

”Om vetekornet inte faller i jorden och dör...”

En undersökning av Gustaf Wingrens vetekornsteologi

Jenny Grimbeck

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

TLVM76, Tros- och livsåskådningsvetenskap: Systematisk teologi
Examensarbete för masterexamen

Handledare: Patrik Fridlund

Examinator: Jayne Svenungsson

Termin: HT2020



Abstract

The aim of this thesis is to examine how Gustaf Wingren's theology can be understood as a grain of wheat theology, and to answer the thesis' main question: *How can Gustaf Wingren's grain of wheat theology contribute to a theological discussion today?* The aim is to show new aspects of Wingren's theology and especially of his grain of wheat theology. The thesis shows that the theme of life and death exists as a clear center in the metaphor of the grain of wheat in the Gospel of John 12:24. These two aspects – life and death – can be seen as inevitably intertwined. The essay moves in a synthesis of death and birth, suffering and restoration, powerlessness and power, as well as meaninglessness and meaningfulness. I understand Wingren's grain of wheat theology as a theology that deserves to be used and further developed today. The thesis also argue that Wingren's theology is compatible with a feminist theological and philosophical perspective – in the sense that Wingren strongly expresses the idea of creation: the human as bodily, the given value of every human being and the change in God's law and creation. Wingren is put in dialogue with the German feminist and liberation theologian Dorothee Sölle, among others.

Keywords: Gustaf Wingren, grain of wheat theology, change and continuity, feminist theology, K.E. Løgstrup, Dorothee Sölle, creation theology, death and birth, creation, Grace Jantzen

Nyckelord: Gustaf Wingren, vetekornsteologi, växling och kontinuitet, feministteologi, K.E. Løgstrup, Dorothee Sölle, skapelseteologi, död och födelse, skapelsen, Grace Jantzen

Innehållsförteckning

1. Introduktion.....	1
1.1 Bakgrund.....	2
1.2 Syfte och frågeställning	3
1.3 Teori	3
1.4 Material och metod	7
1.4.1 Materialval ur Wingrens bibliografi.....	7
1.4.2 Presentation av huvudmaterial – Växling och kontinuitet och Credo	8
1.4.3 En vetekornsteologisk läsning – metodval	9
1.5 Forskningsöversikt.....	13
1.5.1 Vetekornets lag inom teologin.....	13
1.5.2 Vetekornets lag och Gustaf Wingren.....	14
1.5.3 Övrig litteratur om Wingrens teologi – svensk och internationell kontext.....	16
1.6 Disposition	19
2. Vetekornsteologi – en läsning	21
2.1 Exegetisk utblick.....	21
2.2 Vetekornsteologiska mönster i Wingrens teologi.....	23
2.2.1 Teologisk antropologi.....	23
2.2.2 Bibelläsning och skriftens auktoritet	29
2.2.3 Etik.....	35
2.2.4 Vetekornets (o)möjliga makt.....	41
2.2.5 Ett meningslöst liv och vardaglig död	45
2.3 Sammanfattning	50
3. Vetekornsteologi – död och uppståndelse	53
3.1 Vetekornsteologi i dialog	53
3.1.1 Ett språk som befriar	53
3.1.2 En relationell vetekornsteologi	58
3.1.3 En fråga om makt.....	62
3.1.4 Gud som skapare.....	66
3.1.5 Liv och död i vetekornsmetaforen	72
3.2 Sammanfattning	78
4. Reflektion, diskussion och slutsats	80
4.1 Reflektion och diskussion.....	80
4.2 Åter till vetekornsteologin – slutsats.....	83
5. Avslutning	88
Litteratur.....	90

*Kornet har sin vila djupt i frusen jord,
är ej dött, det väckes av ditt skaparord.*

204, SvK Ps.

*Res oss upp igen vår skapare och vän
när allt känns tungt och motigt.*

*Skärp vår blick, ge mod,
ge oss nya språk och ord,
för din värld här och nu.*

821, Psalmer i 2000-tal

Förord

Att skriva en masteruppsats under den pandemi som präglat världen under år 2020 har även påverkat arbetet med uppsatsen på olika sätt. Begränsningar i form av fysiska kontakter och viss isolering har medfört både för- och nackdelar. I en sådan ovanlig situation blir de nära sammanhangen och ljusglimtarna synnerligen betydelsefulla, men för skrivprocessen har den karantänliknande tillvaron inneburit en upplevelse av nästintill oändlig tidsrymd. Till plussidan hör också att få yttre faktorer pockat på min uppmärksamhet. Att jag nämner detta inledningsvis är också en tidsmarkör – en ovanlig tid, en unik situation som fördjupat tankarna kring vetekorns-teologins yttersta betydelse och mening.

Avslutningsvis vill jag passa på att tacka alla som på olika sätt stöttat och inspirerat mig under arbetets gång. Jag vill särskilt rikta ett varmt tack till min handledare Patrik Fridlund för uppmuntran, vägledning samt konstruktiva råd, Jakob Signäs för inspiration och diskussioner under såväl den här hösten som övriga terminer under studietiden, min far Lars Grimbeck för tålmodig korrekturläsning, samt resten av min familj för sällskap och stöttning.

Lund i januari 2021

Jenny Grimbeck

1. Introduktion

Enligt Lundateologen Gustaf Wingren (1910–2000) skapas teologi då den är inkännande gentemot den omvärld där den konstrueras. En av Wingrens huvudtankar är att all teologi växer fram och skapas utifrån en viss kontext, en viss tid och ett visst samhälle – den specifika miljö, kontext och det liv som människan lever. På så sätt värnar Wingren om *växlingen* och förändringen i teologin och den kristna tron. Wingrens teologi är också en betoning av den *kontinuitet* som den kristna tron innebär – kontinuiteten av det *kerygma* som befriar, upprättar och förlåter människan. Kontinuiteten är också Guds pågående skapelsehandling: värnandet av liv och livets ständiga seger över döden. Utgångspunkten för Wingrens teologi är att världen skapas av en god skapare, och att världen och människans vardagliga liv därmed bör förstås som en del av den gudomliga och pågående uppenbarelsen. Enligt Wingren kan kristen tro, teologin och talet om Gud aldrig ses som separerat från människans vardagliga erfarenhet. Allt i en människas liv – mellan födelse och död – är en del av gudsrelationen och gudsmötet.

Wingren använder återkommande vetekornets lag som en bild för människans, den kristnes och Jesu liv, och hans teologi betecknas ibland som *vetekornsteologi*.¹ Vetekornet genomgår en transformation då det faller i jorden och dör för att kunna ge skörd. Denna rörelse kännetecknas av ordparet *växling* och *kontinuitet*. Det vetekornsmönster som utkristalliserar pekar mot förändring och växling, men även kontinuitet och pågående handling. Enligt vetekornets lag, såsom metafor, är kornet fortsatt samma korn, men i en annan skepnad och gestalt. Jag menar att Wingrens användning och spegling av vetekornets lag är grundläggande för att förstå dennes teologi. I sitt teologiska arbete använder Wingren bland annat den allmänmänskliga erfarenheten som språngbräda och arbetar samtidigt utifrån en tydlig kristologisk grund. I och med denna balans – och i föreningen av den allmänmänskliga vardagserfarenheten och det kristna *kerygma* – finns hos Wingren en teologi som jag menar har potential och möjlighet att rekonstrueras i dag.

I detta grundas också mitt personliga intresse för Wingrens teologi. Jag menar att det i Wingrens rörelse mellan växling och kontinuitet finns en fascinerande och inspirerande vilja till en porösare gräns mellan sekulärt och sakralt. Wingrens vetekornsteologi har en samtidig tydlighet av ett kristet

¹ Se exempelvis Kristensson Ugglas biografi *Gustaf Wingren: Människan och teologin* (2010) och Jonny Karlssons text ”Vänd din näsa rätt mot stormen, och sjung hej och hå” (2001), vilka återkommer i forskningsöversikten.

centrum, kristologi och *kerygma* och en ödmjukhet inför det mänskliga livets beskaffenhet och dynamik. I denna uppsats kommer jag att lyfta fram det i Wingrens teologi som kan leva vidare, berika och bära frukt även i dag.

1.1 Bakgrund

I en svensk kontext är Gustaf Wingren en av 1900-talets mest namnkunniga teologer. Han präglade såväl en svenskkyrklig kontext som den akademiska teologin – både på svensk och internationell nivå – under sina verksamma år. Men är Wingrens arbete en historisk parentes, eller finns det mer att hämta från denne teolog? Varför, hur och på vilket sätt kan Wingrens teologi utvecklas, konstruktivt kritiseras och användas under 2020-talet? Den wingrenska teologin har en stark betoning på den allmänmänskliga erfarenheten som en grund för den kristna tron. Att världen är skapad innebär att allt i världen – oavsett heligt eller sekulärt, kristet eller profant, kyrkligt eller världsligt – är en del av människans möte och relation med Gud. Med hjälp av bland andra den danske etikern och teologen K.E. Løgstrup beskriver Wingren människans tillvaro med ordet *kamp* – slitningen mellan att bli en hel människa och att vara fast i den destruktion som varje människa erfar, oavsett om hon är kristen eller inte. Denna teologi, menar jag, kan också vara användbar i dag och kompatibel med en ny tid, en ny generation – och väcker därmed också nya frågor.

För att utveckla Wingrens teologi i dag så krävs det en läsning av denne, där luckor och oklarheter tydliggörs, och där Wingrens tydlighet och fördelar lyfts fram. Modellen för en sådan läsning hämtas från vetekornets lag i Johannesevangeliet 12:24, en bibelvers ofta använd av Wingren: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.”² Samma tema återfinns i 1 Korintierbrevet 15:36–37: ”Vilken enfaldig fråga! Det du sår får inte liv om det inte dör. Och när du sår är det inte den blivande växten du sår utan ett naket sädeskorn eller något annat frö.”

I vetekornets lag ryms det ovan nämnda ordparet *växling* och *kontinuitet*, vilket är det tema som utgör en röd tråd i många av Wingrens texter. Jag menar att vetekornets lag, och i synnerhet Johannesevangeliet 12:24, i mångt och mycket kan ses som central för Wingrens teologi. Detta mönster exemplifierar på ett särskilt sätt Wingrens teologiska grund och utgångspunkt. Vetekornets lag – vetekornsmönstret och vetekornsmetaforen – är det raster jag i uppsatsen använder för att läsa

² Bibelöversättningar som används i uppsatsen är hämtade från Bibel2000.

och förstå Wingren. Vetekornets lag har i uppsatsen funktionen av ett verktyg och en tolkningsnyckel för att visa på vilket sätt Wingrens teologi är en kreativ och konstruktiv resurs inom teologin i dag. Eller med andra ord: om Wingrens teologi i enlighet med vetekornet faller i jorden och dör – kan den då gestaltas på nytt, omformas och uppstå till något som är gångbart i dag och anpassat för vår tid?

1.2 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats är att visa på hur Gustaf Wingrens teologi kan aktualiseras, läsas och förstås i dag. Uppsatsens övergripande syfte är också att bidra till diskussionen om hur Wingren som teologisk resurs är användbar, relevant och viktig i vår egen samtid, samt att formulera en vetekornsteologi inspirerad av Wingren.

Ur detta syfte är uppsatsens huvudfrågor följande:

Hur gestaltas vetekornets lag i Gustaf Wingrens teologi?

Hur kan Gustaf Wingrens vetekornsteologi utvecklas?

1.3 Teori

Religionsfilosofen Catharina Stenqvist redogör i texten ”Låsta mönster eller öppna fönster: Om traditioner och spänningar i religionsfilosofin” för grundmönstrets betydelse för det teologiska och religionsfilosofiska arbetet. Stenqvist skriver att grundmönstrets funktion kan liknas vid en karta eller ett recept som hjälper människan till organisering och struktur. Grundmönstret sätter upp arbetets gränser, men ger också möjlighet att träda utanför gränserna och upptäcka vad som finns där.³ Jag menar att uppsatsens teoriavsnitt är just ett grundmönster, vilket ämnar redovisa de teoretiska utgångspunkter jag som författare valt och hur dessa appliceras i uppsatsen. Med andra ord är teoriavsnittet den teoretiska karta som jag ämnar följa genom projektet. Med hänvisning till uppsatsens frågeställningar kan uppsatsens struktur förstås som tvådelad. I uppsatsens första del mejslas Gustaf Wingrens teologi fram. I uppsatsens andra del kan den sedan aktualiseras och kontrasteras mot andra tänkare. Viktigt att notera här är att denna strukturella uppdelning inte ska förstås som två väsensskilda delar. Uppsatsens grundmönster – teoretiskt och metodmässigt – ämnar ändå att följa en och samma linje utifrån det formulerade syftet.

³ Stenqvist 2000a, 41–42.

Det huvudsakliga grundmönstret för uppsatsen är vetekornsmetaforen. Detta innebär två saker. För det första är detta mönster den röda tråd som löper genom uppsatsen. Vetekornets lag, och dess anspelning på växling och kontinuitet, återkommer och kopplas samman med uppsatsens olika teman. Växling och kontinuitet är ett vedertaget ordpar i Wingrens teologi. Dess koppling till vetekornets lag handlar om kornets skiftning från sådd till skörd. Vetekornets lag är det grundmönster som sedan öppnar upp för tolkningar av den *vetekornsteologi* som uppsatsen konstruerar. Vetekornsmetaforen och begreppet vetekornsteologi används också av andra författare i relation till Wingren, men i uppsatsen används den med syftet att visa på en särskild tolkning av Wingrens teologi.

För det andra innebär vetekornsmetaforen att jag i uppsatsen i viss utsträckning tar ett kliv utanför ett gängse grundmönster och dess orienteringskarta genom att inte fokusera på begreppet *skapelsesteologi*, vilket annars är ett vanligt sätt att kategorisera Wingren.⁴ Den skandinaviska skapelsesteologin kan definieras som den teologi som tar skapelsen och det givna livet som sin teologiska utgångspunkt och att det mänskliga livet därmed har sin grund i skaparen. Detta innebär också att det mänskliga livet är präglad av särskilda villkor och strukturer.⁵ Utifrån dessa villkor och strukturer ställer skapelsesteologin frågor som berör människans grundläggande behov och hur dessa relaterar till Gud. Den skapelsesteologi som utvecklades under 1900-talet inspireras bland annat av den danske prästen och teologen N. F. S. Grundtvig och reformatorn Martin Luther.⁶ Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Ugglå och Trygve Wyller skriver att skapelsesteologin ibland har missförstått som en ”första artikelns teologi”, men att så inte är fallet. De menar att betoningen på skapelsen inte är en betoning på själva skapelsehandlingen eller den explicita skapelseberättelsen. Istället innebär denna betoning att Gud finns i världen. Kyrkans och teologins uppgift är inte främst att peka på Gud – Gud finns redan i människans tillvaro – utan istället att förmedla befrielse och förlåtelse. Ur ett skapelsesteologiskt perspektiv är det levda livet en del av Guds uppenbarelse och det religiösa livet är i första hand ett mänskligt liv – gränsen mellan sakralt och sekulärt luckras därmed upp.⁷ Med detta sagt bortser jag emellertid inte helt från Wingrens skapelsesteologiska

⁴ Se exempelvis Niels Henrik Gregersens, Bengt Kristensson Ugglå och Trygve Wyllers *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology* (2017).

⁵ Armgard 1971, 15; Nahnfeldt 2018, 94; 96.

⁶ Gregersen, Kristensson Ugglå & Wyller 2017, 12.

⁷ Gregersen, Kristensson Ugglå & Wyller 2017, 17; 20–22.

aspekter – det hade varit att nonchalera en allt för stor del av Wingrens teologi. Dessutom är det möjligt att argumentera för att *vetekornsteologin* också är en aspekt av Wingrens *skapelseteologi*. Däremot är inte skapelseteologin en grundläggande utgångspunkt i vare sig uppsatsens teori, metod eller strukturella uppbyggnad. Detta val görs för att visa hur det är möjligt att läsa Wingren på ett nytt sätt och därmed placera diskussionen utanför ett givet grundmönster.

Ett annat kliv utanför det vedertagna grundmönstret att tolka Wingren är att jag – på grund av min personliga bakgrund och teologiska inriktning – väljer att läsa Wingren ur ett feministteologiskt perspektiv. Jag menar att denna feministteoretiska ram, och tillika feministteologiska läsning, bidrar till möjligheten att förstå Wingren och hans teologi på nya sätt. En feministteologisk läsning möjliggör för nya frågeställningar och dialoger i relation till Wingrens teologi och konsekvenserna av denna. Min poäng med detta perspektiv är att – med bland annat uppsatsens frågeställning i åtanke – bidra till en fortsatt diskussion rörande Wingrens teologi och dess potential. Detta innebär dock inte, vilket är viktigt att poängtera, att min läsning av Wingren är en renodlad feministisk kritik eller att detta är det uteslutande perspektivet. Att enkom använda ett feministiskt perspektiv menar jag skulle svara på andra frågor än de som formulerats ovan. Det feministteologiska perspektivet bör istället förstås som en hjälp i att konstruktivt, kreativt och på ett nytt sätt se hur Wingrens teologi kan användas, utvecklas och formuleras i dag.

Feministteologin kan både förstås som en kritisk röst och en konstruktiv verksamhet. Feministteologin är kritisk i den mening att den kritiserar den patriarkala normativitet som präglar stora delar av den västerländska teologin och berör frågor om makt, normativitet, språk och så vidare. Feministteologin pekar på och kritiserar orättvisa och förtryckande strukturer inom såväl kyrkans organisation som inom den teologiska reflektionen. I uppsatsen väljer jag att främst läsa Wingren utifrån ett konstruktivt perspektiv, vilket inom feministteologin kan förstås som viljan att visa på nya eller annorlunda tolkningsmöjligheter av den egna traditionen.⁸ I det konkreta arbetet innebär detta att jag i tolkningen och tillämpningen är vaksam på resonemang som kan förstås som outvecklade med potential att rekonstrueras. Det innebär också att läsningen sker i dialog med teologer som delar mitt intresse för feminism och feministisk läsning. Att Wingren själv inte ger uttryck för ett teologiskt intresse för sin tids feminism menar jag inte behöver vara ett problem i uppsatsen. Istället är detta ett konkret exempel på luckor i Wingrens resonemang som kan komma

⁸ Kamitsuka 2007, 25–26.

att utvecklas. En avsaknad av feministteori och feministisk teologi hos Wingren själv är snarare en tillgång då uppsatsen genom sitt syfte ämnar komma med nya, kreativa och konstruktiva sätt att läsa Wingren. Klyftan mellan mig själv och Wingren, vilken exemplifieras genom ett feministteologiskt perspektiv, gör det också uppenbart att en sådan läsning och tillämpning inte sker av sig själv. För att en sådan uttolkning ska ske krävs ett specifikt intresse och arbete.

För att kunna närma sig och mejsla fram en vetekornsteologi ur Wingrens teologi – en närhistorisk persons textsamling och teologi – finns först ett par dilemman att reda ut. Den historiska distansen medför ett teoretiskt och hermeneutiskt grundantagande i uppsatsen: att text och teologi inte konsekvensfritt kan flyttas från en tid till en annan, samt att det sker en transformation och viss förskjutning då text från en annan historisk kontext läses och tolkas. En aspekt av detta är att tolkningen förstås som en transformation – en förskjutning av *betoning* och *gestaltning* i och med den historiska distansen till uppsatsens huvudsakliga objekt: Wingrens teologi. Tydligast visas denna gestaltning genom användningen av vetekornsmetaforen som på ett konkret sätt tar uppsatsen utanför grundmönstret. Med detta sagt är det givetvis inte så att tolkningen kan förstås som väsensskild från källtext eller grundresonemang, utan hålls samman av en hermeneutisk rörelse mellan *del* och *helhet*. Om tolkningen helt frångår sitt ursprung är det inte längre en tolkning. Inte heller menar jag att Wingrens teologi ska eller kan användas historielöst. Min poäng är istället att det som förstås som Wingrens teologi – idéer, diskussioner, argument och så vidare – kan ses som dynamiska element i uppsatsen och möjliga att rekonstruera och omtolka. Detta uttrycker exempelvis filosofen Hans-George Gadamer som *horisontsammansmältning*. Denna horisontsammansmältning innebär att jag som läsare oundvikligen möter texten med ett visst mått av förförståelse, men att Wingren också tillåts behålla sin *annanhet*.⁹ Den pendelrörelse som uppsatsen befinner sig i är att både problematisera Wingrens teologi och att kontrastera med nutida perspektiv – utan att dagens kontext på ett anakronistiskt sätt bli till rättesnöre i läsningen av Wingren. Tolkningen gör inga anspråk på att för den skull tillhandahålla en evig kunskap eller sanning. Istället fortgår tolkningsprocessen genom den hermeneutiska spiralens rörelse.¹⁰ Med andra ord tillåts Wingrens *annanhet* och historiens avstånd på ett rättvist sätt samexistera med tolkningen och den process som sker i nutid.

⁹ Grondin 1994, 111–112; Porter & Robinson 2011, 78; 86.

¹⁰ Kristensson Ugglå 2002, 351–354; Porter & Robinson 2011, 103.

Hur ska då en förståelse av Wingrens teologi mejslas fram? Och vad avgör vad som är relevant eller inte? Vad som hittills framkommit i detta teoriavsnitt är att uppsatsen rör sig utanför ett givet grundmönster – skapelseteologin – samt att jag förhåller mig till en feministteologisk teoretisk ram. Men jag utgår också från den ofrånkomliga kontext där jag som författare själv befinner mig, som ett läsande och tolkande subjekt. Den egna utgångspunkten, det vill säga plats, tid, tradition, sammanhang och så vidare påverkar analysen, men också den konstruktiva diskussionen, de frågor jag som läsare ställer till texten, samt vilka frågor som *inte* ställs.¹¹ Jag menar att den egna kontexten, utifrån ett författarperspektiv, är ofrånkomlig, vilket innebär att det inom projektets ramar skulle vara tveksamt att hävda total objektivitet. Att i rollen som författare redovisa den typen av biografiska utgångspunkter och förförståelse är svårfångat och flyktigt. Kanske är det inte heller relevant för uppsatsens utformning. Även om en sådan redogörelse skulle visa på författarrollens subjektivitet, är också risken att författaren målas fram som enstämig och alltigenom stringent. Beter sig någonsin en människa helt enstämigt eller stringent? Med andra ord: genom att deklarerat min egen förförståelse riskerar jag att signalera en total transparens gentemot min egen text, vilken med största sannolikhet inte är möjlig att hävda.¹² Slutsatsen är att förhållandet mellan text och författare är mångfacetterat, och att författarrollen bör förstås som en dynamisk del av en pågående och tillika dynamisk process.

1.4 Material och metod

1.4.1 Materialval ur Wingrens bibliografi

Litteraturen som uppsatsen arbetar med är huvudsakligen delar ur Gustaf Wingrens senare produktion. De verk som valts ut är *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier* (1972) och *Credo: Den kristna tros- och livsåskådningen* (1974). Detta är böcker som skrivs efter att Wingren avslutat sin professur i systematisk teologi vid Lunds universitet. Wingren skrev runt 750 texter i olika format och med olika syften, och hans huvudverk går att räkna till sjutton böcker.¹³ Med en sådan bibliografi är materialurvalets relevans viktig för uppsatsens syfte och frågeställning. I frågan om uppsatsens material, menar jag att det finns en poäng med att använda två i tiden så pass närliggande verk. För det första innehåller *Växling och kontinuitet* och *Credo* en tematisk bredd och ger därmed en representativ bild av Wingrens teologi. För det andra antas, i och med detta

¹¹ Grondin 1994, 115–116.

¹² Fridlund 2007, 28–29.

¹³ Kristensson Ugglå 2010, 26.

materialval, att Wingrens tänkande inte genomgår någon större förändring under dessa år, vilket möjliggör att läsa dessa två verk som någon form av enhet.

Bengt Kristensson Ugglå skriver att Wingrens texter kan delas upp tematiskt. Kristensson Ugglå kategoriserar dem enligt följande: Texter som berör teologins metodfråga (bland annat *Växling och kontinuitet*); de texter som gör anspråk på att gestalta en mer övergripande systematik (bland annat *Credo*); texter som kretsar kring historiska källor; texter som skrivs som kritik mot kyrkan. Men Kristensson Ugglå skriver också att det rent kronologiskt och historiskt finns två delar av den wingrenska produktionen. Han skriver: "[...] den 'andra vågen' av böcker fungerar som 'kreativa repetitioner' och rekontextualiseringar av det teologiska system som egentligen var färdigkonstruerat redan 1960."¹⁴ Det material som används i denna uppsats är alltså en del av Wingrens senare produktion och tillhör vad som förstås som Wingrens "andra våg" och "kreativa repetitioner". I denna andra del, eller utveckling av Wingrens teologi, vänder sig Wingren utåt mot samhället på ett tydligare sätt och den teologi han skriver riktar sig mot den kontext vari teologin är tänkt att komma till nytta. Jag är således medveten om att det valda materialet inte är en fullständig samling av Wingrens tänkande, och att Wingrens teologi genomgår en viss förändring över tid. För att återkoppla till Kristensson Ugglå skriver dock inte Wingren en *ny* teologi utan snarare sker en rekontextualisering. Det skulle givetvis vara möjligt att undersöka Wingrens teologi under de decennier som Wingren var verksam och därmed ha en större historisk bredd, men med hänvisning till uppsatsens syfte och projektets begränsade omfång är det främst dessa verk, *Växling och kontinuitet* och *Credo*, som kommer att undersökas. Ambitionen är inte att grundläggande undersöka och dissekera Wingrens produktion eller person. Istället vill uppsatsen utifrån de valda verken som representanter för Wingrens teologi kontrastera, problematisera och rekonstruera Wingrens teologi.

