”. Har man istället velat berätta om fallet och försoningen har inkarnationen tolkats som att Gud sände sin son som en lösning på problemet. För den tolkningen av inkarnationen har till exempel Rom 8:3 varit viktig ”Det som lagen inte kunde göra, eftersom den kom till korta inför vår köttsliga natur, det gjorde Gud. Då han lät sin egen son bli lik en syndfull människa och sände honom som ett syndoffer, dömde han synden i människan.” Jag argumenterar dock för att dessa två tolkningar inte behöver utesluta varandra.

Om man håller fast vid en strikt forensisk försoningslära och därför menar att inkarnationens enda syfte var att sända ett offerlamm som skulle sona världens synd, då blir

---

<sup>130</sup> Påståendet att ”The Word became time” har Karl Barth utvecklat i sin dogmatik, men likheterna med mitt påstående bygger inte längre än så på hans idéer. Barth (1956) *CD*, I.1:50. Jfr Barth (1957) *CD*, II.1:608–677.

<sup>131</sup> Det jag syftar på är supralapsarianism och intralapsarianism i den kristologiska bemärkelsen, vilket inte ska blandas ihop med frågan om predestinationen.

det förstås motsägelsefullt att påstå att inkarnationen var en del av Guds ursprungliga plan. Om man istället menar att Gud från begynnelsen hade planerat inkarnationen uppstår frågan om Gud även hade bestämt att människan skulle synda, vilket också skulle äventyra både människans frihet och ansvar. Men det finns ett tredje sätt att tolka inkarnationen som jag menar håller ihop de båda berättelserna och dessutom treenighetens berättelse. Att Sonen blir tid, inkarneras, har även tolkats som *kenosis*, att Gud utblottade sig själv (Fil 2:6–10). Kenosis-tolkningen passar både ihop med att Gud från början planerade att bli människa för att uppenbara människans sanna mål, en mänskligare mänsklighet, och samtidigt att Gud blev människa för att ge sig själv på korset för att sona världens synd. Kenosis-tanken ger utrymme för att förstå inkarnationen både som en del av människans gudomliggörelse och rättfärdiggörelse. Kenosis-tolkningen menar jag kan vara ett förslag på hur man inom luthersk teologi idag både kan bevara sin rättfärdiggörelselära, om än i lite mjukare form, och samtidigt förstå gudomliggörelsen som Guds ursprungliga plan för mänskligheten. Det är ett förslag som kan sammanfatta den stora berättelsen i Kristus och hur de troende är kallade att bli delaktiga i hans lidande och härlighet (Rom 8:17). Tolkningen kan tyckas vara en logisk paradox men ur ett kontemplativt perspektiv menar jag att både och är möjligt. Genom att kontempera över treenighetens berättelse och inkarnationen framträder en paradox, som endast tron kan gripa, ett *både och* som också kan rymmas inom en luthersk tradition.<sup>132</sup> Paradoxen för oss mot mysteriet som det talas om i Ef 1:9–10 ”han har yppat sin viljas hemlighet för oss, det beslut om Kristus som han hade fattat från början och som skulle genomföras när tiden var inne: att sammanfatta allting i Kristus, allt i himlen och på jorden”.

Det är också ett förslag som är överensstämmande med Peters proleptiska projekt, eftersom de två berättelserna sammanfaller ur ett eskatologiskt perspektiv. I *eschaton* kommer synden inte finnas mer och människan kommer samtidigt att ha vuxit, mognat och fördjupats till den hon var tänkt att bli. I Kristus, Gud inkarnerad i tiden, föregrips det eskatologiska (eller evangeliska) löftet. Genom tron allena blir människan rättfärdiggjord för Kristus skull, men hon blir även kallad att växa, mogna och fördjupas i relation till sig själv, sin medmänniska och Gud. Kenosis-tanken beskriver människans växt som en process att bli allt mer mänsklig. Gudomliggörelsen blir därmed även ett sökande efter det sant mänskliga, inte

---

<sup>132</sup> Sarah Coakley har visat på kontemplationens nödvändiga funktion inom systematisk teologi för att nå bortom ett dialektiskt eller binärt tänkande genom att lyfta fram Andens roll som primär. Det paradoxala och ambivalenta inom teologin bör således inte förstås som en flykt undan möjlig kritik utan som en ”apophatic turn” som öppnar upp för ständigt nya former och modeller för att ”förstå” det gudomliga. Jag ser en parallell mellan Coakleys ”apofatiska vändning” och den lutherska traditionens betoning av *Sola fide* och *simul/et*. Coakley (2013) se särskilt s. 342.

en flykt undan det världsliga och politiska. Kenosis-tanken handlar om att böja sig ner för att tjäna i enlighet med den eskatologiska visionen för att på så sätt lyftas upp av Gud.