1.4.2 Presentation av huvudmaterial – Växling och kontinuitet och Credo

I *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier* (1972) berör Wingren den kristna traditionens ständiga växling och pågående förändring, parallellt med det som han förstår som budskapets kontinuitet genom tiden. I förordet nämner Wingren den svenska situationen som utmärkande. Å ena sidan förstås kristendomen som likställd andra företeelser i samhället, å andra sidan ses

¹⁴ Karlsson 2001, 5; Kristensson Ugglå 2010, 27–28 (citatt).

kristendomen som en oförändrad storhet sedan den tillkom.¹⁵ Wingrens huvudfråga i *Växling och kontinuitet* är att den kristna traditionen med nödvändighet måste förändras och att det ligger i kyrkans natur att leva i växling när den hamnar i konfrontation, inom eller utanför kyrkan. Samtidigt är Wingren noga med att påpeka att det finns ett budskap som i kontinuitet förs vidare genom generationer, vilket visar på en kerygmatiske aspekt i Wingrens teologi, och att även den enskilde kristna människan har en betydande funktion för teologin och i kristen tro. Exempelvis utgör bibelordet grunden för allt teologiskt arbete, enligt Wingren, och samtidigt påpekas att Bibeln är full av motsättningar och att texten i allra högsta grad är färgad av kulturella och tidsliga inslag – något som teologen i sin tolkning måste ta i beaktning. Som nämns ovan skrivs *Växling och kontinuitet*, enligt Kristensson Ugglå, med syftet att delta i den pågående debatten om teologins metod.

Credo: Den kristna tros- och livsåskådningen (1974) är skriven som en lärobok för det svenska universitetsväsendet och i synnerhet med blivande lärare som målgrupp. Därför gestaltar *Credo* Wingrens grundläggande systematik. I *Credo* redogör Wingren grundligt och systematiskt för de tre artiklarna i kyrkans trosbekännelse; Fadern, Sonen och Anden. Wingrens huvudtes i boken är att alla dessa tre artiklar, var och en, kan beskriva den kristna trons grund och rörelse. Wingren kritiserar för att i och med detta dra alltför skarpa gränser emellan treenighetens tre aspekter. Exempelvis påpekar Per Frostin att Wingrens treenighetslära riskerar att skapa en ”spricka i gudsbilden” med hänvisning till formeln *opera trinitatis ad extra indivisa sunt* (”treenighetens handlingar utåt är odelade”).¹⁶

1.4.3 En vetekornsteologisk läsning – metodval

Undersökningen utgår från en läsning av Wingrens *Växling och kontinuitet* och *Credo*, vilka nämns ovan, med syftet att visa på möjligheten till aktualisering i dag. Som grundmönster för läsningen, som metafor och återkommande mönster, används vetekornets lag i Johannesevangeliet 12:24: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” Uppsatsen argumenterar för att vetekornsmetaforen kan användas som en förståelse av Wingrens teologi. På detta sätt arbetas en *vetekornsteologi* fram.

¹⁵ Wingren 1972, 9.

¹⁶ Frostin 1994, 174–175.

I uppgiften att närma sig Wingren och hans teologi finns en mängd metodologiska tillvägagångssätt, och för att svara på uppsatsens frågeställning krävs en kombination av olika metoder. Dessa metoder sammanfogas i uppsatsen till en metodologisk verktygslåda och används för att kunna ge svar på uppsatsens grundfråga. En renodlad deskriptiv, jämförande eller analytisk metod kan inte ensamt på ett tillfredsställande sätt svara på uppsatsens frågeställning. Utifrån uppsatsens syfte och frågeställning krävs bland annat att metoden innefattar en rörelse framåt, för att inte stanna i en teologihistorisk beskrivning av Wingrens teologi. Denna bredd av metoder innebär att olika problem som framkommer i projektet kan bemötas på olika sätt – beroende på problemets natur.¹⁷ Uppsatsens metod kan också liknas vid en dialog, eller den dialogism som bland andra George Pattison argumenterar för i sin bok *The End of Theology and the Task of Thinking About God*. Pattisons förståelse av dialogen är bland annat att den inte har som främsta syfte att komma med bestående och eviga svar. Enligt Pattison är poängen med dialogen snarare att den tillåts fortgå i sitt sökande efter konsensus.

För att ytterligare redogöra för uppsatsens metod kan uppsatsens metodologiska väg beskrivas som tvådelad. I uppsatsens första del används en deskriptiv och analyserande metod, vilken vill visa på en uttolkning av Wingrens teologi. Denna första del mejslar fram, undersöker och redogör för uppsatsens bärande tolkning av Wingren i form av vetekornsteologi. Genom att läsa Wingren bredvid andra tänkare – både sådana han själv inspirerats av och nutida röster – tydliggörs Wingren och uppsatsens förståelse av vetekornsteologin. De namn jag valt att arbeta med är bland andra K. E. Løgstrup, Per Frostin och Elisabeth Gerle. Metoden grundas i en tanke om att konturerna för Wingrens teologi, temat av vetekornets lag och vetekornsteologin på olika sätt blir tydligare i dialog, jämförelse och kontrast. Eftersom syftet inte är att visa på Wingrens explicita användning av vetekornets lag, så undersöks inte bara de passager där Wingren själv refererar till Johannesevangeliet 12:24, vetekornsmetaforen eller växling och kontinuitet. Även andra resonemang hos Wingren är intressanta för uppsatsen.

Utifrån min läsning av Wingrens teologi, och genom att kontrastera denna mot andra tänkare, följer uppsatsen ett antal teman som mejslar fram en förståelse av en vetekornsteologi. Dessa teman är bland annat antropologi, bibelläsning och skriftens auktoritet, etik, Guds allmakt och slutligen Wingrens förståelse av döden. Den tematiska uppdelningen och strukturen kan ses som en del av uppsatsens analys. Arbetet innehåller deskriptiva passager, men huvudsyftet är att konstruktivt

¹⁷ Fridlund 2007, 15.

rekonstruera Wingrens teologi som vetekornsteologi för att slutligen kunna svara på uppsatsens fråga. Uppsatsens syfte är inte att granska, bedöma eller blottlägga Wingrens intentioner bakom hans teologi, och inte heller att rekonstruera eller komma åt en autentisk eller ”äkta” förståelse av Wingrens teologi. Detta skulle i relation till uppsatsens frågeställning leda till ett svar med annan karaktär än det som efterfrågas. Metoden ämnar istället att konstruktivt undersöka Wingrens teologi, för att sedan rekonstrueras till en förståelse som kan vara användbar i dag och som pekar mot en nutida aktualisering av vetekornsteologin.

I uppsatsens andra del används en konstruktiv, kritisk och kontrasterande metod som vill visa på utvecklingspotential och som applicerar och rekonstruerar vetekornsteologin i relation till andra tänkare – teologer och religionsfilosofer. Jag menar dock, återigen, att en allt för skarp uppdelning mellan uppsatsens två delar riskerar att de metodologiska tillvägagångssätten förstås som väsensskilda, vilket inte är fallet. Däremot kan uppsatsen sägas ha en tvådelad strukturell uppbyggnad, vilken hjälper både mig själv som författare och läsaren att följa uppsatsens röda tråd. Metoden som tillämpas i kapitel tre ämnar visa på vad i Wingrens teologi som är användbart för en vetekornsteologi och hur en sådan teologi skulle kunna utvecklas vidare framåt. För att göra detta används vetekornsmetaforen, och dess aspekter av *växling* och *kontinuitet*, som raster i läsningen av Wingren.

I min läsning angriper jag Wingrens teologi på ett annat sätt än han själv skulle göra, och i synnerhet i uppsatsens tredje kapitel. Som tidigare redogjorts för i teoriavsnittet innebär detta bland annat en feministteologisk aspekt. Läsningen och tolkningen är inte en medvetet anakronistisk eller godtycklig metod. Istället ses klyftan mellan *då* och *nu*, mellan *text*, *läsare* och *författare*, som en möjlighet till horisontsammansmältning, rekonstruktion och nya upptäckter. Den dialog som sker i kapitel tre bör ses som ett medvetet val att skapa den ovannämnda klyftan för att läsa Wingren genom, mot, och tillsammans med tänkare som vanligtvis inte kontrasteras med Wingren.

I uppsatsen har den tyska befrielse- och feministteologen Dorothee Sölle (1929–2003) en framträdande roll.¹⁸ Sölle fungerar som en dialogpartner och som en konstruktiv resurs i

¹⁸ Av Sölles verk har följande valts: *Gott denken: Einführung in die Theologie (Thinking About God: An Introduction to Theology)* (1990); *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing* (1993); *Es muß doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott (Theology for Skeptics: Reflections on God)* (1992), samt självbiografin *Gegenwind. Erinnerungen (Against the Wind: Memoir of a Radical Christian)* (1995).

undersökningen. I sitt teologiska arbete inspireras Sölle av en rad olika tänkare, däribland Meister Eckhart, Dietrich Bonhoeffer, Rudolf Bultmann och Martin Buber, vilket innebär att hon använder sig av en kritisk och dialektisk metod. Jag menar att hennes metodologiska grund både kan ses som en reaktion mot, och som en del av, en liberalteologisk tradition. Mellan Wingren och Sölle finns bland annat en intressant spänning i och med dessa två teologers olika inställningar till teologins politiska konsekvenser. Wingren kan förstås som en icke-politisk teolog, som undviker ett politiskt språk i sin teologi – eventuellt undantaget de sista åren.¹⁹ Sölle å sin sida levde sitt liv som politisk aktivist och hennes teologi beskrivs som en politisk teologi – även om hon själv senare motsatte sig en sådan benämning.²⁰ Wingren och Sölle ville, på vitt skilda sätt, förmedla och visa på Gud mitt bland människor och i det mänskliga, vardagliga livet. I linje med den kontrast som uppstår mellan Wingren och Sölle har valet av de övriga kontrasterande tänkarna gjorts, och specifikt utifrån uppsatsens feministteoretiska utgångspunkt. I kapitel tre används företrädesvis Grace Jantzen, Luce Irigaray, samt Jantzens egen läsning av Irigaray. Min förhoppning är att dessa val ger givande kollisioner – kreativa och nya möjligheter att tolka och förstå Wingrens teologi – och att det utifrån dessa perspektiv är möjligt att förstå valet av de kontrasterande rösterna.

Syftet med uppsatsens metod är att ställa frågan om hur vetekornsteologin kan problematiseras och utvecklas, ses som relevant och meningsfull i dag, samt hur Wingrens teologi kan utvecklas och diskuteras konstruktivt. I uppsatsens metod, men också i själva vetekornsmetaforen, finns en aspekt av växande, utveckling och livskraft. För att undersöka och vidare analysera Wingrens teologi och vetekornsmetaforen har jag valt att huvudsakligen arbeta med ett mer samtida perspektiv och kontrasterande röster. Vad händer om vetekornsteologin tillåts genomgå kornets transformation från sådd till skörd, och åter uppstå i en ny gestaltning? Jag menar att det som sammanför dessa teologer och tänkare är deras allmänmänskliga utgångspunkt: växande, utveckling och livskraft. Analysen av Wingren, med bland andra Sölle som konstruktiv resurs, menar jag utvecklar förståelsen, aktualiseringen och möjligheten till praktisk tillämpning av Wingrens teologi. Den avslutande analysen resulterar i en vetekornsteologi, vilken grundas i Wingrens teologi, och som pekar framåt och kan aktualiseras i dag.

¹⁹ Kristensson Ugglå 2010, se främst avsnitten ”Om en döpt har en korvkiosk...” och ”Kritik av tillväxtideologin”, 197–214; Gregersen, Kristensson Ugglå & Wyller 2017, 18; Karlsson 2001, 7.

²⁰ Sölle 1999, 98.

1.5 Forskningsöversikt

I denna forskningsöversikt presenteras ett urval av den forskning som berör uppsatsens intresseområde och som jag anser är relevant för uppsatsens syfte och frågeställning. Syftet med forskningsöversikten är främst att placera uppsatsen i ett relevant forskningsområde men också att visa på behovet av en samtida undersökning och rekonstruktion av Wingrens teologi. Först visas hur Johannesevangeliet 12:24 metodologiskt använts som metafor inom teologisk argumentation i ett antal artiklar. Den andra delen presenterar texter som visar på hur Wingren ur ett homiletiskt och biografiskt perspektiv kan kopplas till Johannesevangeliet 12:24. Forskningsöversiktens avslutande del tar ett brett grepp och visar på några av de olika intresseområden och metodval som präglat Wingren-forskningen de senaste åren, däribland teologihistoriska, kontrasterande och deskriptiva metoder. Denna avslutande del undersöker även ett internationellt intresse för Wingren, hans verksamhet och teologi.

1.5.1 Vetekornets lag inom teologin

Som metafor kan vetekornets lag kopplas till såväl naturen och människans liv, som till passionsberättelsen och ett kristet narrativ. Några av dem som har använt sig av bilden av vetekornet är teologerna Holsten Fagerberg och Bård Eirik Hallesby Norheim. I relation till den föreliggande uppsatsen berör inte deras artiklar Wingren eller hans teologi. Däremot använder författarna vetekornets lag och Johannesevangeliet 12:24 som ett metodologiskt verktyg på ett liknande sätt i sina analyser som också görs i uppsatsen.

Fagerberg använder sig av Johannesevangeliet, och särskilt Johannesevangeliet 12:24, för att visa på en analys av naturvetenskapens och darwinismens möjliga samröre med teologin i artikeln "Vetekornets lag: Till dialogen mellan naturvetenskap/darwinism och kristen tro" (2009). Fagerbergs syfte med artikeln är inte att visa på en romantiserad bild av naturen som enkom bevisar eller beskriver Gud, utan menar istället att naturens inbyggda ondska, död, lidande är livsnödvändiga processer som också har del i den teologiska reflektionen över naturen.²¹ Fagerberg använder bland annat Johannesevangeliet 12:24, och menar att lidandet i världen också är människans möjlighet och potential till delaktighet och förändring.²² I Fagerbergs artikel blir

²¹ Fagerberg 2009, 155.

²² Fagerberg 2009, 162.

vetekornets lag en bild och en modell för hur den kristna teologin kan närma sig och konstruktivt delta i en samtal med darwinismen och naturvetenskapen.

I artikeln ”A Grain of Wheat: Toward a Theological Anthropology for Leading Change in Ministry” (2014) skriver Hallesby Norheim om människans samtidiga motstånd och inbyggda potential till förändring, om förändringens syfte eller *telos* samt om teologiskt ledarskap. Enligt Hallesby Norheim bygger ett mänskligt liv i allmänhet, och det kristna livet i synnerhet, på förändring och växande.²³ I artikeln visar Hallesby Norheim hur vetekornets lag kan fungera som en bild för teologiskt ledarskap i församling, vilket enligt Hallesby Norheim i grunden är ett konstant förändringsarbete på såväl kollektiv som individuell nivå. Enligt Hallesby Norheim kan Johannesevangeliet 12:24 ses som en sammanfattning av en kristen antropologi.²⁴

Både Fagerberg och Hallesby Norheim rör sig inom ett annat systematiskt teologiskt fält än vad denna uppsats gör, men här i forskningsöversikten vill jag visa på hur vetekornets lag i sin metaforiska karaktär har använts som en kreativ tolkningsnyckel och språngbräda in i vidare dialog. Genom att visa att metaforen inte bara är användbar inom exegetisk eller bibelteologisk forskning, utan också som en konstruktiv metafor inom systematisk teologi, vill jag understryka mitt eget metodologiska val av vetekornsmetaforen som nyckel i läsningen av Wingren. Många fler exempel än dessa är dock svåra att finna, vilket visar att uppsatsens metod inte är ett överarbetat metodologiskt grepp och att det finns behov av att utveckla en sådan läsning.

1.5.2 Vetekornets lag och Gustaf Wingren

Som nämnts ovan är vetekornsteologi ett begrepp som används i relation till Wingren av ett antal författare, exempelvis Jonny Karlsson och Bengt Kristensson Ugglå. Båda dessa använder begreppet och kopplar det till ett biografiskt perspektiv, samt visar på hur vetekornets lag och Johannesevangeliet 12:24 tidigt finns med som byggsten i Wingrens teologiska reflektion. Kopplingen till Johannesevangeliet 12:24 görs också av Wingren själv i biografien *Mina fem universitet* (1991).²⁵

²³ Hallesby Norheim 2014, 73.

²⁴ Hallesby Norheim 2014, 69; 72.

²⁵ Wingren 1991, 14; 192–194.

När Kristensson Ugglas biografi *Gustaf Wingren: Människan och teologin* (2010), använder vetekornets lag – och främst aspekten av växling – är det bland annat för att visa en rörelse och förändring i Wingrens personliga liv. Kristensson Ugglas skriver att "[...] Gustaf Wingren genomgår en dramatisk förändring från och med sjuttioalet och framåt, då han själv genomgår en metamorfos och hela hans tidigare teologiska system rekontextualiseras."²⁶ Kristensson Ugglas biografi utgår från tesen att en människas liv inte kan komprimeras till en historia – ett människoliv är alltid mer mångbottnat än en narrativ linje, med hänvisning till Paul Ricoeur. För att undvika en sådan historieskrivning är Kristensson Ugglas biografi upplagd tematiskt istället för kronologiskt där en biografisk linje löper parallellt med presentation och analys av Wingrens teologi.²⁷ Vetekornsmönstret blir hos Kristensson Ugglas en bild för Wingrens personliga utveckling, men också en grundbult i den skapelseteologi som blir karaktäristisk för Wingren. Metodologiskt skiljer sig Kristensson Ugglas biografi från denna uppsats, men hans grundantaganden berör liknande temata: vetekornets lag, växlingen och ambitionen att se Wingren som en betydelsefull teolog även i dag. Trots skillnaderna mellan Kristensson Ugglas projekt och denna uppsats finns en gemensam grund i intresset att förstå Wingrens teologi i dag, och det gör att Kristensson Ugglas bok i viss utsträckning kommer att fungera som sekundärlitteratur i analysen. Viktigt att påpeka är dock att fokus i denna uppsats inte ligger på Wingrens biografi.

I artikeln "Vänd din näsa rätt mot stormen, och sjung hej och hå" (2001) pekar Karlsson på Wingrens personliga förhållande till bibelversen i Johannesevangeliet och hur den tidigt väckte Wingrens intresse för teologin och för utveckling av den egna tron.²⁸ Karlsson har också skrivit avhandlingen *Predikans samtal: En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*, framlagd vid Linköpings universitetet 2000. I avhandlingen har Karlsson en homiletisk och litteraturvetenskaplig utgångspunkt och använder sig av Michail Bachtins teori om att språket formas av såväl avsändare som mottagare i dialog. Trots att predikan till sin yttre form är monologisk, menar Karlsson att det är möjligt att visa att Wingren har en dialogisk utgångspunkt i sitt teologiska arbete i allmänhet och i predikningarna i synnerhet.²⁹ Karlsson visar på att denna dialogicitet också finns i Wingrens djupare teologiska förståelse och i

²⁶ Kristensson Ugglas 2010, 27.

²⁷ Kristensson Ugglas 2010, 11; 271.

²⁸ Karlsson 2001, 1.

²⁹ Karlsson 2000, 282.

hans förståelse av evangelium som ett direkt tilltal i mottagarnas situation.³⁰ Karlssons metod skiljer sig från denna uppsats då han främst analyserar Wingrens predikningar och inte i första hand Wingrens teologiska litteratur. Karlsson använder sig också av ett tydligare litteraturvetenskapligt perspektiv.

När det gäller Kristensson Ugglas och Karlssons texter, samt Wingrens egen användning av vetekornets lag, vill jag här peka på att det tveklöst finns en tydlig tendens i Wingrens teologiska tänkande. Genom att visa att vetekornets lag också används av andra menar jag att det finns relevans och ett behov av att ytterligare utveckla och fördjupa insikten om denna del av Wingrens teologi. Det är också relevant att tala om denna vetekornsteologi och vidare göra en rekonstruktion av denna genom växling och kontinuitet.

1.5.3 Övrig litteratur om Wingrens teologi – svensk och internationell kontext

Efter att ha visat hur vetekornets lag använts som metafor i teologiskt arbete, samt hur vetekornsteologin visats vara en röd tråd hos Wingren, är syftet med denna avslutande del av forskningsöversikten att lyfta ett antal titlar som på olika sätt undersöker och arbetar med Wingrens teologi. Avsnittets funktion är dels att ge en översikt av olika inriktningar och perspektiv som Wingren-forskningen haft de senaste åren, men också att visa på det internationella intresse som finns för Wingren och hans teologi.

Förutom Karlssons avhandling som presenteras ovan, kan i en svensk kontext även Bo Håkanssons *Vardagens kyrka: Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* (2001) nämnas, framlagd vid Lunds universitet. Håkansson skriver att avhandlingen först och främst är en undersökning av Wingrens tänkande, ecklesiologi och kyrkosyn med utgångspunkt i begreppet folkkyrka. Avhandlingen är också en vilja att delta i debatten om Svenska kyrkans varande efter den förändrade relationen till staten år 2000. Enligt Håkansson konstrueras Wingrens ecklesiologi utifrån att kyrkan pekar på sakrament och evangelium. Håkansson noterar en förskjutning i Wingrens tänkande: från ett *folkkyrkoperspektiv* hämtat från Einar Billing till en tydligare *kritik* mot statens och kyrkans samröre. Håkanssons avhandling skiljer sig från denna uppsats som inte på ett särskilt sätt intresserar sig för folkkyrkan eller Wingrens ecklesiologi. Däremot visar Håkansson på

³⁰ Karlsson 2000, 294.

en liknande ambition som denna uppsats i ett annat avseende: att återigen visa på styrkor i Wingrens tänkande och låta detta rekontextualiseras i en ny tid.

Även Torfi Stefánssons avhandling *Tigern som tolkar: Konfrontationer i Gustaf Wingrens teologi med särskild hänsyn till teologins uppgift inom universitet, samhälle och kyrka* (2004) ges ut på svenska. Stefánsson gör en gedigen sammanställning av Wingrens teologi och går schematiskt igenom hur Wingrens teologi fungerar och ser ut i relation till akademi, samhälle och kyrka. Stefánsson skriver i sin inledning att ett av projektets syften är att undersöka Wingrens syn på teologins roll och uppgift. Liksom denna uppsats är Stefánssons förhoppning att genom sitt projekt både kritiskt och konstruktivt bidra till Wingren-forskningen. Dock skiljer sig uppsatsens syfte och fokus från det Stefánsson formulerar och till skillnad från denna uppsats är Stefánssons ansatts mycket bredare i sin ambition att täcka hela Wingrens teologiska verksamhet. Stefánsson arbetar med majoriteten av de böcker som Wingren skrev och använder sig därmed också av ett granskande perspektiv som sträcker sig över en längre historisk period. Stefánsson skriver också att hans projekt intresserar sig för Wingrens teologiska metodologi, vilken Stefánsson ställer sig mycket kritisk mot.³¹ Dock visar Stefánssons avhandling, vilket också påpekas ovan, att det i dag finns ett behov av forskning på Wingren och hans teologi.

Det finns och har funnits ett tydligt intresse för Wingren utanför Sverige. Under senare hälften av 1900-talet utkom en rad titlar som gick i dialog och debatt med Wingren. Där ibland kan Francis J. Reillys *Law and Gospel in the Theology of Gustaf Wingren: A Study of his Methodology and Ecclesiology* (1974), Ronald Thiemanns text ”Toward a Theology of Creation: A Response to Gustaf Wingren” i antologin *Creation and Method. Critical Essays on Christocentric Theology* (1981), samt Henry Vander Goots *The Fundamentality of Creation in the Theology of Gustaf Wingren Illustrated from the Controversy with Anders Nygren* (1976) nämnas.³² Enligt min uppfattning verkar dessa titlar dock inte haft någon större påverkan på diskussionen, och i synnerhet inte på en nutida gestaltning av Wingren. I denna forskningsöversikt har jag istället valt att fokusera på böcker som utkommit under de senaste åren, då det återigen väckts intresse för Wingren och hans teologi.

³¹ Stefánsson 2004, 20.

³² Se även Kristensson Ugglå 2010, 277.