#### 5.4 Samtidigt förklarad rättfärdig och blivande gudomliggjord

Under 1500-talet kom rättfärdiggörelseläran att få en central betydelse för reformatörerna. De menade att det var rättfärdiggörelsen som utgjorde centrum för teologin och alla protester mot den romerska kyrkan kunde härledas ur läran om den. Efter Andra Vatikankonciliet har den luthersk-katolska dialogen ofta fokuserat på rättfärdiggörelseläran eftersom konflikten kring den ledde fram till de ömsesidigt kyrkosplitrande fördömandena.<sup>133</sup> År 1999 ledde de ekumeniska diskussionerna fram till att det Lutherska världsförbundet och den Romersk Katolska kyrkan gemensamt skrev under dokumentet *Joint Declaration on the Doctrine of Justification*. Som jag tidigare skrivit kom man i det dokumentet överens om att skillnaderna som fortfarande består i hög grad handlar om betoning och att man har konsensus ”on basic truths of the doctrine of justification”.<sup>134</sup> Det viktigaste man har insett är att båda konfessionerna menar att rättfärdiggörelsen är en gåva som skänks genom tron av enbart nåd. Dock kvarstår det en del svårigheter som fortfarande skiljer samfunden åt. En sådan sak är den lutherska beskrivningen av den troende som *simul iustus et peccator*. Tanken att människan samtidigt kan vara rättfärdig och en syndare är för den Romersk Katolska kyrkan omöjlig att acceptera. Den här skillnaden handlar alltså inte om hur man blir rättfärdiggjord utan om den rättfärdiges ontologi. Den lutherska hållningen är att människan i sig själv förblir en syndare och förklaras rättfärdig, medan den romersk-katolska hållningen är att människan verkligen blir rättfärdig men har kvar en tendens att synda (*concupiscentia*). Det får konsekvensen att den troende, enligt luthersk teologi, kan göra kärleksfulla gärningar, men att dessa görs helt av Guds nåd, medan den romersk-katolska uppfattningen är att den troende kan samarbeta med Guds nåd och göra meriterande kärleksgärningar. Denna skillnad relaterar alltså till den här uppsatsens frågeställning på så sätt att det handlar om människans förmåga att kunna växa, mogna och fördjupas i relation till sig själv, sin medmänniska och Gud.

Den romersk-katolske teologen Vitalis Mshanga frågar sig i artikeln ”Ecumenical Reflections on the Lutheran-Roman Catholic Simul Iustus et Peccator Controversy”, om skillnaden mellan den lutherska och romersk-katolska förståelsen av den troendes situation egentligen är så stor. Hans argument går i stora drag ut på att eftersom såväl lutheraner som

---

<sup>133</sup> Lutherska världsförbundet (1999) s. 3.

<sup>134</sup> Lutherska världsförbundet (1999) s. 4.

romerska katoliker menar att döpta människor fortsätter att synda och måste brottas med det resten av sina liv, så handlar skillnaden endast om den döpte ontologiskt sett är en syndare eller om den har en tendens att synda. Huruvida det är på det ena eller andra sättet menar Mshanga kan betraktas som ett theologoumenon.<sup>135</sup> Jag delar Mshangas ståndpunkt och tror att gudomliggörelsen, såsom jag har beskrivit den i den här uppsatsen, kan bidra till hur man inom luthersk teologi kan förstå *simul iustus et peccator* som ett theologoumenon.

Som jag visade i redogörelsen för Mannermaa så menade Luther att rättfärdigheten har två nivåer, en yttre eller relationell och en inre eller reell. Den yttre rättfärdigheten handlar om människans relation till Gud ur ett objektiva perspektiv. Ser man på den troende ur det perspektivet är hon i sig själv en syndare men tillräknas Kristus rättfärdighet för sin tros skull. Den inre rättfärdigheten handlar istället om den troendes ontologi. Från det perspektivet är den troende i sig själv delvis en syndare och delvis rättfärdig. Jag menar att dessa två perspektiv på rättfärdigheten kan föras över på de två berättelserna. Den yttre rättfärdigheten är ett perspektiv som beskriver människans relation till Gud inom ramen för fallet och försoningen, medan den inre rättfärdigheten beskriver människans gudomliggörelse inom ramen för berättelsen om trädgården och staden. På så sätt får frälsningen två steg. Människan behöver först rättfärdiggöras genom tron av nåd och tar på så sätt både emot Kristus rättfärdighet och Kristus verkliga närvaro. Men rättfärdiggörelsen är inte slutet på frälsningen utan början på den och kallelsen att, helt och hållet av Guds nåd, växa, mogna och fördjupas i frihet och ansvar. *Simul iustus et peccator* bör således inom luthersk teologi ses som ett sätt att beskriva människans relation till Gud, men inte som en utgångspunkt eller som det enda sättet att förstå människans natur.