En av dessa är *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology* med Niels Henrik Gregersen, Bengt Kristensson Ugglå och Trygve Wyller som redaktörer. I antologin presenteras en rad texter som ställer frågan om, och på vilket sätt, skandinavisk skapelseteologi kan anses vara aktuell i dag. Tillsammans med Regin Prenters och K.E. Løgstrups teologiska resonemang används Wingrens teologi som språngbräda för en konstruktiv analys i dagens postsekulära samhälle. Författarna utgår från samlingsbegreppet skandinavisk skapelseteologi, vilket förstås som en särskild skola under en viss historisk period och inom en skandinavisk kontext. Projektet tangerar den föreliggande uppsatsens intresseområde med frågan om den wingrenska teologins relevans och tillämpning i dag. Dock skiljer den sig på det sättet att utgångspunkten är skapelseteologin, och att antologiförfattarna tar ett bredare grepp med ett intresse inte bara för Wingren, utan även för Løgstrup och Prenter.

I Tomas Nygrens avhandling *Lag och evangelium som tal om Gud: En analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer* (2007), framlagd vid Det Teologiske Menighetsfakultet i Oslo, undersöks tre olika teologers syn och förståelse av lag och evangelium; Wolfhart Pannenberg, Gustaf Wingren och David P. Scaer. I relation till Wingren är Nygren kritisk mot Wingrens lagtolkning, och att han helt bortser från lagens tredje bruk.³³ Enligt Nygren blir Wingrens definition av lagen därmed otydlig och allt för vid, vilket särskilt får konsekvenser i bedömningen av människans handlingar.³⁴ Nygrens avhandling är ett exempel på hur Wingrens teologi även på 2000-talet kan uppfattas som kontroversiell och fortsatt väcka debatt. Nygren använder Wingren som en av tre teologer i en jämförande studie, och därmed skiljer sig Nygrens metod och syfte med denna uppsats.

I *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance* sätter Mary Elizabeth Anderson in Wingren i en historisk kontext och ambitionen är att reda ut förhållandet mellan Wingrens föregångare och honom själv. Wingrens arv från reformatörerna, i synnerhet Luther, är tydligt enligt Anderson. Samtidigt var det just Wingrens tolkning av Luther som bidrog till att han ansågs kontroversiell och även skapade diskussion och konflikt. Enligt Anderson använder Wingren i stor utsträckning Luthers, men även Ireneus, metodologi för att ta sig an den egna samtidens problem. Liksom denna uppsats visar Anderson på spänningar som finns inom Wingrens teologi. Däremot skiljer sig hennes

³³ Nygren 2007, 269.

³⁴ Nygren 2007, 57.

tydliga historiska perspektiv från denna uppsats som dels ämnar se till Wingrens teologi snarare än den biografiska bakgrunden och som även mer explicit intresserar sig för den wingrenska teologins möjlighet till aktualisering och tillämpning i dag.

1.6 Disposition

Slutet av kapitel ett har nu nåtts, vilket bland annat redogör för uppsatsens syfte, frågeställning, teori, material och metod. Efter detta följer ett kapitel som undersöker och diskuterar Wingrens teologi samt uppsatsens huvudmaterial: *Växling och kontinuitet* och *Credo*. Det andra kapitlet mejslar fram en förståelse av vetekornsteologin och lyfter fram det i Wingrens teologi som kan problematiseras och utvecklas. Kapitlet har titeln ”Vetekornsteologi – en läsning” då syftet främst är att visa på hur vetekornsmönstret kan användas som en tolkningsnyckel i läsningen av Wingren. Kapitlet inleds med en kort exegetisk utblick som visar på tänkbara tolkningsmöjligheter av vetekornets lag och Johannesevangeliet 12:24, med syftet att sätta uppsatsens metod i en bibelexegetisk kontext. Därefter följer en tematisk uppdelning som ur olika perspektiv behandlar Wingrens teologi. Kapitlet avslutas med en reflektion och analys av vad som framkommit i kapitlet och summeras i en kort sammanfattning.

De delar av Wingrens teologi som mejslats fram och problematiserats i kapitel två kommer i kapitel tre, ”Vetekornsteologi – död och uppståndelse”, att behandlas, vidareutvecklas och konkretiseras i relation till företrädesvis Dorothee Sölle. Syftet och huvudfokus för detta kapitel är att undersöka vetekornsteologin, utifrån hur det mejslats fram i föregående kapitel med målet att visa på hur en vetekornsteologi kan aktualiseras och rekontextualiseras i dag. Kapitlets huvudblock bär titeln ”Vetekornsteologi i dialog” och i denna del berör teman som språk, maktperspektiv, genus och döden som filosofiskt och teologiskt grundbegrepp.

Den syntes av vetekornsteologin som startar i kapitel tre blir sedan huvudtemat för uppsatsens fjärde kapitel. Här sammanförs vad som framkommit i uppsatsens tidigare delar till en diskussion om vetekornsmetaforen, vilket leder till uppsatsens slutsats. Kapitel fyra är platsen för den reflektion som binder ihop uppsatsen, med frågor om vad som kan sägas vara skillnaden mellan uppsatsens förståelse av Wingren och en konventionell läsning av Wingren – och är det möjligt att tala om en sådan? Går det fortfarande att tala om Wingrens teologi – eller har något nytt växt fram?

Avslutningsvis är uppsatsens femte kapitel en kort avslutning och summering av det som framkommit i tidigare kapitel. Detta sista kapitel pekar framåt mot vidare möjlighet till forskning och utveckling av Wingrens vetekornsteologi.

2. Vetekornsteologi – en läsning

Detta andra kapitel inleds med en exegetisk utblick som visar på tänkbara tolkningsmöjligheter av vetekornets lag. Den exegetiska utblicken ger en ingång i läsningen av Gustaf Wingren och bygger samtidigt en exegetisk förståelsegrund. En sådan grund menar jag förenklar och förtydligar läsningen, analysen och arbetet med vetekornets lag såsom metafor. Kapitlet fortsätter sedan genom en tematisk uppdelning som mejslar fram en läsning och förståelse av Wingrens vetekornsteologi. Avslutningsvis sker en summerande reflektion och analys av vad som framkommit i kapitlet.

2.1 Exegetisk utblick

Jesu ord om vetekornets lag hittas bland annat i Johannesevangeliet 12:24: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” Johannesevangeliet skiljer sig till stor del från de synoptiska evangelierna både till form och innehåll, men också teologiska förutsättningar och dess filosofiska grund. Det finns de som menar att Johannesevangeliet är ett försök att skriva om de tre synoptiska evangelierna för en ny och bredare målgrupp. Detta är dock inte en vedertagen teori och snarare ett försök att förklara Johannesevangeliets autonomi.³⁵ Flera av de berättelser som finns i de synoptiska saknas i Johannesevangeliet, som istället innehåller andra under och narrativ.³⁶ Klemens av Alexandria kallade Johannesevangeliet för ett ”spirituellt evangelium” i kontrast till de andra tre som kan förstås som mer historiskt orienterade och kroppsliga.³⁷ Johannesevangeliet är teologiskt och doktrinellt tätt. En generell uppdelning av Johannesevangeliet är följande:

1:1–18	<i>Introduktion</i>
1:19–12:52	<i>Tecknens bok</i>
13:1–21:22	<i>Förhärligandets bok</i>
21:23–25	<i>Epilog</i> ³⁸

Perikopen om vetekornets lag finns alltså i slutet av ”Tecknens bok”. I ”Tecknens bok” visar Jesus på vem han är samt tillrättavisar tidigare missförstånd om hans identitet. Här finns alla under, samt

³⁵ Thompson 2015, 4.

³⁶ Exempelvis vinundret på bröllopfesten, Jesu möte med kvinnan vid Sykars brunn och uppväckandet av Lasaros med flera; Thompson 2015, 3–4.

³⁷ Thompson 2015, 4

³⁸ Alternativt hela kapitel 21 som epilog, se Thompson 2015, 16.

de för Johannesevangeliets typiska ”Jag är...”-citaten. I ”Förhärliandets bok” vänder sig Jesus tydligare till lärjungarna och mot passionsberättelsen.³⁹ Den perikop, v.v. 20–26, där den aktuella versen finns, benämns bland annat som ”Anticipating Jesus’ Death”⁴⁰, ”The Hour of Glorification”⁴¹ eller ”Jesus talar om människosonen och stunden”⁴².

Richard L. Jeske skriver att den Jesus som grekerna kommer för att söka (v. 20) inte är den Jesus som undervisar eller utför under. De söker den Jesus som genom döden, liksom vetekornet, ska dö och uppstå – förhärligas.⁴³ Lars-Olov Eriksson skriver att grekerna i perikopens början representerar ”hela världen”. I och med denna händelse sker en vändning mot det som är Jesu syfte. Grekerna blir enligt Eriksson också viktiga i relation till v. 24, då de kan tänkas symbolisera och tillhöra den kommande symboliska skörden. Det centrala ”är att död och skörd hör ihop”.⁴⁴ I den avslutande delen av ”Tecknens bok” finns en rörelse framåt som senare ska utmynna i passionsberättelsen. Jeske menar att det är centralt för hela nya testamentets teologi, även hos synoptikerna, att den som vill följa Jesus, och vara lärjunge, också måste följa Jesus genom döden.⁴⁵

I v. 24 finns det enligt Jerome H. Neyrey en jämförelse mellan *att dö som ett vetekorn* eller *att inte göra det*. Genom att dö bär kornet frukt, vilket av Neyrey tolkas som evigt liv och Guds ära till människosonen – och därmed också för människorna som följer honom.⁴⁶ Michaels påpekar att liknelsen om vetekornets lag även går att koppla till Joh 4:35–36⁴⁷ där Jesus också använder sig av ett agrart språk för att berätta för lärjungarna om det eviga livet genom döden.⁴⁸ Enligt Michaels kan också v. 32 läsas som en intertextuell interpretation av v. 24: ”Och när jag blir upphöjd från

³⁹ Thompson 2015, 117–118.

⁴⁰ Thompson 2015, 267.

⁴¹ Michaels 2010, 683.

⁴² Eriksson 2007, 235.

⁴³ Jeske 1989, 293.

⁴⁴ Eriksson 2007, 235.

⁴⁵ Jeske 1989, 294; De paralleller i synoptikerna Jeske lyfter är Mark 8:35, Matt 16:25 samt Luk 9:24.

⁴⁶ Neyrey 2007, 215.

⁴⁷ ”Ni säger: fyra månader till, så är det dags att skörda. Men jag säger er: lyft blicken och se hur fälten redan har vitnat till skörd. Den som skördar får sin lön, han bärgar grödan till evigt liv, så att den som sått och den som skördar kan glädja sig tillsammans.”

⁴⁸ Michaels 2010, 689.

jorden skall jag dra alla till mig.”⁴⁹ Det är alltså möjligt att tolka v. 24 dels som en kristologisk utsaga, dels som ett mönster för lärjungaskapet.⁵⁰

2.2 Vetekornsteologiska mönster i Wingrens teologi

2.2.1 Teologisk antropologi

Som en första del i undersökningen av Wingrens teologi vänder jag mig nu till Wingrens förståelse av antropologi och hur Wingrens teologiska antropologi kan förstås med anknytning till vetekornsteologin. I en sådan undersökning ingår oundvikligen ett skapelseteologiskt perspektiv och relationen mellan skapare och skapelse.

Enligt Wingren är erfarenheten av liv i grunden en religiös upplevelse – även om människan själv inte betecknar den som sådan. I vardagligt tal i ett sekulärt samhälle har ordet ”livet” blivit en ersättning för talet om Gud. Wingren skriver: ”I denna vokabel [’livet’] draperar sig numera den storhet som förut benämndes ’Gud’ eller ’Skaparen’.”⁵¹ Det finns dock enligt Wingren situationer där människan fortfarande kan se att hon inte har makten över sitt eget liv: vid död, förälskelse eller födelse. Wingren menar att en ”post-kristen kultur” i dessa situationer inte lyckats ersätta det mytiska och religiösa språket. På detta sätt visar också Wingren att kyrkan fortfarande spelar en betydande roll för människor vid kyrkliga förrättningar som begravning, vigsel och dop.⁵² Enligt Wingren är den skapelseteologiska betoningen, alltså betoningen på Gud som tillvarons skapare och upprätthållare, viktigare desto mer sekulärt ett samhälle är – även en sekulär människa kan känna igen sig i fascinationen över sol, vind, regn och nytt liv som föds.⁵³ Oavsett människans egen trostillhörighet tar hon emot livet ”[...] på samma sätt som ett nyfött barn genom andningen mottager syre.”⁵⁴ Det tycks således finnas en förståelse hos Wingren av att Gud finns i språket oavsett om människan är medveten om det eller inte. Men det är inte enbart i språket som Gud uppenbaras, utan i hela det mänskliga livet – i allt som människan erfar är Gud såsom skapare och givare av livet i grunden delaktig. Också Elisabeth Gerle noterar denna aspekt hos Wingren i boken

⁴⁹ Michaels 2010, 685.

⁵⁰ Michels 2010, 689.

⁵¹ Wingren 2011, 18.

⁵² Wingren 2011, 19.

⁵³ Wingren 1972, 78.

⁵⁴ Wingren 2011, 18.

Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt (2015). Gerle skriver att Wingren inte främst ser det kristna livet eller ett liv i Gud som ett kyrkligt liv, utan som ett *mänskligt liv*.⁵⁵ Wingren är noga med att poängtera att tron eller erfarenheten av Gud inte är beroende av människans handling, utan oavsett vad så är Gud det mänskliga livets källa. Wingren skriver: ”Gud verkar i vinden eftersom den är vind.”⁵⁶

I och med denna skapelseteologiska utgångspunkt kritiserar Wingren bland andra Karl Barth. Trots att det också finns likheter mellan Wingren och Barth rörande den kerygmatiska aspekten, så menar Wingren att Barth lägger alltför stor vikt vid människans kännedom och kunskap om skaparen. Wingren skriver att Barth främst ser det mänskliga livet som en symbol eller metafor som pekar mot Guds verk. Konsekvenserna av Barths teologi är enligt Wingren att Gud som skapare reduceras till teoretisk tankeverksamhet och att det kroppsliga och biologiska livet fränkopplas tron. Istället, genom hänvisning till Luther, menar Wingren att människan är ett aktivt och delaktigt redskap i Guds skapelsehandling och uppenbarelse.⁵⁷ Enligt Wingrens läsning ser Barth evangeliet som något *motsatt* det mänskliga.⁵⁸ Möjligen skulle ett av Barths välkända citat kunna tolkas på detta sätt: ”World remains world. But God is God.”⁵⁹ Kristensson Ugglå menar att det skulle vara missvisande att kalla Wingren för barthian, vilket enligt honom många gånger påståtts. Istället är Wingrens möte med den kerygmatiska teologin och Barth ett startskott för Wingrens arbete med hans egna teologiska program.⁶⁰ Till syvende och sist är det grundläggande teologiska problemet i denna diskussion enligt Wingren att man inte tar det faktum att människan förstås som skapad på allvar. Förutom att skapelseperspektivet förbises, är risken också att det antropologiska perspektivet går förlorat. Enligt Wingren blir teologin och ett kristet narrativ då något avskilt som snarare läggs bredvid det allmänmänskliga, vilket jag förstår som den huvudsakliga grunden till Wingrens kritik

⁵⁵ Gerle 2015, 212.

⁵⁶ Wingren 1972, 78.

⁵⁷ Wingren 1972, 76–77.

⁵⁸ Wingren 1972, 67.

⁵⁹ McCormack 1997, 129. Citatets kontext är Barths föreläsning ”Kriegszeit und Gottesreich” (”Krigstid och Guds rike”) i Basel, 15 november 1915. McCormack skriver att denna föreläsning tydligt visar på hur Barth själv vill distansera sig från en idealistisk teologi. Barth fortsätter: ”The ’Father in heaven’ to whom He [Jesus] points us is no ideality which lives from its antithesis; no formal, unreal magnitude which in the final analysis belongs to this world [...] but rather, the Reality out of which our entire world has fallen.”; Se Anzinger 1991, 120–122.

⁶⁰ Kristensson Ugglå 2010, 78–79, Wingren 1991, 103; 116–117.

mot Barth. Konsekvensen av detta är enligt Wingren att talet om Gud riskerar att förskjutas till en transcendens och därmed en frånvarande Gud. Det som kommer ”ut ur” evangeliet förstelnas och gör kristen tro till en evig sanning bortkopplad från den enskilda människan, menar Wingren.⁶¹ Vad som är syftet med Wingrens kritik, och vad som här är min poäng, är Wingrens särskilda betoning av den mänskliga livet som givet och skapat som en grundläggande del av den teologiska antropologin. Wingren förstår inte den kristna antropologin som en spegling eller reflektion av en gudomlig verklighet, ovan eller bortom. Tvärtom ser Wingren Guds skapelseverk som konkret och immanent i den vardagliga världen.

Av samma anledning som Wingren kritiserar Barth, påpekar också Wingren att kristendomen bär på ett olyckligt arv från den grekiska filosofin. Ett sådant arv har lett till kristendomens nedvärdering av människan och antropologin i allmänhet, och kroppen i synnerhet. Den stora skillnaden mellan dessa två tanketraditioner, menar Wingren, är att den grekiska filosofin placerar Gud långt borta, ovan eller som radikalt annorlunda, till skillnad från den gammaltestamentliga och hebreiska världsbilden som har en antropomorf gudsbild. Gamla testamentets världsbild sätter också kroppen i en central position och ser ingen skarp dikotomi mellan exempelvis kropp och själ. En hebreisk världsbild reducerar inte Gud till en transcendent och evig idé, utan beskriver snarare en antropomorf och dynamisk gudsbild.⁶²

Det mänskliga livet som givet och skapat är alltså en grundläggande utgångspunkt för Wingrens teologi, och Wingren betonar en förståelse av Gud som aktiv och som fortsatt skapande av det goda i världen och människans tillvaro. Wingren hänvisar till Luther och skriver att när Gud skapar, skapar Gud ständigt nytt – *creatio continua* – vilket pekar mot en fortgående skapelseprocess.⁶³ Betoningen för Wingren är just det nya, *växlingen*, i Guds skapande och *kontinuiteten* i Guds upprätthållande och värnande av liv. Gud finns närvarande mitt i det mänskliga livets skiftningar och oberoende av människans användning av språk och ord, hennes kunskap eller vetande om Guds existens. Gerle påpekar att Wingrens luthertolkning skiljer sig från den som åberopar en hierarkisk och skapelsegiven ordning – med andra ord en ordningsteologi. Gerle menar att Wingren, likt Luther, ser människan i gudsrelation just därför att hon *lever*, och med en betoning av

⁶¹ Wingren 1972, 66–67.

⁶² Wingren 2011, 47–48; Wingren 1972, 103; Se även Gerle 2017, 179–190.

⁶³ Wingren 2011, 40.

skapelsehandlingen som ständigt skapar nytt.⁶⁴ Wingren skriver att credos ord i första artikeln – ”himmelens och jordens skapare” – syftar på att människan är skapad av Gud och finns närvarande i allt det som ryms i ett mänskligt liv, återigen med hänvisning till Luther.⁶⁵

Wingrens skapelseteologiska perspektiv utgår från att människan är skapad och att livet är en gåva – någonting som kommer utifrån. Enligt Wingren är denna mänskliga erfarenhet densamma i dag som under hela mänsklighetens historia; sträckan mellan födelse och död är densamma, och gamla testamentets texter berättar om just denna erfarenhet: den mänskliga tillvarons givna premisser präglade av särskilda villkor och strukturer.⁶⁶ Den mänskliga erfarenheten är begränsad i och med dess bundenhet till kroppslighet, en särskild kontext, och i synnerhet begränsad av tiden mellan födelse och död. Människan är Adam, mänskligheten enligt den hebreiska termen.⁶⁷ Vetekornsmönstret från död till liv, i form av korset och uppståndelsen, är å ena sidan *avlägset* i tid och rum. Detta i form av evangelietextens historiska beskrivning av döden på korset och uppståndelsen som ägde rum i Mellanöstern för 2000 år sedan. Men Wingren menar att detta mönster också är *nära* i tid och rum – i människans erfarenhet av liv och död. Enligt Wingren måste förkunnelsens utgångspunkt kopplas samman med erfarenheten av människans vardagliga och konkreta liv, vilket också innefattar detta mönster, konkretiserat i Jesu död och uppståndelse.⁶⁸ Här blir vetekornets lag en tydlig metafor för såväl det kristna budskapet som för människans liv. Den urkristna predikan bär enligt Wingren på en uppmaning att ”[...] förkasta något gammalt och välja något nytt.”⁶⁹ Detta förstås av Wingren som en brytningspunkt och en spänning vari teologin verkar; mellan det avlägsna och det nära, likheter och konfrontationer, samt mellan växling och kontinuitet.⁷⁰ Som jag förstår Wingren så finns det en analogi mellan Bibeln, människans liv, och den kristna berättelsen. Bågen som spänner genom de bibliska berättelserna – och främst påskdramat – finns således också i den enskilda människans liv. Frågan är vad detta betyder, och vad Wingren rent konkret kan tänkas mena med ”det gamla” respektive ”det nya”. Även

⁶⁴ Gerle 2015, 54–55.

⁶⁵ Wingren 2011, 35; Se Luthers *Lilla katekesen*, andra huvudstycket, första artikeln.

⁶⁶ Wingren 1972, 40.

⁶⁷ Wingren 1972, 83; Wingren 2011, 36.

⁶⁸ Wingren 1972, 99–100.

⁶⁹ Wingren 1972, 60.

⁷⁰ Wingren 1972, 17.

Kristensson Ugglan noterar denna narrativa metod hos Wingren, vilken enligt denne resulterar i en hermeneutisk teologi. Kristensson Ugglan skriver: ”Denna teologiska hermeneutik, med dess sammanlänkade hermeneutiska teologi, innebär att en rad dikotomier måste överträdas.” Enligt Kristensson Ugglan är dessa dikotomier bland annat subjekt och objekt, *agape* och *eros*, samt teori och praktik.⁷¹ Wingrens teologi kan alltså förstås som en strävan efter helhet och att överbygga binäritet eller en skarp dualism mellan exempelvis gudomligt/mänskligt, transcendent/immanent, maskulint/feminint och så vidare.

För Wingren är Bibelns första berättelse om hur Gud skapar människan inte huvudsakligen en beskrivning av människans *mål*. Berättelsen är på så sätt inte normativ. Snarare beskriver exempelvis Genesis 1–11, urhistorien, människans *ursprung*: den dåvarande, nuvarande och fortgående tillvaron. Wingren skriver att denna berättelse beskriver hur människan ”utövar herravälde” över djur och natur, vilket skiljer henne från resten av skapelsen.⁷² Vad Wingren understryker som människans utmärkande drag, i jämförande med andra livsformer, är hennes medvetenhet om den egna döden. Människan är medveten om döden som sin framtida horisont. En sådan medvetenhet är inte beroende av människans trostillhörighet eller religiösa övertygelse – det är en allmänmänsklig och universell insikt. Wingren skriver: ”Alla människor är sådana, medvetna om sin separata existens såsom födda och medvetna om sin däri inneslutna rörelse mot en ensam död.”⁷³ Vetekornsmetaforens rörelse mellan död och liv är en förutsättning för livets växling och är inbyggd i människans natur. Enligt Wingren är människan i grund och botten alltid densamma och hennes släktskap med Adam finns där, vilket visar på en essentialistisk antropologi hos Wingren. Wingren skriver: ”Dold under ismerna är människan alltid sig lik.”⁷⁴ Vad som bör understrykas här är att livet enligt Wingren i sin grund är det samma för alla människor – och att Gud skapar, ger och bevarar liv.

Här skulle jag vilja stanna upp och betona ett par saker. För det första menar jag att Wingrens essentialistiska antropologi ger den allmänmänskliga erfarenheten giltighet i den teologiska reflektionen och förutsätter dessutom alla människors lika värde. I antologin *Reformation Theology*

⁷¹ Kristensson Ugglan 2010, 107–108.

⁷² Wingren 2011, 46–53.

⁷³ Wingren 1972, 79–80.

⁷⁴ Wingren 1972 83.

for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology skriver Gerle i kapitlet "Human Rights: Revisiting the Political Program of Scandinavian Creation Theology" om hur principen om mänskliga rättigheter kan kopplas samman med den skandinaviska skapelseteologin och dess uppvärdering av skapelsens immanenta värde.⁷⁵ Gerle menar att dessa två, skapelseteologin och mänskliga rättigheter, bygger på samma grundfundament, nämligen att livet är en gåva, i behov av skydd, och att människan besitter ett inneboende och okränkbart värde. Enligt Gerle betonar Wingren nuets relevans i formuleringen av sin teologi och tillämpningen av *creatio continua*.⁷⁶ Med utgångspunkt i den allmänmänskliga erfarenheten av "livet", vilket konkretiseras av Gerle som mänskliga rättigheter, blir inte kristendomen en gränsdragning eller kontrast gentemot en omgivande värld. Istället tillåts teologin snarare vara porös och öppen gentemot världen. I Guds skapande ingår *recapitulatio*, upprättelsen av människan. På detta sätt förenar Gerle skapelseteologin med mänskliga rättigheter.⁷⁷

För det andra visar Wingrens teologi på en potentiell utveckling av en teologi, vilken tar människans kroppslighet, samt erfarenheten av att vara kropp, på allvar. I Wingrens kritik mot Barth visades att Wingren inte förstår det kristna budskapet som en upplyft sanning, utan att Gud bör förstås i relation till människans tillvaro. Människans tillvaro är ofrånkomligen till viss utsträckning kroppslig. Frågan är dock vilken relation som Wingren egentligen förutsätter mellan skapare och skapelse. Å ena sidan är det möjligt att tolka Wingrens teologi som ett närmande mellan människan och gudsbilden, och att klyftan mellan skapare och skapelse därmed minskas. Å andra sidan tolkar jag inte Wingrens framställning av skaparen som en immanent del av själva skapelsen eller som en renodlad panteism. Ett exempel på detta är citatet som används ovan: "Gud *verkar* i vinden eftersom den är vind."⁷⁸ I detta specifika exempel är vinden en konsekvens eller ett skaparverk av Gud – och i så fall placeras Wingrens bild av skaparen *utanför* skapelsens växling. Jag menar dock, denna notering till trots, att Wingrens teologi har potential att avvärja en transcendent distans.

⁷⁵ Gerle 2017, 179; Gerle noterar att FN:s deklaration om de mänskliga rättigheterna inte använder termen skapelse, med hänsyn till ett globalt, allmänt och interreligiös syfte.

⁷⁶ Gerle 2017, 180–182.

⁷⁷ Gerle 2017, 189.

⁷⁸ Wingren 1972, 78; [min kursivering].

Ovan visas att Wingren utgår från en bred och essentialistisk antropologi. Men vad innebär detta? Är Wingrens betoning av det allmänmänskliga en förenkling av mänsklig erfarenhet? Riskerar en sådan förenkling att missa viktiga nyanser och olikheter i den mänskliga erfarenheten? Kan det vara så att det allmänmänskliga i Wingrens teologi är ett alltför brett grepp – och att ingenting i slutänden blir sagt? Å andra sidan skulle Wingren kunna läsas som en radikalt universalistisk teologi och att därmed också icke-kristna inkluderas i ett kristet narrativ. Detta breda allmänmänskliga skapelseperspektiv kan tolkas som att alla människor är tänkta att ingå i Wingrens gestaltning av den kristna berättelsen och att Wingren inte drar någon skarp gräns mellan kristna och icke-kristna – det är den allmänmänskliga erfarenheten som står i fokus. I sådana fall förstås Wingrens allmänmänskliga och skapelseteologiska utgångspunkt som en immanent teologi – människans vardag är i grunden en gudomlig uppenbarelse och inte en spegling med syftet att peka på en högre verklighet.

För att summera bryts Wingrens antropologi mellan å ena sidan en universalism och växling – där världen förstås som skapad och delaktig i en pågående skapelsehandling – och å andra sidan en form av partikulärt kristen och kontinuerlig teologi som visar på evangeliets kerygmatiska och befriande kraft. Till syvende och sist är den kerygmatiska teologin en djupt kristologisk teologi, vilket visas genom Wingrens återkommande användning av vetekornsmetaforen och som återkommer nedan. Detta väcker dock fler frågor: Vad händer om människor blir intolkade i ett kristet narrativ mot deras egen vilja? Och vilka problem finns det med att projicera eller tillskriva religiös tro på människor som inte själva valt eller vill det? Vem har tolkningsföreträde? Är denna problematik nödvändig – eller vad är alternativet? Wingrens breda och essentialistiska antropologi kan både ses som en tillgång, men orsakar samtidigt andra problem och väcker frågor.

2.2.2 Bibelläsning och skriftens auktoritet

I detta avsnitt ska Wingrens syn och förståelse av bibeltexten och dess auktoritet undersökas. De sätt som Wingrens bibelläsning hör samman med uppsatsens tolkningsnyckel om vetekornsteologi är två. För det första är vetekornet, som metafor för påskberättelsen, central för Wingrens syn på bibeltexten. Påskberättelsen är enligt Wingren den kristna bibelns tydligaste brytningspunkt och mest konkreta händelse. Den rörelse kring vad allt i Bibeln kretsar: från död till uppståndelse, likt vetekornet som faller i jorden och dör för att sedan bära skörd. För det andra är aspekten av växling

och kontinuitet i vetekornets rörelse en grund i hur Wingren förhåller sig till texten och tolkningen av dess reella, etiska och teologiska auktoritet.

Med utgångspunkt i påskberättelsen skriver Wingren att evangeliernas övriga berättelser kan och bör ses som långa inledningar. De nytestamentliga texterna rör sig mot budskapets centrum. Det är i ljuset av uppståndelsen som berättelserna om Jesu liv och verksamhet blir betydelsefulla.⁷⁹ När evangelietexterna skrivs är det med vetskapen om och tron på uppståndelsen, och därför kan Jesu övriga verksamhet inte frikopplas från döden på korset och uppståndelsen.⁸⁰ Att Wingren så skarpt understryker påskberättelsens fundamentala ställning skulle kunna ses som ett uttryck för polemik mot mer liberala strömningar vilka betonar bibeltextens etiska budskap. Men det är också ett uttryck för vetekornsmönstret och tendensen av såväl växling och kontinuitet, vilket kan förstås som själva kärnan i Wingrens teologi. Kristensson Ugglå beskriver Wingrens syn på bibeltolkning och texten som ett uttryck för Wingrens kerygmatiska teologi.⁸¹

Med fokus på uppståndelsen tycks Wingren vilja ta sig bakom evangelietexten och betona den teologiska grund vilken evangelieförfattarna själva utgår ifrån. Detta i linje med den formhistoriska skolan och bland andra Rudolf Bultmann. Men Wingren kritiserar också Bultmann och menar att Bultmanns teologi – ”hoppets teologi” – skjuter Guds gärningar på framtiden och samtidigt räknar skapelsetanken till historien, vilket enligt Wingren resulterar i ”vår tids gnosticism”. Wingren skriver att Bultmanns avmytologisering inte tar den tomma graven i beaktning.⁸² Detta trots att Bultmann själv i *Theology of the New Testament* (1952) konstaterar att källan till det kerygmatiska budskapet är evangelietexterna och att det utan *kerygma* inte finns någon kristendom. Budskapet om Jesu död och uppståndelse är uppenbarligen centralt även för Bultmann.⁸³ När det kommer till uppståndelsen menar Wingren att den tomma graven är en oundviklig historisk detalj, då detta visar

⁷⁹ Wingren 1972, 29.

⁸⁰ Wingren 2011, 117.

⁸¹ Kristensson Ugglå 2010, 80–82. Kristensson Ugglå skriver: ”Den metod som kommit att kallas *den kerygmatiska* är grundad i insikten att evangeliet ursprungligen är ett muntligt rykte, något som redan från början var tänkt att bli förkunnat och predikat (*keryssein* = att förkunna, predika) och som sådant något som gör anspråk på att *ske* också i de nya situationer där evangeliet bärs fram.” Enligt Kristensson Ugglå kommer Wingren främst i kontakt med den formhistoriska skolan under sitt vikariat i Basel.

⁸² Wingren 1972, 64; Wingren 2011, 116–117.

⁸³ Bultmann 1952, 3.

på att skapelsen är pågående och fortgående. Den tomma graven visar på simultan växling och kontinuitet, liksom vetekornsmetaforens rörelse mellan sådd och skörd, samt att denna växling i någon mån är kroppslig eller fysisk. I detta menar Wingren att den uppståndna kroppen är *samma* kropp, men *förvandlad*.⁸⁴ Viktigt för Wingren, och i synnerhet i samband med kritiken mot Bultmann, är att det inte är *minnet* av Jesus som lever vidare – den fysiska kontinuiteten är central likväl som den uppenbara växlingen. Wingren understryker att den tomma graven gestaltar kontinuitet, förvandling och uppståndelse av det gamla – allt enligt vetekornsmönstret. Den tomma graven betyder inte heller att Jesus ”stigit upp” som en transcendent, metafysisk eller andlig idé.⁸⁵ Denna växling och kontinuitet som sker i och med korsfästelsen och uppståndelsen är det nav som allting kretsar kring i urkyrkan.⁸⁶

I och med detta resonemang problematiserar Wingren även den historiekritiska bibelforskningen. Även om den historiekritiska bibelforskningen kan komma med viktiga fakta, skriver Wingren, kan den aldrig på ett objektivt sätt utkristallisera en bakomliggande teologi eller förklaring av kerygma. Uppståndelsen kan aldrig, enligt Wingren, presenteras som ett säkert faktum utan är beroende av tro.⁸⁷ Detta exempel visar på vad jag förstår som den stora skillnaden mellan Wingren och Bultmann. Wingren vill med sitt skapelseargument understryka den fysiska växlingen och kontinuiteten i och med uppståndelsen. Wingrens kritik mot Bultmann förstår jag som en kritik mot ett teologiskt språk som likt ett naturvetenskapligt språk söker entydiga och säkra svar. I *Tolken som tiger: Vad teologin är och vad den borde vara?* (1981) utvecklar Wingren detta resonemang djupare. Wingren menar att den historiekritiska metoden endast kan svara på frågor om det rådande förhållandet då texterna skrevs, men att en sådan metod inte ger svar på teologins frågor i samtiden. Enligt rådande vetenskapsteori och praxis har exegeterna ”monopol” på bibeltexten till skillnad från den systematiska teologin, menar Wingren. Detta leder till att det teologiska arbetet stannar upp, i synnerhet för systematisk teologi. Den systematiska teologen kan inte, enligt vetenskapsteoretiska modeller, bedöma det som sker i samtiden, bara konstatera det som ”föreligger”.⁸⁸ Denna syn på

⁸⁴ Detta visas enligt Wingren genom lärjungarnas dubbla reaktioner; Tomas som tvivlar inför Jesus och Emmausvandringen. Wingren skriver att evangelietexten ”[...] systematiskt tar hänsyn till tvivlet”; Wingren 1972, 123.

⁸⁵ Wingren 2011, 117.

⁸⁶ Wingren 2011, 118–119

⁸⁷ Wingren 2011, 116.

⁸⁸ Wingren 1981, 29; 37.

den systematiskt teologiska metoden står dock inte oemotsagd. Teologen Per Frostin kritiserar Wingren i texten ”Teologin och de fattiga. Fem frågor till Gustaf Wingren och befrielse-teologin” (1991). Frostin menar att Wingren använder ett svåråtkomligt språk i sin teologi och skriver att Wingrens teologiska metod, och den teori som han använder sig av, är svår att efterlikna och därmed inte heller fullt ut verifierbar.⁸⁹ Dessutom, skriver Frostin, tenderar Wingrens kritik mot den rådande teologiska metoden att vara personfixerad och inte komma med konkreta lösningsförslag.⁹⁰ Trots att Frostin också ser vissa förtjänster med Wingrens teologi, så menar han att metoden emellertid brister. Vad Frostin efterfrågar ”[...] är inte en kerygmatiske utan en teori- och metodmedveten teologi.”⁹¹ Kristensson Ugglå är inne på ett liknande spår när han skriver om Wingrens bok *Predikan* (1949). Kristensson Ugglå menar att Wingren i sin metod och bibelanvändning blandar ett vetenskapligt sätt med ett ”praktiskt” och ”inomkyrkligt” perspektiv för att få fram sin poäng: sammankopplingen mellan bibeltextens narrativ och människans liv.⁹² Något som jag menar i viss utsträckning är Wingrens medvetna syfte.

Wingren menar alltså att bibeltexterna måste kunna tolkas i vår egen tid. För att visa på kopplingen mellan Wingrens bibelläsning och vetekornsmetaforen vill jag poängtera att begreppen växling och kontinuitet finns inkluderade i vetekornsmetaforen och dess rörelse. Ett exempel på texternas växling är dess bundenhet till en särskild kontext. Att de fyra evangelieberättelserna gestaltar Jesu död och uppståndelse på *olika* sätt bör ses som metodologiskt och tolkningsmässigt normerande, menar Wingren. Evangelisterna, Paulus och apostlarna använder olika typer av språk och metaforer för att beskriva frälsningen: ”Händelseförloppet kan tolkas i juridiska kategorier (Paulus), med tillhjälp av dessa motsatspar som ljus och mörker, sanning och lögn, liv och död (de johanneiska skrifterna), som ett kultiskt förlopp i det judiska offerväsendets stil (Hebréerbrevet) etc.”⁹³ Wingren visar här att trots att de nytestamentliga texterna har samma kärna, samma ärende, så framställs de olika på grund av olika tillkomstmiljöer. Dessa skiftande tolkningar av ett och samma budskap ska

⁸⁹ Frostin 1994, 183–184.

⁹⁰ Frostin 1994, 177.

⁹¹ Frostin 1994, 179.

⁹² Kristensson Ugglå 2010, 97–98.

⁹³ Wingren 1972, 50.

enligt Wingren förstås som en del av kyrkans väsen och som en aspekt av kontinuitet. Enligt Wingren är det mer oroande med mellankyrklig frid, än med konflikt och splittring.⁹⁴

Enligt Wingren är det omöjligt att konstruera bibeltextens budskap ovan eller bortom mänskliga, begränsade eller konkreta miljöer. Detta exemplifieras enligt Wingren som tydligast genom att de fyra evangelietexterna på olika sätt berättar om Jesu liv – för olika människor, i olika situationer och med olika språk. Bibeltextens inneboende växling visar på budskapets kontinuerliga spridning. Wingrens kontextuella perspektiv innebär också att förutsättningen för Guds människoblivande är begränsande: Gud blir människa i en särskild tid och på särskild plats då detta är förutsättningar för de mänskliga villkoren. Det är med nödvändighet begränsande för Gud att ta mänsklig gestalt och det finns därmed ingen avkodad eller dechiffrerad version av evangelium, menar Wingren. Evangelium är alltid präglad av den konkreta mänskliga situationen, både i själva bibeltexten och i den kontext den läses.⁹⁵

Bibelns språk är begränsat i form av så väl kulturell gestaltning som det faktiska grammatiska språket, vilket leder till missförstånd. Wingren skriver:

Man tenderar nämligen i vårt kulturklimat lätt till att uppfatta kontinuiteten såsom kristendomens 'väsen' och växlingen såsom kristendomens tillfälliga 'kläder' eller 'utvärtes former'. Till dylika distinktioner mellan en saks väsen och dess framträdande kommer man ifall man utgår från ett idéinnehåll som skall göras konkret på olika sätt i olika tider.⁹⁶

Vad Wingren åsyftar här är vikten av att skilja mellan Bibelns "utvärtes former", alltså det som kan förstås som historiskt eller kulturellt bundet, och det "idéinnehåll" eller "väsen" som Wingren förstår som kontinuiteten. I ett sådant arbete, att skilja mellan växling och kontinuitet i bibeltexten, har den litteratur-kritiska och historiekritiska läsningen visserligen varit en stor tillgång, menar Wingren. En vetenskaplig historiekritisk läsning ger möjlighet att placera texten i dess rätta kontext.⁹⁷ Samtidigt kritiserar Wingren den historiekritiska metodens "monopol" på teologin, vilket berördes ovan. Wingren utvecklar inte hur paradoxen mellan växling och kontinuitet ska bedömas.

⁹⁴ Wingren 1972, 32.

⁹⁵ Wingren 1972, 23.

⁹⁶ Wingren 1972, 28; Begreppet "kulturklimat" förstås i detta sammanhang som en synonym till kontext.

⁹⁷ Wingren 1972, 139.

Med andra ord: Är det möjligt att genom särskilda kriterier visa vad som tillhör den ena eller den andra kategorin? Och vidare, vems uppgift är det att i så fall formulera sådana kriterier? Vem har makten och ansvaret för en sådan bedömning? Varje enskild kristen? Teologen? Eller kyrkan?

Vad som hittills framkommit i detta avsnitt är att Wingren ser att ett seriöst tolkningsarbete måste göras: Bibeln förstås inte som en samling uppenbarade eller eviga sanningar. Istället är vad som kommer ”ut ur” läsningen av bibeltexterna, enligt Wingren, till största del beroende av vad människorna är ”inne i” – den specifika situationen och kontexten hos människorna.⁹⁸ Ett sådant resonemang härstammar enligt Wingren från olika skiftande gestaltningar i den konkreta bibeltexten, vilket visades ovan. I den konkreta och vardagliga miljö där texten läses skapas mening och vidare konsekvens i människans liv. Detta betyder att textens betydelse till stor del skapas *framför* texten. Enligt Kristensson Ugglå kan denna metodologiska grund hos Wingren förstås som en ”icke-fundamentism”. En sådan förståelse, där texten i sig inte är ett ensamt fundament utan vidareutvecklas framför texten och i relation till en samtida kontext, hämtar Kristensson Ugglå från Paul Ricœur. Läsningen medför att skiftningar och förändringar i människornas konkreta liv och historia också påverkar vad som är relevant att läsa ur en viss text.⁹⁹

Frågan är dock vad som händer om denna ”icke-fundamentism” tas på allvar – och hur långt Wingren själv egentligen tar detta i sin egen metod för tolkning. Förutom Frostins kritik om Wingrens oredovisade metod som visades ovan, så bör också frågan om *makt att tolka* ställas. Vem har makten att tolka? Och vem som har makten att avfärda tolkningar som fel eller ogiltiga? Ett möjligt utfall är ett liberalt och mångfaldigt tolkningskriterium. Detta skulle dock riskera relativism och godtycklighet. Det är dock inte en sådan tolkningsfrihet som jag läser att Wingren förespråkar. Men desto viktigare blir frågan, och Wingren ger inga tydliga svar på ett sådant problem. Då text tolkas sker detta på bekostnad av andra tolkningar och tolkningen innebär också ansvar för de konsekvenser som olika tolkningar leder till. Som jag förstår Wingren är det kerygmatiske budskapet en kärna i hans teologi: som kontinuitet och som ett grundmönster. Ett sådant mönster kan tänkas prägla läsningen och tolkningen av bibeltexten, men också det språk genom vilket tolkningen förmedlas. Som jag läser Wingren är bibeltextens kontinuitet inte detsamma som något *evigt* i en vid filosofisk mening, och evangeliets budskap och kerygma finns inte ovan eller bortom

⁹⁸ Wingren 1972, 130.

⁹⁹ Kristensson Ugglå 2010, 106.

mänskliga, begränsade eller konkreta miljöer. Istället menar jag att Wingrens förståelse av kontinuitet istället är ett grundmönster, *kerygma*, vilket kan visas med hjälp av metaforen i vetekornets lag – som en rörelse från död till liv. Frågan om makt återkommer nedan och i det kommande kapitlet.

2.2.3 Etik

I detta avsnitt undersöks Wingrens förståelse av lagen, men också anledningen till att lagen existerar: ondskan. I sin beskrivning och förståelse av ondskan hämtar Wingren stora delar av terminologin från den danske etikern och skapelseteologen K.E. Løgstrup (1905-1981) och dennes resonemang om *spontana* eller *suveräna* och *kretsande* eller *destruktiva* livsyttningar. Jag har valt att använda samma terminologi och parallellt jämföra med Løgstrups egna texter, bland annat genom Wingrens tidigare doktorand och kollega Lars-Olle Armgard.¹⁰⁰

Enligt Wingren finns Guds lag till på grund av att livet "[...] hotas, det kan förstöras, därför behövs det lagar och bud, nämligen såsom skydd."¹⁰¹ Kronologiskt är *Credo* det första verket där Wingren uttryckligen framhåller Løgstrup som inspiration och influens.¹⁰² Enligt Wingren beskriver Løgstrup skapelsen och människans livssituation utifrån ett bibliskt perspektiv utan att använda termer som "Gud" och "djävul". Løgstrup skalar följaktligen bort de religiösa termerna trots att resonemanget grundas i en kristen diskurs. De spontana eller suveräna livsyttningarna – de goda och livsfrämjande handlingarna – är de handlingar som har sin källa i Gud och som riktas utåt. De kan beskrivas som kärlek, är aldrig uträknande och kan inte användas som medel för att nå något annat. Wingren skriver: "Den spontana uppriktigheten är hel, definitiv och oanvändbar för uträknade syften."¹⁰³ De destruktiva, kretsande, eller instängda livsyttningarna – onda, dödande eller förgörande handlingar – är de handlingar som enligt Wingren traditionellt kallas för synd. Konkret är detta handlingar som stänger in människan i sig själv. Wingren skriver "De låser fast och dödar

¹⁰⁰ Armgard 1971; En kort notering om terminologin: Användningen av orden "suverän" och "spontan" innebär överlägsna handlingar, i positiv bemärkelse. Ordet "kretsande" kan möjligtvis vara otydligt, men som jag förstår Wingren är ordet en bild för handlingar som cirkulerar kring sig själv och som därmed inte leder till något annat. Samma betydelse för "destruktiv".

¹⁰¹ Wingren 1972, 40.

¹⁰² Kristensson Ugglå 2010, 153–154; Kristensson Ugglå skriver att deras kontakt dock sträcker sig längre än så, då de redan i Basel möttes för första gången.

¹⁰³ Wingren 2011, 26.

ny begynnelse.”¹⁰⁴ Løgstrup skriver också att förhållandet mellan destruktivitet och spontanitet kan förstås som liv och död, vilket enligt en kristen tolkning innebär grundläggande motsättning mellan evighet och förgänglighet – eller synd och frälsning.¹⁰⁵ Enligt Wingren skulle den rimliga och logiska slutsatsen för ett sådant resonemang och i den tillvaro som människan erfar – där varje människa själv har del i destruktionsen – vara att livet upphör och att den förstörande och förgörande delen av tillvaron tog över. Trots detta fortsätter livet eftersom Guds fortsatta skapelsehandling, som suverän handling, och bidrar till en livgivande växling. Också Løgstrup drar en sådan slutsats och Armgard skriver: ”Skaparens makt och suveränitet över sin skapelse står emellertid enligt Løgstrup orubbad.”¹⁰⁶

I relation till kampen mellan gott och ont, kretsande och spontana livsytringar, ska nu Wingrens syn på lagen presenteras. Enligt Wingren kan det resonemang som redogörs för ovan, aldrig vara menat att bedöma människans handlingar. En sådan bedömning är omöjlig understryker Wingren. Istället handlar det om *tro*. Wingren skriver: ”[...] från den enklast vardagssituation fram till evangeliets mest anstötliga budskap om korset. Icke på någon punkt har jag tillgång till ett bevis.”¹⁰⁷ Wingren menar att människan är insatt i en dragkamp mellan spontana livsytringar – med Gud som källa till allt gott i världen – och kretsande livsytringar. Lagen har en anklagande och tvingande funktion.¹⁰⁸ I och med tidens föränderlighet, förändras också Guds lagiska krav – på samma sätt som skaparordet ständigt skapar nytt. Enligt Wingren finns lagen till för medmänniskans skull, såsom den formuleras i det kristna kärleksbudet och i dekalogen. Wingren hänvisar här till Luthers undervisning i *Lilla katekesen*. Majoriteten av budorden är riktade mot de mellanmänskliga relationerna.¹⁰⁹ Wingren skriver:

Icke en enda gång säger Luther att vi är förpliktade att försöka göra medmänniskan till kristen. Icke en enda gång säger han ens att vi bör försöka göra vår medmänniska moraliskt bättre än hon är. Sådant ingår icke i de gärningar lagen

¹⁰⁴ Wingren 2011, 26.

¹⁰⁵ Løgstrup 1978, 249.

¹⁰⁶ Armgard 1971, 26–27.

¹⁰⁷ Wingren 2011, 27.

¹⁰⁸ Wingren 2011, 56; 71.

¹⁰⁹ Wingren 2011, 71.

kräver.¹¹⁰

Växlingen i lagen sker eftersom medmänniskan och hennes krav, lagens främsta objekt, ständigt förändras. Lagens växling är också en konsekvens av destruktionen som förändras, alltså det som hotar och förstör.¹¹¹

Att lagen konkretiseras och formas i mötet med medmänniskans krav i varje specifik situation är en tanke som Wingren hämtar från Løgstrups etiska krav, formulerat i *Den etiske fordring* (1956). Eftersom lagen skapas i mötet med medmänniskan handlar det således inte om specifik kunskap utan snarare om en inkännande erfarenhet i mötet med en annan människa. Armgard skriver i artikeln ”Gustaf Wingrens senare författarskap – några gamla vägar framåt”:

Varför passar då Løgstrups antropologi så bra ihop med G.W.:s lagtolkning? Också för Løgstrup är det det utanför människans subjektivitet givna som styr hennes konstruktiva handlande. De spontana livsytringarna – tillit, kärlek, uppriktighet – är ju inte mänskliga ”prestationer” som individen valt utan snarast krafter som tar honom i anspråk och som springer fram ur hans möte med sin omvärld.¹¹²

Människan blir indragen i den ”stora kampen”, mellan de spontana och de instängda livsytringarna, oavsett om hon är troende eller inte. Som människa, och inte främst som kristen, är människan alltid i relation till medmänniskan och därför satt under kravet att handla gentemot henne.¹¹³ Wingrens syn på lagen är alltså fokuserad på ett utgivande och inte på specifika handlingar, vilket också tydligt framgår hos Løgstrup. Enligt Wingren manar bibeltexten till att hjälpa den svage, men kan inte användas för att på förhand precisera vem som är svag eller fattig: ”[...] vad hon behöver står icke i Bibeln.”¹¹⁴

I en konkret situation, och i mötet med en annan människa, ställs människan inför att handla enligt det etiska krav som medmänniskan ställer. Det etiska kravet, formulerat av Løgstrup, är ett tyst och

¹¹⁰ Wingren 2011, 72.