Givetvis löser inte detta alla knutar kring skillnaderna mellan luthersk och romersk-katolsk förståelse av rättfärdiggörelsen, men det är ett förslag på hur en vidare diskussion kan fortsätta och hur den lutherska traditionen både kan bevara tanken om *simul iustus et peccator* och vara öppen för att tala om människans soteriologiska process. En fråga som kvarstår är till exempel på vilket sätt kärleksgärningarna är meriterande. Är de meriterande inför Gud eller är de meriterande för världens skull? Den frågan ligger dock utanför den här uppsatsens syfte.

---

<sup>135</sup> Mshanga (2010).

## Kapitel 6: Avslutning

Den här uppsatsen har haft som syfte att beskriva och fördjupa förståelsen av hur gudomliggörelsen kan förstås inom luthersk teologi och se på vilket sätt det kan bidra konstruktivt till en teologisk antropologi som beaktar människans förmåga att växa, mogna och fördjupas i sin relation till sig själv, sin medmänniska och Gud. Jag har visat att gudomliggörelsen har en viktig plats inom luthersk teologi genom att redogöra för Mannermaas, Jensons och Peters teologiska arbeten. Framförallt har jag visat på hur gudomliggörelsen har vidgat det lutherska perspektivet i synen på vad evangeliet och den kristna tron handlar om. Bekännelseskriaternas starka fokus på den forensiska rättfärdiggörelsen har gjort att den större berättelsen om skapelsen och människans eskatologiska mål har hamnat i skuggan. Jag har också visat på att det förnyade intresset för treenighetsläran har bidragit till teologin som en konstruktiv resurs istället för att betraktas som ett isolerat problem eller ett tecken på att Gud är ett mysterium. Antropologiskt har det inneburit en större villighet att beakta människans förmåga att gå ut över sig själv och på så sätt kunna mogna.

I mitt konstruktiva förslag på hur luthersk teologi kan tänka vidare så har jag argumenterat för att teologin kan förstås som en berättelse där Kyrkans läror och dogmer fungerar som strukturer eller grammatik för att förklara specifika delar av den stora berättelsen. Utifrån det perspektivet har jag argumenterat för att gudomliggörelsen och rättfärdiggörelsen inte behöver förstås som två konkurrerande soteriologiska läror, utan som två berättelser som kompletterar varandra. Jag har även argumenterat för att treenigheten kan förstås som en berättelse där inkarnationen är det nav som binder samman de två andra berättelserna och där kenosis-tanken blir en tolkningsnyckel. Till sist har jag även visat på hur gudomliggörelsen kan hjälpa den lutherska teologin att förstå *simul iustus et peccator* som ett theologoumenon vilket ytterligare skulle kunna lösa en av de konfessionella spänningar som finns mellan luthersk och romersk-katolsk teologi.

Genom hela uppsatsen har jag många gånger påpekat att gudomliggörelsen öppnar upp för en människosyn som beaktar att människan är skapad till frihet och ansvar, vilket möjliggör att hon kan växa, mogna och fördjupas i relation till sig själv, sin medmänniska och Gud. Framförallt görs detta genom att förstå gudomliggörelsen inom berättelsen som börjar i trädgården, där människan är kallad till att bruka jorden under frihet och ansvar, och slutar i den nya staden som har utvecklats, byggts upp och har ett rättssystem som garanterar jämlikhet och rättvisa. Det är ett eskatologiskt löfte som fullbordas i Anden, men som

föregrips av Kyrkan, som är kallad att gå ut i världen och förkunna Guds löfte. Genom tron på löftet blir Kristus verkligen närvarande i människan och därmed en ny skapelse – en gudomliggjord skapelse.

I en tid då teologins betydelse för politiken och samhället på flera sätt gör sig påmind, både som en fredsskapande drivkraft och, i värsta fall, som en motivation för terrorism och förtryck, menar jag att det är viktigt att teologin borrar djupare i trons traditioner. Min förhoppning är att denna uppsats på något sätt kan vara ett bidrag till denna stora uppgift.