¹¹¹ Gerle 2015, 55.

¹¹² Armgard 1987, 14–15; Armgard skriver fortsättningsvis att Wingren läser Løgstrups terminologi om spontana och instängda livsytringar som omskrivningar för Gud och djävul. Armgard poängterar dock att Løgstrup själv inte uttryckligen gjorde en sådan tolkning.

¹¹³ Løgstrup 1994, 138–140; Wingren 2011, 68; Armgard 1971, 28.

¹¹⁴ Wingren 1972, 56; 2011, 57.

ett radikalt krav. Kravet är tyst, då det inte finns några på förhand givna riktlinjer. Kravets tystnad visar också att varken den handlande människan, eller den människa mot vilket handlingen riktas, kan uttala kravets exakthet. Handlingen kan därmed

[...] gå stick i stäv med hennes förväntningar och önskemål. Det hör till kravet att den enskilde själv, med det han kan ha av insikt, fantasi och förståelse, måste se till att komma underfund med vad det går ut på.¹¹⁵

Kravet som medmänniskan ställer i mötet, eller det behov hon har, riskerar att vara påverkat av destruktion och kan således vara förvirrande eller vilseledande, något som också Wingren noterar.¹¹⁶ Løgstrup poängterar problemet med en idealistisk etik, vilken i grunden bygger på "[...] att varje människa var en värld för sig som de andra var utanför."¹¹⁷ Att Løgstrup gör en sådan problematisering visar på att det som fundament för det etiska kravet finns en tanke om Gud som en gemensam givare av liv – och att livet inte är till för livsåskådningen utan tvärtom.¹¹⁸ Wingren skriver att lagen i sig, som tvingar och anklagar människan, kan aldrig konkretiseras eller bedömas på grund av dess avsaknad av kriterier.¹¹⁹ Att kravet är radikalt innebär enligt Løgstrup att det kräver totalt agerande av människan då hon möter den andre i en given situation, samt att en människas etiska krav inte per se ses som normerade utanför den specifika situationen.¹²⁰ Det är explicit och tydligt att Wingren lutar sig mot Løgstrup i sin antropologi och förståelse av ondska och lagen. I Løgstrups resonemang om det etiska kravet, vilket av Wingren tolkas som Guds lag, finns också aspekten av växling. Løgstrup skriver att den moral och ordning som finns i en viss tid med nödvändighet måste vara föränderlig, men att denna förändring inte är ett hot om relativitet. En kontinuitet genom historien är att förhållandet mellan gott och ont fortsatt är det samma.¹²¹ Wingren understryker också lagens växling och skriver att lagen inte kan eller bör förstås som evig – Guds lag befinner sig i ständig rörelse.¹²² Wingren poängterar också att lagen inte bör förstås som en

¹¹⁵ Løgstrup 1994, 54.

¹¹⁶ Løgstrup 1994, 53–54; 86–87; Wingren 2011, 59.

¹¹⁷ Løgstrup 1994, 55–56; Løgstrup nämner här exempelvis Immanuel Kants etik.

¹¹⁸ Løgstrup 1994, 56.

¹¹⁹ Wingren 2011, 67–68.

¹²⁰ Løgstrup 1994, 75–77; Løgstrup är noga med att påpeka att radikaliteten inte innebär en gränslöshet i människans ansvar gentemot medmänniskan.

¹²¹ Løgstrup 1994, 130–134.

¹²² Wingren 2011, 43–44; 61.

spegling av himmelriket eller som en pendang till det eviga livet, och syftar då till en platonsk världsbild.¹²³ Enligt Wingrens resonemang tillhör inte lagen i sig den eskatologiska, himmelska verkligheten eller det eviga livet, utan är istället ett verktyg för den skapande guden att i nuet påverka människan som en del av skapelsen. Wingren skriver: ”Lagen kräver en fri livsytring och därmed också – paradoxalt nog – sitt eget försvinnande.”¹²⁴

Trots att det enligt Wingren är omöjligt att läsa bibeltexten som en ren analogi till en normativ lagtext, så argumenterar Wingren för att även ett lands nationella lagstiftning är en del av Guds skaparverk, då den värnar om de minsta och mest utsatta. Lagstiftningens demokratiska funktion minskar risken för enskilt maktmissbruk. Den nationella lagstiftningen har dock brister. Förutom att ett lands konstitutionella lag, likt den enskildes krav, riskerar att vara påverkat av destruktion, så är den också begränsad och bristfällig eftersom den är knuten till en viss geografisk plats, styrd av de nationella gränserna. Dock blir detta ett argument för en demokratisk samhällsordning hos Wingren, där varje röst är lika mycket värd och där så många som möjligt har rätt att påverka.¹²⁵ Løgstrup utvecklar ett sådant resonemang ytterligare. Han menar bland annat att demokratin på ett särskilt sätt visar på vikten att skilja på ett *radikalt* krav och ett *gränslöst* ansvar. I en demokrati är den enskilde medborgaren skyldig att handla enligt kravet, men är också i någon mån maktlös i relation till den som sitter på den konkreta makten.¹²⁶ Att Wingren förstår den samhälleliga lagstiftningen som en del av Guds lag medför framför allt att lagen ser *alla* människor som såväl lagens subjekt som objekt, men också att han sätter stor tillit till en rådande samhällsordning. Den kristna människan kan aldrig välja ut att handla på ett särskilt sätt gentemot kristna eller andra. I linje med Løgstrup visar detta att lagens mål och objekt är medmänniskan. Wingren är mycket tydlig när det kommer till såväl lagens allmänna giltighet som dess objekt.

I den tolkning av lagen som beskrivits ovan finns hos Wingren två tydliga grundpremiser att ta vara på: Människan måste se sin medmänniska som likvärdig sig själv, samt att människans handling, genom medmänniskans krav, alltid är definierad genom relation. Det förra innebär att ett ogiltigförklarande av en medmänniska, hennes värde, hennes behov – och därmed hennes krav –

¹²³ Wingren 1972, 103.

¹²⁴ Wingren 2011, 62.

¹²⁵ Wingren 2011, 58–59.

¹²⁶ Løgstrup 1994, 79; 82.

skulle vara att gå emot lagen och Guds vilja. Det finns således en jämlikhetstanke i Wingrens syn på lagen, men också utrymme för att *olika* typer av behov kan ge eko av Guds lag.¹²⁷ Lagen är det som tvingar och visar människan rätt, i motsatt riktning än destruktionen, vilket ser olika ut i olika situationer. Den senare grundpremisen visar att människans tydligaste etiska riktning finns i mötet med den andre, i relation, och att det i någon mening är i relation till andra människor, men också till Gud, som lagen formas. Samma tendens finns hos Løgstrup som kritiserar förstelnade normer och livsåskådningar, och formulerar istället det etiska kravet som beroende av mötet.¹²⁸

Per Frostin ställer frågan om hur lagens allmänmänskliga natur kan kombineras med evangelium. Enligt Frostins läsning drar Wingren en skarp gräns mellan lag och evangelium, vilket enligt Frostin i utsträckningen är en gränsdragning mellan kristet och icke-kristet. Frostin liknar denna gränsdragning vid Anders Nygrens agapeteologi.¹²⁹ Även om lagen är allmänmänsklig och ämnar att spegla en helhetssyn, så menar Frostin att Wingrens förståelse av evangelium är specifikt kristen. Frostin, som främst arbetar utifrån ett befrielseologiskt perspektiv, påpekar att synden eller det onda inte bara drabbar den som utsätts för en specifik handling, utan också syndaren drabbas. Vad som därmed är nödvändigt, menar Frostin, är att se hur lag och evangelium hör ihop och inte utgör ett motsatsförhållande till varandra.¹³⁰ Förutom den kritik som Frostin lyfter, menar jag att det även är relevant att ställa frågan om hur lagen och det kristna budskapet kan förstås som kontrast. Jag frågar mig hur bibeltexterna, dess innehåll och *kerygma* kan tala in i en kultur eller i en kontext utan att riskera att missbrukas eller manipuleras? Finns det möjlighet till ytterligare tydlighet? En risk med Wingrens formulering av lagen, liksom vad som nämndes angående kriterier för bibeltolkningen, är att den blir relativ och godtycklig. Godtycklig på så sätt att den skulle kunna användas för att *bekräfta*, snarare än *utmana*, en föreliggande etik, teologi eller politik.

¹²⁷ Denna jämlikhetstanke finns också hos Løgstrup som hävdar värdet av kravet i varje möte: ”Oavsett hur mycket eller litet det ytligt sett är som skall göras, är kravet radikalt därför att den enskilde sakligt sett inte av någon annan, utan endast av sin egen osjälviskhet, kan få veta vad som bäst gagnar den andre”; Løgstrup 1994, 75 (citatt); 83. Se även Gerle 2017.

¹²⁸ Løgstrup 1994, 55; 96–97.

¹²⁹ Frostin 1994, 171. Frostin skriver: ”I ett idéhistoriskt perspektiv kan man se hur Wingren i sin beskrivning av människolivet är bestämd av Anders Nygrens agape-teologi i vilken han ställer mot varandra den kristna kärlekens självutgivande och den icke-kristna kärlekens själviskhet, även om Wingren räknar med dessa två livshållningar i hela tillvaron bland både kristna och icke-kristna.”

¹³⁰ Frostin 1994, 175.

2.2.4 Vetekornets (o)möjliga makt

I Wingrens resonemang finns en viss spänning mellan å ena sidan människans egen aktiva roll i den växling som hon genomgår och å andra sidan Guds makt. Frostin påpekar att Wingrens förståelse av ondskan och destruktiviteten riskerar att dölja möjligheterna till verklig och konkret förändring. Frostins befrielse-teologiska utgångspunkt är att ondskan visserligen är en ofrånkomlig teologisk aspekt, vilken varken kan eller bör bortses ifrån. Däremot, skriver Frostin, måste människan pådrivas att motarbeta sådant som ondska, våld, död och förtryck. Teologin måste också utvecklas för att främja en sådan förändring. Frostins läsning av Wingren pekar mot att Wingrens teologi stannar i "[...] abstrakta ideal som, av allt att döma, hämtar sin näring ur de mättas skuldkänslor."¹³¹ Som jag läser Frostin kan Wingrens teologi som bäst förstås som en anspelning på de privilegierades skuldkänslor. Men Frostin ser inte Wingrens teologi som tillräcklig när det kommer till arbete och engagemang för materiell befrielse. Likt Frostin arbetar den tyska teologen Dorothee Sölle med ett befrielse-teologiskt perspektiv. Sölle vill peka på vilken inverkan en kapitalistisk, teknokratisk och patriarkal samhällsstruktur har på den kristna traditionen. Med ett feministiskt perspektiv vill Sölle också peka på *vem* det är som lider och förtrycks i rådande strukturer och hierarkier: fattiga och kvinnor.¹³² Detta innebär också att Sölle har maktfrågan i fokus i sin teologi och argumenterar för vikten av reflektionen kring makt, vad dess konsekvenser är och hur makten konstrueras. Även om Wingren själv inte utvecklar en explicit maktanalys, vilket Frostin noterar, så finns det aspekter av hans användning av vetekornsmetaforen som jag vill lyfta i detta avsnitt. Dessa aspekter berör frågor om Guds allmakt, människans makt och hur vetekornets lag kan förstås utifrån ett maktperspektiv.

Enligt Wingren förutsätter kontinuiteten i vetekornsmönstret *växling*, som del av en större eskatologisk rörelse, vilket visar på att hoppet inom den kristna traditionen alltid är en framåtrörelse: "Det är omöjligt att slå sig till ro med en genomförd ändring. Den stora 'ändringen' hör det eskatologiska futurum till."¹³³ Men Wingren skriver också att det inte är möjligt att reducera evangelium till ett politiskt ideal. Wingren skriver: "Det finns icke *något* socialt eller politiskt eller ekonomiskt tillstånd som kan identifieras med 'frälsningen'."¹³⁴ Med bakgrund i att Wingren så

¹³¹ Frostin 1994, 173.

¹³² Sölle 1993, 57–58; Sölle 1994, 48.

¹³³ Wingren 1972, 62 (citat); Wingren 2011, 184.

¹³⁴ Wingren 1972, 163.

starkt understryker att evangeliet inte kan förstås som en renodlad etik eller moral, vilket visas ovan, är min fråga vilken roll människan spelar för växlingen, samt hur hennes delaktighet i världens växling förstås av Wingren.

Ett exempel att lyfta är hur Wingren jämför kristendomen med marxismen. Enligt Wingren är marxismen en ideologi som förstår det onda som något som kan tas bort och förgöras. Men denna förståelse av ondskan finns också i det sekulära och moderna samhället i stort: "[...] 'lokala' varianter av den gamla djävulsföreställningen"¹³⁵ – personer, system och fenomen – som förstås som själva roten till ondskan. Wingren skriver att människan, enligt en världsåskådning som marxismen, skulle teoretiskt sett efter eliminering av ondskan i form av klassförtryck, leva i fred och harmoni. En sådan tolkning av ondskan förutsätter, återigen, att det onda finns som ett system *utanför* människan och att människan genom sin egen handling kan förgöra och bli fri ifrån detta. En sådan förståelse motsätter sig Wingren. Istället understryker Wingren människans egen inkröktethet och hur destruktionen också finns som en del i människans eget väsen.¹³⁶

Frågan är då vad människans roll kan tänkas vara i växlingen. Frågan är också om Frostins kritik stämmer: att Wingren i sin betoning av människans inneboende del i destruktiviteten riskerar att förbise den "yttre" ondskan, såsom samhällseliga strukturer, maktmissbruk och fattigdom. Å ena sidan ställer sig Wingren kritisk till när teologin eller politiska rörelser förstår människan som kapabel att på egen hand övervinna "det onda", orättvisor eller förtryck. Å andra sidan menar jag att det också är möjligt att läsa Wingren som att människan uppmanas till att arbeta *för* växlingen och rörelsen framåt – även om det är tydligt att människan själv inte kan eliminera den. Detta blir särskilt tydligt när det kommer till lagens riktning och objekt, och att leva enligt det vetekornsmönster som innebär död och meningslöshet.¹³⁷ Det tydligaste mönstret för människan finns enligt Wingren i Jesu liv generellt, men främst i döden på korset, och därmed visas att vetekornsmetaforen inte bortser från ondskan som en ofrånkomlig del av människans tillvaro. Wingren skriver:

¹³⁵ Wingren 2011, 24.

¹³⁶ Wingren 2011, 88; 114; Notera att Wingren inte uttryckligen talar om synd i dessa resonemang, utan om den destruktion som pågår såväl inom människan som utanför henne i världen.

¹³⁷ Wingren 1972, 56; 62.

Den äkta frukten av Jesu jordiska gärningar är sådana människor som själva lever som vetekorn, alltså vårdar och stöder liv under uppoffrande av sitt eget. Det uppstår inga kulturprodukter efter dem men det uppstår skörd, nya vetekorn, villiga att leva vetekornets liv.¹³⁸

Utifrån var detta avsnitt inleddes, i fråga om makten och i dialog med Frostin och Sölle, visas här vetekornsmönstrets avsägande av makten, eller att en maktförståelse enligt vetekornsmetaforen snarare gagnar den andre – medmänniskan – och inte mig själv. Vetekornsmönstret är alltså att välja att inte leva för sin egen vinnings skull utan leva ett, vid första anblick och vad Wingren förstår som, meningslöst liv. Samtidigt är detta avsägande av makten, undvikandet och utgivandet, ett löfte om och en del i den rörelse som också pekar mot liv, gemenskap och uppståndelse. Wingren skriver:

Varje gång jag tänker evigt liv som något jag får medan en annan är utan det, kan jag emellertid vara säker på att jag överhuvud tas icke föreställer mig evigt liv. Vetekornet som faller i jorden och dör – vad har detta korn vunnit såsom separat korn? Dess liv var förlust av eget och ändå ”ökning”. [...] Krafterna begravs, de sås ut. Men skörden är mer än vad som såddes.¹³⁹

Vad som visas i citatet ovan är en *kollektiv* aspekt av vetekornsmetaforen, såsom Wingren använder den. Men jag menar att det också är en bild för hur makt kan förstås i relation till vetekornsmetaforen. Trots Frostins kritik ovan, så menar denne också att Wingrens syn på lagen och förkunnelsen kan förstås som ett erkännande av en politisk konkretisering av lagen och ett aktivt handlande *för* medmänniskan.¹⁴⁰ Som jag förstår Wingren är makten i sig inget självändamål inom kristendomen. Snarare är det tvärtom, att vetekornsmönstret pekar mot ett totalt utgivande. Människans makt är menad att användas utifrån medmänniskans behov och krav. Det är, enligt Wingren, Guds vilja.

När frågor om makt ställs och var den finns så menar jag att svaret kan härledas tillbaka till frågan om Guds makt – Guds allmakt och de spontana livsyttningarnas källa. Det är inte människan själv som *skapar*, varken växlingen eller livet – de spontana livsyttningarna och livet själv har sin källa i Gud. Lika lite som att Jesu *prestation* övervinner döden blir sådden till skörd genom prestation eller ansträngning. Människans kall är att i någon mån överlämna sig till den gudomliga makten och att

¹³⁸ Wingren 2011, 91.

¹³⁹ Wingren 1972, 28 (citat); Se även Wingren 2011, 178–179.

¹⁴⁰ Frostin 1970, 130.

överge den egna makten. Människan är kallad att följa vetekornsmönstret, vilket Wingren uttrycker som en form av meningslöshet. Summeringen är att det är Gud i rollen som skapare som upprättar och återställer, segrar och räddar människan. Som jag förstår Wingren är Gud allsmäktig, men vetekornsmönstret visar också på att människans vardagliga och meningslösa handlingar är en del av den gudomliga planen. Det skulle därmed också kunna förstås som en form av makt. Människans del i vetekornets lag är att dö i meningslöshet och lidande för att sedan, genom skaparen, bli till något nytt.

Detta ideal och mönster – fokus på meningslösheten och det totala utlämnandet – är för kristendomen utmärkande, menar Wingren. Den kristna tron ger människan ett omöjligt ideal att följa, och samtidigt erbjuds förlåtelsen. Detta är enligt Wingren motsägelsefullt, paradoxalt och liknar ingen annan livsåskådning: ”De andra trosformerna laborerar med att en viss sanning har upptäckts eller att en viss hanteringsregel har givits, men objektet för tron (eller lydnaden) har där icke den växlande, glidande, mångskiftande roll som Jesus har i kristendomen.”¹⁴¹ Här visar Wingren på en tydlig kristen partikularitet och jämför denna med andra livsåskådningar. Enligt Wingren ger den kristna tron, i jämförelse med andra livsåskådningar, ingenting synligt i gengäld. Istället är idealet onåbart för människan och det egentliga målet är redan uppnått – för 2000 år sedan på korset.¹⁴² Till den kristna människan finns endast budskapet att leva med den vardagliga döden – och att tro utan att se. Trots att *en* människa dör, ger denna händelse frukt, mening, upprättelse, hopp, frid och fred till många.¹⁴³ Genom att markera meningslösheten och de små handlingarna i Jesu liv visar Wingren på en särskild kristen partikularitet, som Frostin noterar, och ett utmärkande mönster – i linje med vetekornsmönstret. Paradoxen i kristendomen är den motsägelsefulla relationen mellan liv och död, meningslöshet och meningsfullhet, vilket ryms såväl i Jesu liv som i bilden av vetekornets lag.

Värt att notera är att Wingren nämner såväl andra religiösa traditioner som politiska och filosofiska ideologier. Wingren ställer alltså den kristna tron i den ena ringhörnan – och alla andra livsåskådningar och system i den andra. Vad får detta för konsekvenser? Att på detta sätt

¹⁴¹ Wingren 2011, 101. Vad Wingren uttryckligen nämner är marxism, existentialism, humanism och världsreligionerna.

¹⁴² Wingren 2011, 105.

¹⁴³ Wingren 2011, 105.

sammanföra andra livsåskådningar är givetvis en förenklad och schablonartad bild. Jag menar att det också är historielöst, i den mening att kristendomen inte kan förstås som sprungen ur ett vakuum. Religiösa traditioner, politiska och filosofiska traditioner är delar av ett komplext system av idéer och ideal, och dess uppkomst kan många gånger härledas till kristendomen – och i synnerhet även tvärtom. Trots denna problematik, att Wingren drar skarpa gränser mellan kristen tro och andra religioner och livsåskådningar, så tycks Wingren snarare peka mot en kollektiv eskatologi som samtidigt grundas i en allmänmänsklig erfarenhet av liv, död, lidande, uppståndelse och upprättelse. Kanske kan Wingren här liknas vid Paul Tillich eller David Tracy och deras korrelationsmetod?¹⁴⁴ Trots att dessa två teologer visserligen skiljer sig åt är deras betoning att även en modern, sekulär eller icke-kristen kultur kan ses som källa till teologisk kunskap vid sidan om den partikulärt kristna uppenbarelsen i form av exempelvis Bibeln. Tillich skriver bland annat att de existensiella och teologiska frågorna, människans frågor, ofrånkomligen kräver ett svar som kan godtas av människans förnuft – även ett modernt förnuft: ”Being human means asking the questions of one’s own being and living under the impact of the answers given to this questions.”¹⁴⁵ Även Tracy ser en liknande definition av teologi: ”Christian theology is a discipline that attempts to correlate the meaning and truth of the Christian fact (its scriptures, doctrines, rituals, witnesses, symbols, etc.) with the meaning and truth of our contemporary experience.”¹⁴⁶ Wingrens syfte med denna kristna partikularitet är inte nödvändigtvis ett fientligt ogiltigförklarande av andra religioner ur ett epistemologiskt eller ontologiskt perspektiv. Det partikulära måste inte vara en motsättning till det universella. Likt Tillich och Tracy rör sig Wingren i spänningen mellan det universella – Wingrens utmärkande skapelseteologi – och en mer partikulära kristen utgångspunkt: två poler som teologen har att förhålla sig till. Med hjälp av vetekornsmetaforen visar Wingren att i den mån ett sanningsbegrepp kan användas, så är det inte på bekostnad av en annan människas rätt att tro vad hon vill, utan snarare ett förhållningssätt och ett tolkningsraster för meningslöst liv och vardaglig död.

2.2.5 Ett meningslöst liv och vardaglig död

I detta avslutande avsnitt i kapitel två kommer jag att närma mig de teman där Wingren själv tydligast berör vetekornsmetaforen, växling och kontinuitet. Detta är främst i relation till Jesu eget

¹⁴⁴ Se Wirén 2008; Namli 2007, 75–77; Kelsey 2005, 74.

¹⁴⁵ Kelsey 2005, 72–73; Tillich 1951, 62 (citatt).

¹⁴⁶ Tracy 1994, 93.

liv, död och uppståndelse. I vetekornsmönstret finns aspekter av meningslöshet, ovisshet och död, men också av växling, livskraft, uppståndelse och liv.

Denna meningslöshet som återkommit flertalet gånger ska nu undersökas. Vad menar Wingren? För det första, och som nämnts tidigare, innebär vetekornsmönstret att något måste dö för att förändring och det nya ska ske. Enligt Wingren är en av de grundläggande kopplingarna mellan Jesus och vetekornet, att Jesus inte själv vet vad som ska hända. Detta eftersom den spontana livsyttningen är den handling som går utanför den egna kontrollen och vinningen. I Jesu liv visas denna omedvetenhet genom exempelvis frestelsen i öknen, ångesten i Getsemane och slutligen i ensamheten på korset med orden: ”Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?”¹⁴⁷ När kornet faller i jorden och dör är detta en *till synes* meningslös händelse, menar Wingren. På samma sätt som Jesus lever i meningslöshetens lidande, måste också den kristne och kyrkan leva utan mening i den betydelsen att hon inte på ett uträknat sätt förhåller sig till världen.¹⁴⁸

För det andra ska Jesu liv i allmänhet, och miraklerna i synnerhet, inte tolkas fullständigt typologiskt och andligt i relation till de gammaltestamentliga texterna, skriver Wingren. De gammaltestamentliga berättelserna blir då urholkade och förlorar *sin egen* betydelse där de sker i tid och rum. Att gamla testamentets texter endast pekar framåt mot Jesus ger, enligt Wingren, bilden av ”[...] en hjärtlös Gud, vars enda riktiga intresse är en sorts kungaideologi.”¹⁴⁹ Den typologi som däremot kan utläsas ur evangelierna och Jesu livsmönster är vad Wingren kallar för meningslöshet: att vårda och värna liv – utan att räkna med egen vinning eller något slags varaktigt resultat, såsom nationellt, kulturellt eller ekonomiskt.¹⁵⁰ Huvudsyftet med Jesu handlande och livsmönster är således inte att fullborda gammaltestamentliga profetior utan att hjälpa människan i den specifika situationen.

Slutligen är det genom dessa små och meningslösa handlingar som hoppet manifesteras: ”[...] det skenbart meningslösa är det meningsfulla.”¹⁵¹ Citatet visar Wingrens uppfattning att berättelser om

¹⁴⁷ Wingren 2011, 91–92; Matteusevangeliet 27:46; Markusevangeliet 15:34.

¹⁴⁸ Wingren 2011, 45–46.

¹⁴⁹ Wingren 2011, 86.

¹⁵⁰ Wingren 2011, 91; 101.

¹⁵¹ Wingren 2011, 89 (cit); 101.

Jesu liv också kan tolkas eskatologiskt och dessa berättelser också pekar framåt. Wingren exemplifierar detta genom passagerna när Jesus uppväcker döda. Dessa människor uppväcks inte till ett evigt liv, men händelserna pekar mot en framtid, visar på *något annat* i eskatologisk mening. Som jag förstår Wingren är hans betoning att människan, som i evangelietexten blir helad av Jesus, inte är oviktig och inte obetydlig, utan själva syftet med händelserna finns i den konkreta handlingen. Med andra ord: medlet är målet. Wingren skriver att handlingarna måste tolkas som att de både sker i *nuet* (alltså historiskt som de beskrivs i evangelietexten) *och* att de pekar *framåt* i tiden (eskatologiskt).¹⁵² Själva korsdöden, när Jesus döms till döden och korsfästs mellan två rövare, kan tolkas som ett klimax av sådana meningslösa händelser, vilka inbegriper – paradoxalt nog – *både* seger och död.¹⁵³ I detta resonemang använder Wingren själv vetekornsmetaforen för att visa att händelserna pekar framåt. Wingren skriver: ”Det är den singulära tjänargärningen, oinskränkt ägnad åt *nuet* – lika oinskränkt som när vetekornet ägnar sig åt att *falla* då sådd pågår – det är detta som pekar ut över *nuet*, till skörd, till evigt liv.”¹⁵⁴

Dessa teman, det vill säga Jesu liv som ett meningslöshetens liv och samtidigt ett ideal för människan, tangerar temat i Albert Camus författarskap och i synnerhet *Le Mythe de Sisyphe* (*Myten om Sisyfos*) (1942). Sisyfos bestraffas av guden Zeus på grund av sin upproriskhet och trotsighet, och döms till att resten av sitt liv rulla en tung sten uppför en brant kulle. När Sisyfos nått toppen rullar stenen ner igen. Istället för att fastna i föreställningen om absurditet – och att i slutänden ta sitt eget liv – överlistar Sisyfos Zeus. Genom att se det meningslösa arbetet som meningsfullt övervinner Sisyfos sitt straff, absurditeten och det mänskliga livets absurditet. Det tänkta straffet, som en analogi till människans absurda liv, upplevs istället som betydelsefullt genom att Sisyfos – människan – själv skapar mening och betydelse. Även tidigare nämnda K.E. Løgstrup analyserar Camus. I sin läsning går Løgstrup visserligen med på Camus påstående om människans upplevelse av absurditet, men han kritiserar Camus lösningsförslag: att det är människans egen uppgift att skapa mening. Som jag förstår saken är upplevelsen av absurditet enligt Løgstrup redan en del av det givna livet, och kan beskrivas som ”en anknytningspunkt för det specifikt kristna budskapet”.¹⁵⁵ Jag menar att det är möjligt att tolka Wingren i spåren av Løgstrup och att

¹⁵² Wingren 2011, 87–88.

¹⁵³ Wingren 2011, 89.

¹⁵⁴ Wingren 2011, 87.

¹⁵⁵ Armgard 1971, 91–92; Løgstrup 1978, 225–226.

meningslösheten då kan ses som en del av evigheten, det fortsatta livet och eskatologin. Detta innebär att den kristna människan aldrig kan formulera en säkerhet eller sanning om det eviga livet eller om dess gestalt – enligt Wingren är hoppet och bönen det enda människan har att tillgå. Genom bilden av den lovsjungande gudstjänstgemenskapen och metaforer som vetekornet kan människan formulera det som vetekornets mönster visar: ett fortsatt liv i gemenskap och enhet.¹⁵⁶

Vad Wingren här ställer sig emot är vad han kallar för ”den platonska tanken på ’själens odödlighet’”. Han menar vidare att den uppståndna kroppen måste vara just kropp, men genom växling och kontinuitet.¹⁵⁷ Wingren sammanfattar korset som ett totalt utgivande och korsfästelsen är – med de av Løgstrup lånade termerna – *fullkomligt spontan*. Jesu liv och handlingar är enligt Wingren totalt spontana och utgivande. Just därför resulterar detta liv i en dödsdom – och en samtidig seger.¹⁵⁸ Wingren betonar att ett evigt liv – ett liv efter meningslösheten – inte är separation och enskildhet, utan en ny typ av enhet och gemenskap. Wingren använder ”vetekornseskatologin” som begrepp för att visa på samhörigheten mellan människor och genom tiderna.¹⁵⁹ I och med tanken om en ”vetekornseskatologi” finns en kollektiv aspekt i den bemärkelsen att kristen tro aldrig kan vara ägande, privat eller enskild. Den kristna tron innebär omöjlig en på förhand uträknad egen vinning.¹⁶⁰

För att summera Wingrens tal om meningslösheten och dess funktion för tolkningen av kristendomen kan sägas att det inte ska förstås som slutet. Wingren skriver: ”Poängen är: när detta sker, huru mycket mer skall då icke...!”¹⁶¹ Som jag förstår Wingren vill han understryka sakernas och händelsernas betydelse i det lilla, *samtidigt* som de tillåts peka framåt. Meningslösheten pekar framåt mot en framtida och eskatologisk skörd, i motsats till Camus absurdism där den existensiella meningslösheten blir människans uppgift att lösa. Enligt vetekornsmönstret blir meningslösheten paradoxalt nog meningsfull, och i korset och uppståndelsen konkretiseras Wingrens vetekornsteologi som tydligast – från sådd och död till skörd och liv.

¹⁵⁶ Wingren 2011, 184–186.

¹⁵⁷ Wingren 2011, 184.

¹⁵⁸ Wingren 1972, 97.

¹⁵⁹ Wingren 2011, 184.

¹⁶⁰ Wingren 2011, 107; 179.

¹⁶¹ Wingren 2011, 87.

I Wingrens teologi, och i den vetekornsteologi som här mejslas fram, är döden ett återkommande begrepp. Wingren använder dels döden för att referera till den faktiska döden vid livets slut, men också som ett sätt att beskriva *vardaglig död*. I linje med det meningslösa ovan, så menar Wingren att ångest, frestelse och sorg ingår i det mänskliga livet. Denna förståelse av döden finns i varje människas liv och ingår också i Jesu mänsklighet – att leva för medmänniskan. Elisabeth Gerle skriver att Wingren inspirerats från Luther. Enligt Gerle bejakade Luther oskiljaktigheten mellan kropp och själ i större utsträckning än många andra tänkare i sin samtid. I Gerles läsning av Wingren kommer detta sätt att betrakta döden – och även kroppen – till uttryck i att: ”[...] kroppen nöts ur i arbetet för medmänniskan, så som vetekornet dör.”¹⁶² Döden är för Wingren central, oundviklig och grundläggande i människans liv och detta visas särskilt i läsningen av vetekornsteologin: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” Wingren skriver att vad ordet, evangelium, gör är att det ”[...] hjälper den enskilde att *tyda sitt lidande när lidandet kommer*.”¹⁶³ Som jag förstår saken ska tydningen, evangelium, inte förstås som ett botemedel eller en eliminering av människans nöd, död och destruktion. Evangelium ska inte heller förstås som ett ytterligare eller tillagt moraliskt krav.¹⁶⁴ Vad en kristen människa drabbas av eller lider av genom livet, skiljer sig inte från det som drabbar den som inte är kristen, menar Wingren. I denna tolkning av människans liv och lidande beskriver Wingren Jesus som ett ljus i dödens horisont, vilken alla människor vandrar mot. Horisonten är människans oundvikliga död, en vetskap vilken alla människor delar. Tydningen har däremot en gestaltande kraft, och är därmed, enligt Wingren, läkande i form av hopp och tro på en fortsättning bortom dödens horisont.¹⁶⁵ Död, lidande och destruktion ligger inbäddat i bibeltexternas centrum – utan död inget liv – och meningslösheten och döden blir genom vetekornsmönstret en förutsättning för uppståndelsen, livet och *växlingen*.¹⁶⁶

Vetekornsteologi, med sin förankring i växling och kontinuitet, inbegriper död. Frågan som följer är var det egentligen innebär? Vad blir konsekvenserna av en sådan teologi? Frågan är också hur

¹⁶² Gerle 2015, 155–156.

¹⁶³ Wingren 1972, 155.

¹⁶⁴ Wingren 2011, 133–134.

¹⁶⁵ Wingren 1972, 156–157; Wingren skriver att han hämtar denna terminologi från fornkyrkans dopteologi.

¹⁶⁶ Wingren 1972, 146–147; 89; 100; Wingren 2011, 45; 178.

Wingrens resonemang om den vardagliga döden kan förstås. Som jag läser Wingren vill han främst visa på att döden, varken den vardagliga eller den reella döden, är ett slut och att dess meningslöshet aldrig är totalt meningslös ur ett kristet perspektiv. Dessutom är det också ett perspektiv som skulle kunna användas som argument för att vetekornsteologin, och dess vardagliga död, är universell i den mening att den tar erfarenheten av lidande, meningslöshet och död på allvar. Döden är oundvikligen ett centralt tema för den kristna teologin, så även talet om uppståndelsen, det eviga livet och möjligheterna till uppståndelse. Vad som däremot inte behandlats på samma sätt, varken av Wingren eller den teologiska diskussionen i stort, är födelsen. Vad innebär ett omvänt resonemang, att födelsen istället ses som den mänskliga erfarenhetens gemensamma fundament? Denna fråga följer med in i kapitel tre.

2.3 Sammanfattning

I detta kapitel har Gustaf Wingrens teologi framträtt och analyserats med vetekornets lag i Johannesevangeliet 12:24 som utgångspunkt. Vetekornsteologin kan sägas utgå från en allmänmänsklig erfarenhet, men också med en stark betoning på Jesu liv och livsmönster. Rörelsen är den samma, mellan växling och kontinuitet, sådd och skörd – från död till liv.

I kapitlet har vetekornsteologins allmänmänskliga utgångspunkt visats. Hur Wingren därmed åberopar skapelsen och det levda, fysiska och kroppsliga livet som en ofrånkomlig och nödvändig del av den teologiska reflektionen. Den allmänmänskliga utgångspunkten visades bland annat i Wingrens teologiska antropologi. Jag argumenterar för att Wingren har en essentialistisk antropologi som förutsätter alla människors lika värde, men detta kan också riskera att bli en generalisering och förenkling av mänskliga erfarenheter. Vad som också framkommit är att vetekornsteologin innehåller en grundläggande relationell aspekt. Detta visas tydligast i hur människan förstås som skapad i och genom relation, men också genom det mellanmänskliga etiska kravet, till vilket Wingren inspireras av K.E. Løgstrup. Lagens föränderlighet är beroende av relationen mellan såväl människa och Gud, som den mellanmänskliga relationen och det konkreta mötet. Ondskan, meningslösheten – eller destruktionen – förstås av Wingren som en ofrånkomlig del av den mänskliga tillvaron. Per Frostins kritik pekar på att Wingren, i frågan om ondskan, tenderar att dölja möjligheterna till förändring och därmed bevara *status quo*. Frostin söker istället en tydligare koppling mellan lag och evangelium.

Wingrens förståelse av bibeltexten och dess tolkningsmöjligheter har lyfts fram i kapitlet. Wingrens syn på bibeltexten är att dess centrum är påskberättelsen och tolkningen präglas av växling och kontinuitet. Detta resonemang inbegriper även språkets funktion. Frågan ställdes om hur tolkningskriterier ser ut, och vem som har makten att rättfärdiga eller avfärda tolkningar. Vad Wingrens kritik mot den historiekritiska läsningen visar, menar jag kan förstås som ett sätt för Wingren att värna det skapelseteologiska perspektivet, och att inte låta teologin reduceras till en renodlat historisk verksamhet. Wingren argumenterar för att teologin alltid bottnar i en samtida kontext och kultur.

Detta kapitel har ämnat svara på uppsatsens första fråga: *Hur gestaltas vetekornets lag i Wingrens teologi?* Eller med andra ord: vilket grundmönster utkristalliseras i läsningen av Wingrens teologi som en vetekornsteologi? Det som framkommit är främst två saker. För det första menar jag att vetekornsteologins huvudfokus är frågan om liv och död, samt den dynamik och växling som detta innebär. Döden och uppståndelsen är central i Wingrens förståelse av antropologin, bibeltextens kärna, kristendomens väsen i relation till andra livsåskådningar och i vad jag förstår som ett kristet ideal eller grundmönster för livet. I det avslutande avsnittet redogjordes för Wingrens syn på meningslöshet och den vardagliga döden. Enligt min läsning argumenterar Wingren för en omdefinition av meningslösheten, där sådant som meningslöshet, död och lidande även kan läsas som meningsfullt och kopplas också samman med meningsfullhet. Död och liv blir därmed inte diametrala motsatser, utan två sfärer som parallellt förutsätter varandra. Wingren förhåller sig till döden som ett centralt tema främst i och med att döden så pass tydligt finns med i vetekornsmetaforen. Vetekornsteologin kan sägas befinna sig i skärningspunkten mellan den enskildes död och den kollektiva grundtanken, mellan sådd och skörd.

För det andra har en rad frågor uppkommit genom kapitlet. Frågor som berör Wingrens essensialistiska och breda antropologi – finns risken att denna blir för bred och därmed generaliserande? Frågor om tolkning har lyfts, om makten att tolka och det påföljande ansvaret för tolkningarna. Men också frågor om Wingrens förståelse av lagen ställdes, och Frostins kritik som menar att Wingren drar en alltför skarp gräns mellan lag och evangelium. Dessa frågor om makt, språk, relationalitet blir en ingång i kapitel tre – en språngbräda mot en vidare läsning och förståelse av Wingren.

Innan jag vänder blad till kapitel tre – som ämnar svara på uppsatsens andra fråga: *Hur kan Gustaf Wingrens vetekornsteologi utvecklas?* – vill jag slutligen i denna sammanfattning understryka hur vetekornsteologin ständigt återkommer till döden, livet och uppståndelsen. Dynamiken mellan sådd och skörd förutsätter såväl liv som död. Jag menar att Wingrens teologi – en tänkt vetekornsteologi – oundvikligen berör denna dynamik. Wingrens användning av vetekornets lag är en balans mellan växling och kontinuitet, liv och död – och en rörelse där dessa båda är beroende av varandra.

3. Vetekornsteologi – död och uppståndelse

Det tidigare kapitlet visar att Gustaf Wingrens teologi kan förstås som en vetekornsteologi, med vetekornets lag som metafor och grundmönster. I ett sådant teologiskt mönster ingår växling och kontinuitet, relation och det mellanmännsliga etiska kravet, samt Guds skapande kraft och *creatio continua*. Vad som också framkommit i det föregående kapitlet är den allmänmännsliga utgångspunkten och balansgången mellan en partikulär kristendom och en universell teologi. Vetekornsteologin befinner sig i skärningspunkten mellan den enskildes lidande och den kollektiva grundtanken, i rörelsen mellan sådd och skörd, liv och död.

Uppsatsens tredje kapitel utgår från denna vetekornsteologi. Kapitlets titel: ”Vetekornsteologin – död och uppståndelse” betonar vad jag uppfattar som den centrala tematiken från kapitel två och som nu fortsätter i kapitel tre. Vetekornets lag innebär död och liv; växling och kontinuitet; livskraft och uppståndelse. De delar som mejslats fram och problematiserats i föregående kapitel av Wingrens teologi kommer nu att vidare utvecklas och konkretiseras i dialog med företrädesvis Dorothee Sölle, men även andra tänkare som Luce Irigaray och Grace Jantzen. Syftet är att undersöka och vidareutveckla vad som hittills framkommit med målet att skissa fram en vetekornsteologi.

3.1 Vetekornsteologi i dialog

3.1.1 Ett språk som befriar

I denna del av uppsatsen kommer jag att närma mig ett antal frågor som rör det teologiska språkets funktion. Som visades i det tidigare kapitlet menar Wingren att språket inte avslöjar hela sanningen om den mänskliga tillvaron i den mening att när människor talar om ”livet” så är detta en ”fördunkling” av talet om Gud. Wingren skriver också att Gud finns i människans tillvaro utan att vara beroende av hennes kunskap och att Gud i rollen som skapare inte kan förstås som fränkopplad människan, den kroppsliga erfarenheten eller skapelsen. Wingren vill genom att betona en gammaltestamentlig världsförståelse minska klyftan mellan skapare och skapelse. Utifrån dessa premisser: vad är språkets funktion i en rekontextualiserad vetekornsteologi?

Vetekornsmetaforen visar på dynamik och rörelse, växling och kontinuitet. Metaforen visar på den förändring som kornet genomgår, från sådd till skörd. Dorothee Sölle kritiserar det teologiska och

religiösa språk som inom teologin drar isär mänsklig erfarenhet från Gud. Istället efterlyser Sölle ett språk som tillåts inbegripa såväl den teologiska reflektionen och argumentationen som bekännelsen och myten. Detta görs särskilt i böckerna *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing* (1993) och *Gott denken: Einführung in die Theologie (Thinking About God: An Introduction to Theology)* (1990). I kapitlet ”In Search of a Religious Language” inleder Sölle med att konstatera att det religiösa språket i dag är underordnat ett vetenskapligt språk och hon menar att det rådande språket till stor del är ett arv från upplysningen. Konsekvensen av detta är en separation mellan det vardagliga språket som människan uttrycker sina erfarenheter med, och det vetenskapliga språket som strävar efter objektivitet. Vad som enligt Sölle rationaliseras bort är bland annat den mystiska religiösa erfarenheten och det som inte uppfattas som greppbart, mätbart och möjligt att kategorisera – myten och poesin.¹⁶⁷ Som jag förstår Sölle så vill hon befria språket och luckra upp dess gränser. Enligt Sölle bör det religiösa och teologiska språket tillåtas vara poetiskt, mystiskt och mytiskt – annars riskerar språket att bli stympat, halvt och otillräckligt. Om religionen och dess språk istället stelnar i doktriner och dogmatik finns inte utrymme för den mytiska och poetiska dimensionen av livet och tillvaron inom teologin. Sölle citerar Elisabeth Schüssler Fiorenza: ”[there is a] cleft between the interests of the community of faith and those of historical biblical scholarship.”¹⁶⁸ Dock måste teologin utstå och tåla kritik, skriver Sölle, och lyfter exempelvis biblicism, ett tankesätt som enkelt uttryckt missbrukar doktrinen *sola scriptura*.¹⁶⁹ Som jag tolkar Sölle så är upplysningsparadigmet och språkets vetenskaplighet orsaken till att det religiösa språket blir stumt och odynamisk. Istället för befriande och livgivande, blir språket ett vetenskapligt verktyg skilt från mänsklig erfarenhet.¹⁷⁰ Samtidigt är Sölle medveten om att hon själv är ett barn av upplysningstidens språk och att teologin som vetenskaplig disciplin trots allt måste fylla vissa vetenskapliga krav, och har gjort så sedan tidig medeltid.¹⁷¹

På grund av det religiösa språkets strävan efter objektivitet och professionalitet, menar Sölle att det religiösa språket är trubbigt och svårt att kommunicera. De vardagliga erfarenheterna utestängs från

¹⁶⁷ Sölle 1993, 81–82

¹⁶⁸ Sölle 1990, 28–30; Schüssler Fiorenza 1984, 24.

¹⁶⁹ Sölle 1993, 85.

¹⁷⁰ Sölle 1999, 82–83.

¹⁷¹ Se Sölle 1999, ”Choosing one’s Teachers...”, 18–23; ”Rudolf Bultmann”, 28–31.

teologin och ämnar inte att i samma utsträckning omförhandlas till praktik.¹⁷² Teologi reduceras till att antingen vara ett vetenskapligt begrepp bland många andra och tvingas därmed att rätta sig efter den typen av diskurser, eller ett språk som frångör det religiösa språket från den mänskliga erfarenheten. Sölle menar att det religiösa eller teologiska språket också riskerar att anpassas till en kapitalistisk samhällsstruktur.¹⁷³ Enligt Sölle är detta ett ”upplysningspråk” som ämnar förklara och rationalisera teologin. Sölle skriver:

Merley rational language is not enough. It is too small for our needs. It explains but does not satisfy. It ”enlightens” – even if seldom – but does not warm. It defines, sets limits, criticizes, makes possible distinctions, but the most important work, namely, communication, is not attempted in this language. [...] The language of enlightenment does not say what it means to love God above all things.¹⁷⁴

Det post-upplysningspråk som Sölle efterfrågar är ett språk som tillåter människan att lära känna sig själv, och det skulle motverka den grundhet i språket som Sölle menar påverkar såväl samhället i stort som den religiösa upplevelsen. Det är också ett språk som kopplar samman människan med historien: ”We always live in a house of language built by generations before us. Therefore the remembrance of another life and the hope for less destructive methodologies can hardly be eradicated.”¹⁷⁵ Sölle menar att bönen och poesin bär den likheten att de båda lyfter människan ut ur hopplöshet och misär.¹⁷⁶

Den slutsats Sölle drar av språkets trubbighet är alltså att människan i dag saknar ett språk för att uttrycka erfarenheten av Gud. Det finns en språkförbistring när det kommer till den religiösa upplevelsen. Detta menar jag påminner om Wingrens kritik mot den historiekritiska metoden som han menar präglar den systematiska teologin. Skillnaden är dock att Sölle menar att Gud förblir fördold och att människor, i synnerhet kvinnor, berövas det religiösa språket. Den mystiska erfarenheten försvinner. Som visas ovan identifieras talet om Gud, det religiösa språket, av Sölle som ett stelnat språk, ett språk som hör till transcendent skeenden långt borta, eller som rättar sig efter ett naturvetenskapligt paradigm och därmed förtunnas och utarmas. Sölle skriver:

¹⁷² Sölle 1990, 33.

¹⁷³ Sölle 1993, 81–82.

¹⁷⁴ Sölle 1993, 85.

¹⁷⁵ Sölle 1993, 86.

¹⁷⁶ Sölle 1993, 88–89.

While in reality God is present and recognizable at many places in our lives, we lack the language to name God. The power of trivialization which especially harms women convinces us that what we experience is "nothing but" [...] We have been trained to trivialize everyday life instead of sanctifying it. [...] We don't know that when the gospel speaks of a hemorrhaging or crippled woman, it refers to us normal, menstruating or aging women, for example.¹⁷⁷

I citatet ovan visar Sölle återigen på ofullständigheten i det språk som inte lyckas inkludera alla typer av erfarenheter, som drar en gräns mellan vad som anses vara heligt – och vad som inte är det. Ett sådant språk skapar en klyfta mellan ett erfarenhetsplan och en patriarkal transcendent överteoretisering. En liknande tanke finns även hos religionsfilosofen Catharina Stenqvist. Stenqvist menar att den mystiska erfarenheten ofta framställts och porträtterats som något avlägset, hemligt och främmande och som en *exklusiv* erfarenhet.¹⁷⁸ Stenqvist hänvisar bland annat till Grace Jantzen som problematiserar erfarenhetsbegreppet och pekar på skillnaden mellan *erfarenhet* och *text*. *Erfarenheten* – och dess språk – måste alltid ses som insatt i ett historiskt sammanhang och *texten* som beskriver erfarenheten ingår alltid i en vidare kontext.¹⁷⁹ Vad Stenqvist vill visa på är att mystik, och därmed även mystikens språk, också handlar om vardaglighet, "en upplevelse av det ordinära, att bli vanlig".¹⁸⁰ Liksom Sölle argumenterar Stenqvist för att inte bara avgränsa det mystiska och religiösa språket till något extraordinärt. Även vardagligheten och erfarenheten av kärlek och längtan kan rymmas och gestaltas i det mytiska och religiösa språket.¹⁸¹

Hur kan då denna problematisering och befrielse av språket förstås inom en vetekornsteologi? Vad som visades i det föregående kapitlet var bland annat att Wingrens teologiska helhetsgrepp på skapelsen och människan kan ses som ett närmande mot ett teologiskt språk som har potential att ta människans kroppslighet och erfarenheten av att vara kropp på allvar, i linje med vad Sölle argumenterar för. Wingrens teologi och dess betoning på skapelsetanken öppnar också upp mot en omkringliggande kultur och tillvaro, vilket ger den allmänmänskliga erfarenheten giltighet i en teologisk reflektion. Trots kritiken från Per Frostin som visades i det föregående kapitlet, bland

¹⁷⁷ Sölle 1994, 41.