## Litteraturförteckning

- Barth, Karl (1956). *Church Dogmatics. Vol. 1, The Doctrine of the Word of God, P. 2.*  
Edinburgh: T. & T. Clark
- Barth, Karl (1957). *Church Dogmatics. Vol. 2, The Doctrine of God, Half-vol. 1.* Edinburgh:  
T. & T. Clark
- Bibeln: Bibelkommissionens översättning.* (2001). Örebro: Libris
- Braaten, Carl E. & Jenson, Robert W. (red.) (1998). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther.* Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Coakley, Sarah (2013). *God, Sexuality and the Self: An Essay 'on the Trinity'.* Cambridge:  
Cambridge University Press
- Finch, Jeffrey D. (2007). "Neo-Palamism, Divinizing Grace, and the Breach between East and West" Christensen, Michael J. & Wittung, Jeffery A. (red.) *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions.* 233–249. Madison: Fairleigh Dickinson University Press.
- Hallonsten, Gösta (2007). "Theosis in Recent Research: A New Interest and a Need for Clarity". Christensen, Michael J. & Wittung, Jeffery A. (red.) *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions.* 281–293. Madison: Fairleigh Dickinson University Press
- Hägglund, Bengt (2003). *Trons mönster: en handledning i dogmatik.* 4. uppl. Göteborg: Församlingsförl.
- Grantén, Eva-Lotta (2013). *Utanför paradiset: arvsyndsläran i nutida luthersk teologi och etik.* Stockholm: Verbum
- Jenson, Robert W. (1997). *Systematic Theology. Vol. 1, The Triune God.* New York: Oxford Univ. Press
- Jenson, Robert W. (1999). *Systematic Theology. Vol. 2, The Works of God.* New York: Oxford Univ. Press
- Johannesson, Karin (2014). *Helgelsens filosofi: om andlig träning i luthersk tradition.* Stockholm: Verbum
- Juntunen, Sammeli (1998). "Luther and Metaphysics". Braaten, Carl E. & Jenson, Robert W. (red.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther.* 129–160. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans

- Louth, Andrew (2007) "The Place of *Theosis* in Orthodox Theology" Christensen, Michael J. & Wittung, Jeffery A. (red.) *Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions*. 32–34. Madison: Fairleigh Dickinson University Press
- de Lubac, Henri (1998). *The Mystery of the Supernatural*. New ed. New York: Crossroad Publ.
- Luther, Martin (1927). *D. Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. 17/II. Weimar: Böhlau
- Lutherska världsförbundet (1999). *Joint Declaration on the Doctrine of Justification: Official Common Statement; Annex to the Official Common Statement*. Geneva: Lutheran World Federation
- Mannermaa, Tuomo (1998). "Why Is Luther So Fascinating? Modern Finnish Luther Research". Braaten, Carl E. & Jenson, Robert W. (red.). *Union with Christ: The New Finnish Interpretation of Luther*. 1–20. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans
- Mannermaa, Tuomo (2005). *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification*. Minneapolis, Minn.: Fortress Press
- Mshanga, Vitalis (2010). "Ecumenical Reflections on the Lutheran-Roman Catholic Simul Iustus et Peccator Controversy". *Journal Of Ecumenical Studies*. Vol. 45, 4. 578–590, Humanities International Complete, EBSCOhost, visad 7 Maj 2015
- Merleau-Ponty, Maurice (2004). *Lovtal till filosofin: essäer*. Eslöv: B. Östlings bokförl. Symposion
- Milbank, John (2005). *The Suspended Middle: Henri de Lubac and the Debate Concerning the Supernatural*. London: SCM Press
- Peters, Ted (2000). *God - The World's Future: Systematic Theology for a New Era*. 2. uppl. Minneapolis, Minn.: Fortress
- Rahner, Karl (1981). *Theological Investigations. Vol. 20, Concern for the Church*. New York: Crossroad
- Rahner, Karl (1993). *Foundations of Christian Faith: An Introduction to the Idea of Christianity*. New York: Crossroad
- Rahner, Karl (1997). *The Trinity*. New York: Crossroad Herder
- Russell, Norman (2004). *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. Oxford: Oxford University Press



- Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne (red.) (2006). *Postmodern teologi: en introduktion*. Stockholm: Verbum
- Sigurdson, Ola (2006). *Himmelska kroppar: inkarnation, blick, kroppslighet*. Göteborg: Glänta produktion
- Smith, James K. A. (2006). *Who's Afraid of Postmodernism?: Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church*. Grand Rapids, Mich.: Baker Academic
- Svenungsson, Jayne (2014). *Den gudomliga historien: profetism, messianism & andens utveckling*. Göteborg: Glänta produktion
- Tavast, Timo (2010). "Challenging the Modalism of the West: Jenson on the Trinity". *Pro Ecclesia* Vol. XIX, 4. 355–368.
- Vainio, Olli-Pekka (2013). "Robert W. Jenson". Kristiansen, Staale Johannes & Rise, Svein (red.). *Key Theological Thinkers: From Modern to Postmodern*. 509–515. Farnham: Ashgate
- Unterman, Alan (2007). "Shekinah". Skolnik, Fred & Berenbaum, Michael (red.) *Encyclopaedia Judaica*. 2nd ed. Vol. 18. 440–441. Detroit: Macmillan Reference USA in association with the Keter Pub. House