¹⁷⁸ Stenqvist 2010, 36.

¹⁷⁹ Stenqvist 2010, 45.

¹⁸⁰ Stenqvist 2010, 47.

¹⁸¹ Fridlund 2017, 26–29.

annat om Wingrens skarpa gränsdragning mellan allmänmänsklig lag och partikulärt kristet evangelium, så menar jag att det finns potential i vetekornsteologin att arbeta mot problematiken med det distanserade teologiska språk som Sölle kritiserar. Såväl Wingren som Sölle betonar att den språkliga kontinuiteten kan misstolkas, missbrukas eller missförstås. Som jag förstår saken så riskerar språket att bli till något destruktivt och begränsande om det *yttre*, eller föränderliga, misstas med det *inre*, det kontinuerliga. Wingren exemplifierar detta genom att visa på att rädslan för förändring och växling leder till att historiska argument används, argument som egentligen hör hemma i en annan historisk kontext. Detta kan också visas med hjälp av vetekornsmetaforen som i växlingen å ena sidan förblir den samma, men som i yttre form blir till något nytt. Om rörelsen framåt inte sker finns risken att hoppets riktning istället blir bakåtsträvande och konserverande, och inte ett hopp om framtid och förändring. Men ett sådant resonemang bygger också på att det finns något, ett ideal eller möjligtvis en fördold idealism, som är tänkt och möjlig att genom kontinuitet förmedlas genom historien. Sölle, å sin sida, lyfter bland annat fram den kvinnliga erfarenhet som inte inkluderats i den teologiska reflektionen och, återigen, att det religiösa språket på det sättet blir ett förminskat språk, med hänvisning till upplysningen och senare ett naturvetenskapligt paradigm. Vad denna språkliga begränsning innebär, vilket jag läser hos både Sölle och Wingren, är att människor berövas budskap. Wingren benämner detta som *kerygma* – det befriande evangelium som människan behöver för frälsning. Sölle tar frågan ett steg längre och menar att en sådan förvanskning riskerar ett fortsatt förtryck och ett nedtystande av bland annat kvinnans och den mystiska erfarenheten. Sölle, med ett befrielsesteologiskt perspektiv, argumenterar också för att teologin med nödvändighet måste utgå från och tala till icke-personerna, de som inte har någon röst, dem som ingen ser. Sölle skriver:

The hermeneutical model of liberation theology does not take just the text of scripture seriously [...] it sets text against context, and does so from the biblical perspective of the "poor". The Word of God in the Bible is understood as acting "from" the poor and spoken "to" them. Therefore the historical and socio-historical context of the Bible is fundamental.¹⁸²

Sölle söker ett religiöst språk som tillåter såväl människan som Gud att vara ett "du", bland annat med hjälp av Martin Bubers terminologi. Motsatsen är att Gud och människan, enligt Sölle, reduceras till ett "det" och därmed distanseras och objektiviseras. Enligt min läsning vill Sölle forma det religiösa språket till ett relationellt språk. Gud är inte toppen av ett hierarkiskt system,

¹⁸² Sölle 1990, 38.

inte ett system eller ett objekt som människan kan skaffa sig kunskap om, utan en dynamisk del av människans levda erfarenhet och i den levda erfarenheten växer förståelse och förmågan fram om vem Gud är.¹⁸³

Utifrån min läsning av Wingren menar jag att det finns en strävan att inkludera människans vardagliga erfarenhet i den teologiska reflektionen. En liknande strävan menar jag även finns hos Sölle: att på ett mystiskt sätt tillåta den teologiska reflektionen att inbegripa människans erfarenhet av liv och vardag – vilket är vidare och djupare än vad det vetenskapliga paradigmet erbjuder. Min poäng är att Wingren aldrig utvecklar detta konkret och explicit. Sölle, å sin sida, argumenterar för en tydligare koppling mellan den kvinnliga erfarenheten. Vidare menar Sölle att den vardagliga och mystiska erfarenheten av Gud i dag inte har en given plats inom den teologiska reflektionen. Sammanfattningsvis skulle ett vetekornsteologiskt sätt att närma sig språket vara att se språket som en dynamisk, växande och vital rörelse.

3.1.2 En relationell vetekornsteologi

Detta avsnitt argumenterar för att vetekornsteologin kan ses som en relationell teologi, med särskild betoning på den teologiska antropologin. I det föregående kapitlet visades att Wingrens teologiska antropologi kan förstås som grundad i att människan blir till i relation. För det första skapas människan av en gud som upprätthåller hela den mänskliga tillvaron. För det andra styrs människans handlingar av medmänniskans krav på henne. För det tredje är lagen, enligt Wingren, ett tvingande av människan. Lagen tvingar henne i en riktning som är totalt utgivande och likt Jesus – likt vetekornet – ”offrar” sig människan för andra.

Vetekornsteologins aspekt av relationalitet bygger bland annat på Wingrens förståelse av lagen. Vad som särskilt lyftes i kapitel två var Wingrens användning av Løgstrups etiska krav och den etik som endast kan hämtas ur det konkreta mötet med medmänniskan. Enligt Wingren tvingar och anklagar Gud människan genom lagen. I och med lagen eftersträvas lagens försvinnande: ”Lagen kräver en fri livsyttring och därmed också – paradoxalt nog – sitt eget försvinnande.”¹⁸⁴ Wingren skriver också om den konstitutionella lagen som verktyg för Guds lag. Utifrån Wingrens förståelse av lagen lyftes särskilt problematiken om lagen som en bekräftande struktur, och inte en utmanande och

¹⁸³ Sölle 1990, 171; 173–174.

¹⁸⁴ Wingren 2011, 62.

förändrande lag. Hur kan Wingren förstås och läsas här? En möjlig läsning finns hos Jacques Derrida, även om sammanhangen skiljer sig åt. Under rundabordssamtalet i *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida* talar Derrida om förhållandet mellan begreppen lag och rättvisa. Kontexten för rundabordssamtalet är en diskussion om dekonstruktion och Derrida använder lagen som ett exempel på vad som kan dekonstrueras. Derrida menar att rättvisan är impulsen för att dekonstruera lagen: ”Justice is [...] the movement to improve the law, that is, to deconstruct the law. Without a call for justice we would not have any interest in deconstructing the law.”¹⁸⁵ Då lagen förändras eller ersätts – vilket kan ses som grundförståelsen i Wingrens resonemang om lagen som föränderlig – sker detta alltid genom dekonstruktion och i relation till en tidigare lag, menar Derrida. Men förändring sker också i relation till den omgivande verkligheten. En ny lag kan enligt en sådan premiss inte uppkomma ur ett tomrum utan är per definition bunden till sin historia och relationalitet. Derridas exempel visar på att rättvisan, vilket han förstår som syftet och målet med lagen, är onåbar i den bemärkelse att den inte kan vara identisk med lagen som förändras. Rättvisan, lagens mål, är undflyende i sitt beroende av relationalitet, till tidigare lag och omgivning. Lagen förstås av Derrida som ett försök att åstadkomma den onåbara rättvisan – rättvisa i essentialistisk form.¹⁸⁶

Wingren och Derrida skiljer sig åt i vad de vill åstadkomma med sina resonemang. Derridas syfte är inte att rättvisan ska försvinna på samma sätt som Wingren menar att Guds lag ska upplösas eller elimineras. Däremot menar jag att genom Derridas exempel visas att lagen inte bör förstås som det samma som rättvisan, eller i Wingrens fall, som Guds vilja. Lagen är inte heller en spegling av det eviga livet eller eskatologin. Lagen, i bred bemärkelse, är istället en tillfällig konstruktion som pekar mot en undflyende och odefinierbar storhet vilken aldrig helt kan formuleras eller konkretiseras – rättvisa eller gudomlig vilja. Samma sak gäller för Løgstrups etiska krav: ett tyst krav vilket är omöjligt att konkretisera. Både Løgstrup och Derrida är tydliga med att lagen, det etiska riktningen, först framkommer i relation till medmänniskan och den omkringliggande omgivningen. Jag menar att det även är möjligt att tolka Wingrens förståelse av lagen på detta sätt. Vad som också är viktigt att ha i åtanke är att Wingren främst vänder sig emot att Bibeln förstås som etisk vägledning eller ett statiskt regelverk. Han kritiserar också dem som menar att det inte har någon betydelse om medmänniskan är kristen eller inte. Enligt min läsning är Wingrens syfte inte

¹⁸⁵ Derrida 1997, 16.

¹⁸⁶ Derrida 1997, 16–17.

att ta bort tanken om lagen, utan snarare att förkroppsliga den. Vad Wingren understryker är att lagen måste vara dynamisk och föränderlig just eftersom dess mål är att upplösas, eller för att återkoppla till Derrida, att nå sin essentialistiska form av rättvisa.

Hur kan då denna relationella aspekt av vetekornsteologin utvecklas, konkretiseras och gestaltas? Sölle tar ett tydligt avstamp i teologin som relationell. För Sölle blir relationen en återkommande metafor samt ett sätt att kunna tala om Gud. Enligt Sölle är relationen mellan Gud och människa teologins främsta objekt – alltså vad människan upplever, erfar och säger om Gud.¹⁸⁷ Denna relation är visserligen en personlig angelägenhet och påverkar den enskilda individens kropp, själ och ande. Men teologin – och därmed relationen mellan människa och Gud – är alltid och oundvikligen större än den enskildas liv, tankar och tro.¹⁸⁸ Sölle skriver:

The faith of Christianity was there before I was born, and it will be there after my lifetime. It lives in and through a society. It is the faith of the church even if we often cannot see it because the church has been distorted to the point of being unrecognizable. But despite this the church represents a continuity; it lives by remembrance and promise. It listens to the witnesses of faith and recalls them, and it hands on the promises of the community.¹⁸⁹

Med en sådan förståelse av teologin visar Sölle på relationen som grundfundament i den teologiska verksamheten – såväl mellan människa och Gud som i den mellanmänniskliga relationen. Tron finns till genom samhällen, i olika tider och kan därmed inte ses som exklusiv eller enkom tillhörande en privat sfär. Liknande resonemang lyftes i föregående kapitel om Wingrens syn på det eviga livet, där relationen i bilden av den lovsjungande gudstjänstgemenskapen och dess kontinuitet, har en avgörande roll i hans användning av vetekornsmetaforen, då vetekornsmetaforen visar på kontinuiteten genom växlingen, från sådd till skörd.

Sölle menar att det finns en skillnad mellan *patriarkal* teologi och vad som förstås som *feministisk* teologi. En patriarkal teologi betonar Guds allmakt och oföränderliga essens. Den strukturerar verkligheten utefter hierarki och maktstrukturer. Den feministiska teologin tar istället fasta på

¹⁸⁷ Sölle 1990, 1.

¹⁸⁸ Sölle 1990, 3–5.

¹⁸⁹ Sölle 1990, 5.

erfarenheten av Gud: relation och beroende.¹⁹⁰ Enligt Sölle balanserar relationen mellan Gud och människa mellan begreppen *lydnad* och *solidaritet*. Lydnadsbegreppet kan vara problematiskt, skriver Sölle, då detta härstammar från agrara och patriarkala strukturer där lydnaden riktas mot hushållets ”pater familias” som innehar en särskild religiös, juridisk, och ekonomisk makt. Denna ”pater familias” är såväl domare som präst och strukturerna avspeglas i relationen mellan människa och Gud. Mycket av det feministteologiska arbetet, skriver Sölle, eftersträvar en relativisering av de metaforer som används om Gud, då dessa riskerar att vara begränsande och bygga på en konstantinsk, västerländsk och patriarkal teologi. Gudsmetaforer bör istället öppna upp och på ett positivt sätt spegla en relationell aspekt av den mänskliga tillvaron och i synnerhet ett beroende, skriver Sölle.¹⁹¹ Den emotionella osjälvständigheten – den relationella beroendet – kan förstås som ett beroende av Gud men också till andra människor och skapelsen. Beroendet kan förstås som en del i att vara skapad. Jag förstår saken så, att Sölle vill undvika en gudsbild som sker på bekostnad av relationen och identifikationen. Samtidigt är det också viktigt att notera att hierarki inte nödvändigtvis är synonymt med asymmetri. I boken *Moderskap och kärlek: Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion* skriver teologen Cristina Grenholm att Gud fortfarande kan förstås som annorlunda i sin roll som skapare, och samtidigt beroende av människan: ”Detta innebär alltså inte att den [gudsrelationen] är ömtålig. Den är sårbar och föränderlig. Den är ömsesidig, även om den är asymmetrisk.”¹⁹²

Wingren skriver inte en explicit relationell teologi som grundar sig i det ömsesidiga beroendet på samma sätt som Sölle gör. Däremot är den relationella aspekten av vetekornsteologin tydlig i metaforen av kornet som går från sådd till skörd, och relationen däremellan, också utifrån det sätt som Wingren själv använder vetekornsmetaforen. Människans beroende av Gud framkommer bland annat i betoningen av *creatio continua*. Genom Sölle visas att relationen är ett ömsesidigt beroende och en gemenskap som går genom tiden, mellan människa och Gud men också mellan människor. Sölle citerar Teresa av Ávila och skriver: ”God ’has no other hands but ours’”.¹⁹³ Enligt denna förståelse av teologisk antropologi ges relationen som grundpremiss, men också utgångspunkten att

¹⁹⁰ Sölle 1990, 181; Sölle 1993, 70–71.

¹⁹¹ Sölle 1994, 29–30

¹⁹² Grenholm 2005, 179–180.

¹⁹³ Sölle 1999, 33.

människan *inte* förstås som *tabula rasa*. Lagens mål är att bli kroppslig, alltså en del av skapelsen och människan, för att därmed återigen försvinna i sin funktion som lag.

3.1.3 En fråga om makt

I det tidigare kapitlet noterades avsaknaden av maktanalys i Wingrens teologi och att han inte reflekterar över frågor som berör tillträde till tolkning, representation, ansvar och så vidare. Detta visades tydligast i relation till Wingrens syn på möjligheten till tolkning av bibeltexten och dess kriterier. Däremot talar Wingren om meningslösheten och paradoxen i att "[...] det skenbart meningslösa är det meningsfulla."¹⁹⁴ Enligt en sådan förståelse menar jag att det finns en ansats till maktanalys. Frågan att ställa är vad en maktanalys gör i relation till vetekornsteologin. Vem har makten? Och vilken typ av makt eftersträvas? Från föregående avsnitt tar jag med vetekornsteologins relationella aspekt och ger ett förslag på utveckling med hjälp av Sölle och Žižek.

En första fråga att ställa är: vad är maktens syfte? Enligt Sölle kan makt användas för att styra människor – för egen vinning, för att manipulera, för att gynna en viss grupp eller för att förtrycka en annan. Men makt kan också ses på ett annat sätt och definieras genom andra ramar. Sölle poängterar att när Jesus helar människor och utför mirakel i evangelietexterna så görs inte detta som en maktdemonstration. I Jesu handlingar är inte undren medel för ett högre syfte – de är i sig själva målet. Jesus vägrar till och med att utföra mirakel som bevis för människorna.¹⁹⁵ Detta kan liknas vid Wingren som menar att Jesu handlingar i evangelietexten inte ska tolkas typologiskt, utan kan ses som "små handlingar" i relation till medmänniskan. Sölle exemplifierar också detta genom att beskriva gräset som tränger upp genom asfalten som mäktigt, men med en *annan* typ av makt. Vad teologin enligt Sölle måste komma fram till och definiera är vad denna önskade makt *är* – samt identifiera den förtryckande makten. Sölle lyfter fram Jesus och den delade makten som ett ideal: Jesus delar först makten med lärjungarna, sedan med kvinnorna som finner den tomma graven och vidare genom missionsbefallningen med hela kyrkan som bär på budskapet om evangelium. Slutsatsen som Sölle kommer fram till är att Guds makt är delad makt. Enligt Sölle bygger en sådan förståelse av makten på människans delaktighet.¹⁹⁶ Delad makt är den makt som inte gynnar en utvald grupp eller en viss del av ett samhälle utan en makt som bygger på relation. Sölle förstår

¹⁹⁴ Wingren 2011, 101; 89.

¹⁹⁵ Sölle 1990, 187.

¹⁹⁶ Sölle 1990, 84.

Guds kärlek som delad makt – ”we are involved; we are responsible” – och avvisar därmed de kristendomstolkningar som ser upp mot himlen för att bli bekräftade av en allsmäktig fader.¹⁹⁷ Jag menar att det i detta resonemang finns likheter med Wingrens tillämpning av det etiska kravet och lagen som formas och utkristalliseras i det konkreta mellanmänniska mötet. En utveckling av det etiska kravet är att detta krav innebär såväl makt som ansvar, vilket då är lika i mötet och varje enskild situation.

För Sölle, tillsammans med många andra tänkare, blir det omöjligt att som tysk under efterkrigstiden tala om en allsmäktig Gud. Sölle skriver att Guds allsmäktighet är ologisk och omöjlig i ljuset av världens tyranni, och i synnerhet andra världskriget, förintelsen och Auschwitz.¹⁹⁸ Ett annat exempel är filosofen Hans Jonas, som i *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz* citerar författaren och förintelseoffret Etty Hillesum: ”Only this one thing becomes more and more clear to me: that you cannot help us, but that we must help you, and in so doing we ultimately help ourselves.”¹⁹⁹ Sölle menar, likt Jonas och Hillesum, att det finns ett grundläggande problem i teologins klassiska teodicéproblem. Hon frågar huruvida Gud kan anses vara allsmäktig och stark, när historien och världen ser ut som de gör. I kombination till tidigare avsnitt om relationalitet, och i synnerhet Bubers jag-du-relation, är också Sölles fråga hur möjligheten till identifikation och dialog kan ske med en allsmäktig gud. Sölle skriver:

Is not the God of the powerless also powerless, the God of the women also pushed to the periphery and trivialized, the God of the peacemakers also unprotected and an object of mockery? So why do Christians refer to a higher being if this God is not omnipotent? What does it mean to think in theological terms of God's renunciation of power, which shapes the story of Jesus of Nazareth?²⁰⁰

Varför är då tanken på Guds allsmäktighet problematisk? För det första menar Sölle att allsmäktigheten riskerar att objektifiera Gud på grund av avsaknaden av identifikation. För det andra gör bilden av en allsmäktig Gud människan handlingsförlamad, passiv och sätter henne i en situation av att invänta att Gud ska komma till undsättning – människans eget ansvar förminskas. För det tredje bidrar en teologi som ärar och vördar Gud med hänvisning till Guds makt, enligt

¹⁹⁷ Sölle 1994, 14–15.

¹⁹⁸ Sölle 1994, 13–16.

¹⁹⁹ Jonas 1996, 192.

²⁰⁰ Sölle 1990, 186.

Sölle, till att makten som självändamål också speglas i det samhälle som konstrueras parallellt med en sådan teologi. Men, skriver Sölle, när Jesus hänger på korset och folket bespottar honom – "[...] hjälp dig själv nu, om du är Guds son, och stig ner från korset." – visar Jesus att Guds enda vapen, försvar och makt är kärleken – inte allmakten. Den makt som Jesus visar är med andra ord en makt som skiljer sig från vad människan och världen förväntar sig. Enligt Sölle är korset lika paradoxalt som kärleken: maktlös och mäktigt på en och samma gång.²⁰¹

Också den slovenske filosofen Slavoj Žižek problematiserar frågan om Guds makt i texten *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Žižeks metod är att genom en medvetet anakronistisk läsning jämföra scenen på Golgata med berättelsen om den lidande Job.²⁰² Žižeks tolkning är att den lidande Job i desperationen och ropet efter Guds hjälp också inser att Gud själv är maktlös. Enligt Žižek drar Job så slutsatsen om Guds maktlöshet. På samma sätt som Gud inte lyckas hjälpa Job, trots att Job hävdar sin oskuld, kan inte heller Gud hjälpa sig själv. På korset ropar Jesus efter fadern – Gud ropar efter sig själv – och inser då faderns, och därmed sin egen, maktlöshet.²⁰³ Žižek argumenterar för att Gud till viss del ger upp sin annanhet genom att falla ner på jorden, att bli människa och att dö. Därmed väljer Gud, i sin maktlöshet, att istället verka genom Anden, genom kyrkan och den mänskliga gemenskapen, och enligt Žižek förändras då Guds tidigare allsmäktighet till ett beroende av mänskligheten och dess gemenskap.²⁰⁴ Liksom hos Sölle är det svårt att bortse från Žižeks politiska intention och den mänskliga gemenskapens uppdrag att leva i relation och för gemenskapen. Žižeks poäng att det "det stora" – messiashändelsen – redan skett och att kristendomen, till skillnad från judendomen, lever *efter* avslöjandets tid.²⁰⁵ Likt Friedrich Nietzsche menar Žižek att avslöjandet och den stora händelsen innebär att vad människan har att vända sig till är en mänsklig gemenskap – som ensam bär på ansvaret.²⁰⁶

²⁰¹ Sölle 1990, 187.

²⁰² Žižek 2003, 124.

²⁰³ Žižek 2003, 125–128.

²⁰⁴ Žižek 2003, 135–137.

²⁰⁵ Det är viktigt att här notera att Žižek har blivit kritiserad för sina kontroversiella resonemang. Bland annat menar man att Žižek rör sig mot en ersättningsteologi och underbygger en bild av judendomen, den judiska teologin och en judisk idéhistoria som inte stämmer överens med en judisk självbild. Kritiken är allvarlig i det avseende att den pekar på hur Žižek skulle kunna användas för att spä på anti-judiska idéer. Se bland annat Jayne Svenungssons artikel "Wrestling with Angels: Or, How to Avoid Decisionist Messianic Romances", 2010.

²⁰⁶ Kristensson Ugglå 2002, 341; Žižek 2003, 141.

Hur relaterar detta till vetekornsteologin, Wingren och maktanalysen? Jag menar att Žižeks text främst visar på en ideologi- och religionskritik som egentligen skulle kunna riktas mot vilken annan livsåskådning som helst – religiös som sekulär – vilken förlitar sig på en *yttre* garanti för lycka och framgång, exempelvis marknaden i ett modernt konsumtionssamhälle. Žižek placerar istället ansvaret hos människan. Likt Sölle är Žižeks metodgrepp att problematisera klassiska dualistiska begreppspar som immanent/transcendent, uppenbart/fördolt – och i synnerhet gudomligt/mänskligt. I jämförelsen mellan Job och Jesus visar Žižek å ena sidan på en ateistisk Gud-är-död-teologi: Guds allsmäktighet förnekas och människans gemenskap är det enda som lämnas kvar. Å andra sidan, och vad jag vill understryka i relation till Wingrens syn på lagen och i samband med Frostins kritik mot Wingrens teologi som handlingsförlamande, framträder hos Žižek också en teologisk förståelse av det kristna kärleksbudskapet som en uppmaning till handling, om *hur* och *varför* den kristna gemenskapen handlar efter Jesu död.

Vad både Žižek och Sölle visar är att förståelsen av makt, och i synnerhet Guds makt, bör omdefinieras. Sölle skriver: "[...] it is impossible to articulate the resurrection as long as we regard all power as 'evil', as tyrannical, as split off and masculine."²⁰⁷ Sölle menar alltså att makten inte per definition kan anses vara ond. Samtidigt konstaterar hon att maktmissbruk och maktrelationer är roten till stor del av världens ondska. Enligt Sölle är ett första steg att Guds allsmäktighet inte längre förstås som något givet och evigt. Ett andra steg är att låta korset stå i centrum. Vad innebär detta för Sölle? Sölle skriver att en maktanalys i ljuset av korset innebär att ställa frågor om lidandet: vem som lider och vem som tjänar på lidandet – både när det gäller Gud och människan. Jesu död på korset pekar mot en *annan typ av makt*, vilket också Žižek visar, i jämförelse med den maskulina och individuella makt som präglar världen. Žižeks slutsats är att makten efter Golgata tillhör mänskligheten och Andens gemenskap. Enligt Sölle visar korset att Gud är annorlunda och att lidandet inte har sitt ursprung i Gud – Gud lider med människorna.²⁰⁸

I föregående kapitel visades hur Frostin kritiserar Wingren för att bland annat inte på ett tillräckligt tydligt sätt främja arbete för förändring och att detta är en konsekvens av att Wingren drar en skarp gräns mellan lag och evangelium. Grunden för detta problem, som jag läser Frostin, är Wingrens

²⁰⁷ Sölle 1990, 187.

²⁰⁸ Sölle 1990, 120; 188.

systematiskteologiska metod. I detta avsnitt har jag visat på hur denna avsaknad av maktanalys kan kompletteras av vetekornsteologins och Sölles resonemang om den delade makten. Jag menar att det finns i en liknande tendens hos Wingren som omformulerar det meningslösa till meningsfullt. Parallellen finns också i Wingrens användning av det etiska kravet, vilket pekar på att människan bär ett ansvar gentemot medmänniskan i en konkret situation. Detta menar jag också går i linje med Žižek och Sölle som anser att makten måste omdefinieras.

3.1.4 Gud som skapare

I detta avsnitt undersöks Wingrens betoning av Gud som skapande subjekt – om Wingrens fokusering på skaparen eventuellt skuggar andra perspektiv. I det tidigare kapitlet framgår att Wingren ställer sig kritisk mot den teologi som inte inkluderar skapelsen och den mänskliga erfarenheten. Wingren motsätter sig att erfarenheten av att vara människa pekar bortom eller ovan en högre verklighet. Han problematiserar även det platoniska arv som kristendomen bär på, vilket nedvärderar såväl skapelsen som kroppsligheten. Som jag förstår Wingren är kritiken riktad mot en överteoretisering. Den sker på bekostnad av skapelsetanken. Wingren argumenterar tydligt för Guds *fortsatta* skapande – *creatio continua*. Också Wingrens syn på lagen och relationen till medmänniskan grundas i Gud som skapare. I det föregående kapitlet visades hur Wingrens användning av K.E. Løgstrups etiska krav och livet som gåva grundas i skapelsetanken. Samtidigt som Wingren betonar skapelsens och den allmänmänskliga erfarenhetens betydelse för teologin, så bygger han sin ontologi på att Gud är något annat och avskilt från den mänskliga tillvaron: en absolut skapare och de spontana livsytringarnas källa. Den spänning som jag vill peka på i detta avsnitt är problemet med klyftan mellan skapare och skapelse. Frågan som ställs i detta avsnitt är vad det finns för potentiella problem med ett sådant resonemang. Vilken grundförståelse döljer sig bakom Wingrens grundprinciper? Och kan vetekornsmetaforen användas för att komma runt dessa problem?

Inom feministteologiska och feministfilosofiska diskurser finns en kritik mot beskrivningen av en monistisk skapande gud. För flera av de tänkare som tas upp i det här avsnittet är det tydligt att det inte främst handlar om att endast förändra språket – de menar att det finns andra kritiska frågor att ställa och att den monistiska guden grundas i en dualistisk världsbild. Jag är medveten om att de tänkare som berörs i detta avsnitt befinner sig i olika sammanhang och tar sig an olika

frågeställningar. Trots detta menar jag att de utgår från liknande problem och att det är intressant att lyfta deras kritik i relation till vetekornsteologin.

Som visats ovan problematiserar Sölle Guds makt, och i synnerhet Guds allmakt. Ur ett sådant perspektiv kan också Wingrens gudsbild problematiseras. Sölle skriver att gudsbilder och symbolik måste kunna relativiseras, vilket innebär att inse dess begränsning. Sölle syftar specifikt på de gudsbilder som framställer Gud som en auktoritär makt. Sölle förespråkar också gudsbilder, vilka strävar efter enhet och relation – inte underkastelse eller relationer som grundas i ett tjänare- och mästarteförhållande vilket också visats ovan. Sölle skriver: ”To me symbols from the natural world, with their non-authoritarian qualities, are clearer yet.”²⁰⁹

I antologin *Through Us, With Us, In Us: The Challenge of Relational Theologies in the Twenty-first Century*, kapitlet ”Monotheism as a Threat to Relationality”, kritiserar den nederländska feministteologen Maaïke de Haardt skapelseteologin utifrån ett feministiskt och psykoanalytiskt perspektiv.²¹⁰ De Haardt varnar för att feministteologer med en symbolik av ett moderligt skapande som ersättare för den traditionella fadersbilden riskerar att konservera dolda rester av en patriarkal och monistisk fadersfigur och skapare. Detta trots att man betonar relationalitet och Guds moderliga sidor, såsom fertilitet och födande.²¹¹ Enligt de Haardt är det akuta problemet inom teologin inte främst att Gud beskrivs genom manliga bilder, utan de konsekvenser som en monistisk skapare får. De Haardts poäng är att den makthierarki och patriarkala struktur som religionen och dess kultur byggt upp under århundraden riskerar att övertas av icke-religiösa och sekulära tänkare och de Haardt lyfter fram exempelvis Sigmund Freud. Dessa religionens familje- och relationsstrukturer, där de Haardt menar att faderns eller skaparens allmakt sanktioneras på någons bekostnad, kan liknas vid Sölles kritik mot framställningen av Gud som allsmäktig, oåtkomlig och transcendent distanserad. Men de Haardt menar att skapelseteologin och den relationella teologin, vilka ofta har goda avsikter och potential, också riskerar att överta samma struktur. Att skapelseteologin grundas i *ett enda* monologiskt skapande subjekt, vilket kan kräva total underkastelse, visas bland annat i de Haardts läsning av Abrahams offerande av Isak (Genesis 22). De Haardt argumenterar för att

²⁰⁹ Sölle 1994, 28–28.

²¹⁰ Viktigt att påpeka här är att de Haardt i sin text inte uttryckligen syftar på Wingrens eller en skandinavisk skapelseteologi.

²¹¹ De Haardt 2010, 181.

Abrahams underkastelse både blir ett ideal för människan i relation till Gud, men också ett exempel på hur fadern, som analogi till Gud, kan kräva denna totala underkastelse. Enligt de Haardts läsning gestaltas Abraham som den perfekta troende människan.²¹² Vad de Haardt vill poängtera är att i skuggan av en monistisk skapare och ett manligt skapande är det kvinnliga skapandet istället ett reproduktivt skapande som uteslutande sker i relation: det kvinnliga skapande subjektet är beroende av en medskapare och kan inte speglas i den monistiskt skapande guden – oavsett kvinnlig eller manlig symbolik. Utifrån de givna premisserna kan ett kvinnligt skapande, enligt de Haardt, aldrig vara fristående på samma sätt som ett manligt skapande. Det manliga skapandet är inte heller beroende av relation på samma sätt som det kvinnliga och de Haardt söker istället andra bilder för kvinnlig kreativitet som inte fjättras vid reproduktion eller relation.²¹³

De Haardt summerar sin text genom att peka på att teologin inte bör uppehålla sig vid teoretiska eller begreppsliga diskussioner, utan istället se vilka konsekvenser den givna teologin får i en religiös gemenskap och vilken praktik den fordrar. En monistisk skapande gud begränsar den kvinnliga kreativiteten. Trots att de Haardt inte främst söker kvinnliga gudsbilder, är det uppenbart att hon ser ett samband mellan Guds skaparverk, gudsbilder och den maktstruktur mellan människor som dessa producerar. Vad de Haardt vill uppmärksamma är religionens starka åtskillnad mellan manligt och kvinnligt skapande, och att denna skillnad riskerar att också följa med in i den feministteologiska konstruktionen av relationell teologi.²¹⁴ De Haardt menar att teologins – och i synnerhet feministteologins – betoning av teori riskerar att göra denna blind för praktiska, sociala och konkreta konsekvenser. Det viktigaste arbetet är istället att undersöka hur metaforer, bilder och olika språk används praktiskt, samt vilka konsekvenser de får. Enligt de Haardt kan också den teologi som inte är perfekt och fullständig i teorin stärka, befria och upprätta människan. De Haardt är också noga med att understryka att hon fullt ut stödjer utvecklandet av en relationell teologi men att detta inte undergräver hennes poäng:

[...] I am also convinced that in the end it is neither the consistency nor the attraction of our relational theologies nor our constructive proposals on cosmology, creation, generativity divinity that lead to liberating,

²¹² De Haardt 2010, 185–186.

²¹³ De Haardt 2010, 188–189.

²¹⁴ De Haardt 2010, 185–187; 193–194.

sustaining or transformative practices.²¹⁵

Även den franska feministiska psykoanalytikern Luce Irigaray kritiserar bilden av den manlige guden, vars makt återspeglas i såväl den västerländska filosofin och teologin som i det västerländska samhället i stort. I sin avhandling *Speculum: de l'autre femme (Speculum of the Other Woman)* (1974) gör Irigaray sin klassiska psykoanalytiska läsning av Platons grottlignelse. Irigarays analys bygger på att grottan, vari fångarna till en början hålls instängda, symboliserar den kvinnliga aspekten i myten. Den kvinnliga aspekten är ytan och platsen där scenen till en början utspelar sig, men som sedan överges då de manliga fångarna tillåts att lämna grottan för att kliva ut i verkligheten. Grottan tolkas av Irigaray som en mytisk och patriarkal förståelse av livmodern, *the hysteria*, därav textens namn: ”Plato’s hysteria”. Den okände mästaren dikterar med monologisk röst och Irigaray skriver:

[The master] orders man to take the definitive step away from fantasy, dream, childhood. Away from desire? From *hysterical* desire at any rate. For all of these are *nothing*. So that he may turn to wisdom. The wisdom of the master. And of mastery.²¹⁶

Den kvinnliga grottan – livmodern, modern, *the hysteria* – lämnas således och förpassas till det förflutna, det outvecklade och det triviala. Kvinnan kan endast genom fångarnas skuggestalter producera bilder och reproduktioner – aldrig tas ut i dagsljuset till filosoferna och den verkliga, högre världen. Irigarays ord igen:

Thus the mother-matter gives birth only to images, Father-God only to the real, insofar as he can make himself known in the eyes of mortals without recourse to the senses. [...] the father is given all rights and powers over ”his children”.²¹⁷

Irigaray är alltså inne på en liknande linje som de Haardt. Den västerländska filosofin, skriver Irigaray, tillåter inte kvinnan att skapa nytt. Ett kvinnligt skapande producerar reproduktion och kopior, och blir således något annat än det manliga skapandet som tillhör den högre, verkliga världen.²¹⁸

²¹⁵ De Haardt 2010, 193.

²¹⁶ Irigaray 1985, 274.

²¹⁷ Irigaray 1985, 301.

²¹⁸ Irigaray 1985, 113.

I boken *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion* utvecklar den kanadensiska religionsfilosofen och feministteologen Grace Jantzen Irigarays kritik och använder sig också av Irigarays begrepp ”sensible transcendental”. Jantzen skriver att trots att Irigaray inte är teolog och hennes syfte inte är att på något sätt försvara religionen, så finns det i detta paradoxala begrepp en vilja att ta sig bortom denna dualism och binäritet, vilken enligt Jantzen präglar stora delar av det västerländska tänkandet och även religionsfilosofin. Jantzen menar att paradoxen i ”sensible transcendental” utmanar tanken på att det finns en dualism mellan gudomligt och mänskligt, idén om den manlige guden som något radikalt annorlunda och avskilt. Det dualistiska tankegodset innebär också en vidare dikotomi mellan manligt/kvinnligt, andligt/kroppsligt, ljus/mörker, och så vidare, och det finns en inneboende hierarki mellan kategorierna. Sådant som det kvinnliga, materiella och kroppsliga är underordnat det manliga, andliga och transcendentala. Jantzen gör en religionsfilosofisk maktanalys av religionen och menar att dessa grundläggande dikotomier tjänar ett visst syfte – därför existerar de.

Med hjälp av Irigaray förespråkar Jantzen en gudomlighet som också speglar kvinnan och det materiella. Jantzen argumenterar för att andra frågor måste ställas inom religionsfilosofin, frågor som destabiliserar dessa kategorier, som tar diskussionen bortom en binär ontologi och som inte främst eftersöker intellektuella svar på sina frågor.²¹⁹ Att förstå Gud som transcendent, radikalt annorlunda eller evig, gör att de frågor som diskuteras också grundas i transcendens, och inte i den praktiska och materiella verklighet vari människan har sin tillvaro. Med hjälp av Irigarays begrepp, ”sensible transcendental”, ställer Jantzen frågan om det är nödvändigt att se transcendens och immanens som två motsatta begrepp. Förhållandet mellan immanens och transcendens, kropp och själ, kan enligt Jantzen, liknas vid begreppet skönhet. Hon skriver att på samma sätt som skönheten inte kan sväva fritt, utan i någon mån är kopplad till ett fysiskt objekt, en tavla eller en skulptur, så är även det som kategoriseras som transcendent alltid i någon mån sammanbundet med den immanenta verkligheten.²²⁰ I nästa avsnitt undersöks döden och evigheten utifrån detta perspektiv, men för nu väljer jag att stanna vid frågan: Vad händer om ordningen omkastas och dessa två kategorier istället förstås som beroende av varandra?

²¹⁹ Jantzen 1998, 21–26; Gerle 2015, 314.

²²⁰ Jantzen 1998, 272.

Som jag läser Jantzen, de Haardt och Irigaray så vill de peka på att den dualism som präglar ett västerländskt tänkande. I detta tänkande finns en inneboende hierarki och ordning. Utifrån Gud som skapare är det manliga skapandet ett kreativt och estetiskt skapande, till skillnad från det kvinnliga skapandet som reduceras och begränsas till biologisk reproduktion. Jag menar att denna problematisering är intressant inom en skapelseteologisk diskussion och i relation till Wingrens betoning av Gud som skapare och skapelsens tillvaro och beskaffenhet. Skulle det här vara möjligt att låta vetekornsmetaforen också bli en metafor som sammanlänkar immanens och transcendens? Att vetekornsmetaforen därmed stärker transcendensens beroende av immanensen? Och att det transcendentia skapandet därmed är avhängigt en immanent skapelse? Jag menar att det finns två vägar att välja. Å ena sidan framför de Haardt och Irigaray en skarp kritik mot det manliga subjektets överordning, ett manligt subjekt som förstärker en dualism mellan manligt och kvinnligt och kategoriserar kvinnligt skapande som reproduktion och kroppslighet. De varnar också för att det finns en destruktiv maktrelation inbakad i en sådan gudsförståelse. Å andra sidan skriver också de Haardt att den teoretiska reflektionen inte får ske på bekostnad av den praktiska och reella teologin.

Sölle skriver: "We see transcendence in immanence. Trust does not come abstractly from the otherness of God; it must, for example, be communicated by the return of the sun in the morning, or spring after winter."²²¹ Vad som tydligt framgår hos Sölle, och vad jag också menar är en tydlig tendens hos Wingren, är en vilja att se skapelsen som god och som en del av Guds verklighet. Wingren kritiserar samtida teologi för att vara gnostisk och syftar då på ett avståndstagande från skapelsen. Sölle använder också naturens metaforer. Hon skriver att syftet med skapandet, såväl Bibelns skapelseberättelser och den pågående skapelsen, inte är att tillfredsställa filosofiska frågor om tillvarons ursprung. Skapelsen är ständigt pågående. Sölle understryker att Gud är i behov av människans hjälp och den skapande hjälpen kan människan bara bistå med om hon ser skapelsen som god. Sölle menar att dekalogens bud om att "love your mother" också inbegriper människans påbudna kärlek till skapelsen och en möjlighet till att se det transcendentia i det immanenta.²²²

Den kritik som framkommit ovan och som kan riktas mot Wingren är den monistiska skapelsehandlingen och att Wingren inte på ett explicit sätt inkluderar människan. Samtidigt är

²²¹ Sölle 1990, 44.

²²² Sölle 1990, 50–52.

Wingrens teologi en tydlig inkludering av den fysiska, immanenta verklighet som människan erfar och är en del av. Skaparen kan förstås som beroende av en immanent skapelse. Jag menar att vetekornsmetaforen kan användas för att visa på Guds skapande handling. Om vetekornet förstås som en gudsbild, som genom växling och kontinuitet fortsätter, så kan den peka mot hur också Gud lever enligt skapelsens givna premisser och rörelsen mellan liv och död.

3.1.5 Liv och död i vetekornsmetaforen

Detta avslutande avsnitt i kapitel tre berör hur Wingren förhåller sig till döden och ställer frågan om döden är den gräns som ger ett mänskligt liv riktning. Jag tar bland annat hjälp av Grace Jantzen. Som beskrivits ovan är döden en central och nödvändig del av vetekornsmetaforen. I föregående kapitel visades också att döden, enligt Wingren, är en ofrånkomlig del av människans liv – både som den vardagliga döden och som den slutgiltiga döden vid livets slut.

Som berörts ovan problematiserar Jantzen den dualism som stora delar av det västerländska tänkandet konstrueras kring. Hon menar att den rationalitet, övertygelse och sanningsanspråk som präglat religionsfilosofin, och som med lacanska termer förstås som det imaginära – i synnerhet det manligt imaginära – begränsar och avskärmar kvinnans möjlighet till gudomlighet: *Becoming Divine*. Enligt Jantzen är religionsfilosofin en strävan bortom döden och bortom den kroppsliga erfarenheten, och sker på bekostnad av människan som kroppslig och könad varelse. Frågan blir särskilt akut, enligt Jantzen, då den korrelerar med gender- och maktfrågor. Jantzen använder sig bland annat av Luce Irigarays metod, och försöker att ta sig bakom, eller bortom, det tankesätt Jantzen menar bygger på en romantiserad nekrofil: ”the masculinist necrophilic imaginary”²²³. Grunden för Irigarays tänkande är en ny och *annorlunda* symbolisk ordning, bredvid den maskulina, och som därmed också erkänner *skillnaden* mellan olika gender. Denna nya och annorlunda symboliska ordning reducerar inte människans erfarenhet till ett neutralt gender – en neutralitet som enligt Irigaray tenderar att vara maskulin. Irigarays projekt har kritiserats och uppfattats som en utopi, men vad jag förstår som Jantzens poäng, är att visa på att det maskulina, imaginära perspektivet inte kan ge en fullständig bild.

²²³ Jantzen 1998, 98–99; 129 (citat).

Att konstruera religionsfilosofi – och även teologi – kring döden sker enligt Jantzen på bekostnad av det faktum att människan också är född, kroppslig, och bär på ett ursprung, historia och relation. Jantzen skriver:

But when we think about it, death is rather that which wipes out all singularity: is it not rather in birth that singularity and irreplaceability are situated? And indeed if this were not so, if singularity and irreplaceability did not form an irreducible element of our natality, then how could they ever be generated by death?²²⁴

Citatet ovan visar hur Jantzen vill utmana och omvärdera en av filosofins och teologins kanske mest fundamentala grundfrågor: döden, och istället prioritera födelsen.²²⁵ Med hjälp av Hannah Arendt, tyskfödd amerikansk politisk teoretiker och filosof, och en vidare läsning av den italienska filosofen Adriana Cavarero, argumenterar Jantzen för att födseln är en minst lika betydelsefull aspekt av den mänskliga erfarenheten, och därmed även betydelsefull för den västerländska filosofin och teologin. För att återuppta frågan om den dualistiska förståelsen hamnar den feminina aspekten på samma sida av spektrat som kroppslighet, dödlighet och irrationalitet. Detta är enligt Jantzen uppenbarligen ett manligt perspektiv – en kvinna skulle aldrig benämna sig själv som ”den andra”.²²⁶ Det problem som Jantzen vill visa på – i likhet med Irigaray – är att då ett icke-könet eller ”neutralt” subjekt manifesteras, tenderar detta subjekt att vara ett rationellt, okroppsligt och huvudsakligen maskulint subjekt. En sådan förståelse – det maskulina imaginära – separerar enligt Jantzen kvinnan från det gudomliga, och bidrar till att födelsen, det feminina och det materiella livet inte inbegrips i den teologiska och filosofiska diskussionen. Jantzen hänvisar bland annat till Augustinus som argumenterar för att Gud främst finns i människans sinne – inte i kroppen.²²⁷ Som jag läser Jantzen, så är hon noga med att understryka att det inte finns en feministisk agenda i att ignorera eller förneka dödens faktum, eller att motsätta sig att det finns ett reellt och konkret behov av filosofi och teologi som berör detta ämne. Jantzens poäng är snarare att visa på att medan den västerländska teologin och filosofin varit upptagen av döden: livet *efter* döden; evigheten *bortom* döden; samt möjligheten till odödlighet, har aspekter av liv, födelse, begär och det reella och immanenta livet

²²⁴ Jantzen 1998, 135.

²²⁵ I Jantzens text används den engelska termen *natality*. Svenska översättningar som ligger nära till hands är *nativitet* och *natalitet*. Dock syftar dessa, särskilt *nativitet*, snarare på kvantitet. Jag har därför valt att i detta resonemang använda begreppet *födelse*, eftersom det tydligare visar på författarnas poäng.

²²⁶ Jantzen 1998, 133–135.

²²⁷ Jantzen 1998, 27–29.

före döden negligerats och försummats. Med hjälp av Cavarero visar Jantzen att västerländska filosofer frångått det faktum att alla människors ursprung är modern. Därmed ställs inte heller frågan om vad detta innebär för människans tillgång till det gudomliga. Den västerländska filosofin utgår snarare från människan som skapad ur intet, *ex nihilo*, och inkastad i världen och hennes tillvaro.²²⁸ Jantzen menar att människans ursprung, och det faktum att hon är född, inte kan bortförklaras eller negligeras – vare sig historiskt, filosofiskt – eller teologiskt.²²⁹

Efter vad som hittills framkommit från Jantzen vill jag stanna upp ett slag. Som visades i kapitel två är döden ett centralt tema för vetekornets lag. Döden är en grundpremiss och konkretiseras i vetekornets lag i formen av metafor för Jesu och människans vardagliga liv och stundande död. ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” Kornet är tänkt att faktiskt dö när det faller i myllan. Det är därmed en grundförutsättning för metaforen. Ur ett antropologiskt perspektiv kan människans vetenskap om hennes kommande död förstås som den sammanlänkande och gemensamma erfarenheten. Om så är fallet, och som jag tidigare argumenterat för i uppsatsen, så bygger Wingren sin teologi kring ett koncept av dödlighet. Frågan som jag ställer mig här är om det är möjligt att rikta liknande kritik mot Wingren, som Jantzen gör mot den religionsfilosofiska diskursen? Samtidigt argumenterar Wingren för att det innebär en risk att separera skapelsen från skaparen och menar att människans vardagliga, faktiska liv står i avhängig relation till skaparen. Wingrens argument är att influensen från antik grekisk och platonsk filosofi undergräver den antropomorfa gudsbild som gestaltas i de gammaltestamentliga texterna. Istället betonar Wingren skaparens fortsatta handlande i världen – *creatio continua*. Men om det är Gud som ständigt skapar världen, och om världens och människans tillvaro är beroende av detta, ställs Gud och människan i skarp kontrast mot varandra. Gud är oändlig i funktionen av skapare och människan är ändlig i förhållande till den vardagliga, och i synnerhet slutliga, döden. Är då döden den huvudsakliga utgångspunkten för en vetekornsteologi? Och hur skulle aspekten av födelse kunna förstås i relation till denna vetekornsteologi?

För att återvända till diskussionen som förs ovan om språk – och vilka typer av erfarenheter som det religiösa språket har möjlighet att representera – pekar Sölle på en begränsning i frågan om

²²⁸ Jantzen ger bland annat Martin Heideggers ”Geworfenheit” (”kastadhet”) som exempel.

²²⁹ Jantzen 1998, 141.

symbolik och representation. Sölle exemplifierar också detta genom barnet som föds. Hon menar att födelsen visar hur *kärlek* och *smärta* hör samman – två grundläggande delar av den kristna teologiska reflektionen. Identifikationen med smärtan är en ofrånkomlig del av den gudsbild som Sölle argumenterar för. Trots att födelsen och föräldrskapet är en vanligt förekommande bild av Guds relation till människan i de bibliska texterna så har en sådan erfarenhet som moderskap inte spelat en betydande teologisk roll genom historien, skriver Sölle.²³⁰ Sölle menar att i synnerhet ett undvikande av smärta också överförts till en sekulär kultur, vilket påminner om Jantzens resonemang där vissa erfarenheter eller aspekter av gender inte inbegrips. Konsekvensen av detta, menar Sölle, är att människan distanseras från en grundläggande del av livet.²³¹

Cristina Grenholm skriver att såväl det sekulära som det teologiska tänkandet visserligen utgår från modern som grundläggande premiss – i funktionen av födande, natur och reproduktion – men menar, likt Jantzen, att detta inte tagits i beaktning i tillräckligt hög grad inom den filosofiska och teologiska reflektionen. Enligt Grenholm är det istället den abstrakta relationen mellan fadern och sonen som i första hand varit objekt för ett västerländskt tänkande. Genom att återigen föra in modern och moderskapet i relationernas ekvation förändras grundpremisserna och moderskapet kan inte längre förstås som en stelnad och romantiserad fond. Grenholm menar vidare att moderskapet måste förstås som en instabil kategori, bland annat på grund av moderskapets relation till faderskapet och barnskapet. Hon skriver: ”Förflyttningen från den gudalika positionen till modern innebär också en rörelse från det abstrakta till det konkreta.”²³² För att återgå till Sölle, så förstår jag det konkreta, och däribland lidandet, som nödvändigt för att förstå Gud. Enligt min läsning vill Sölle visa på att Guds lidande *med* människan för det första är grundläggande för att förstå Gud med andra bilder än det klassiska bilden av motivet med den allsmäktige härskaren. För det andra menar Sölle att lidandet, som delas med Gud, är en de-privatiserad erfarenhet av smärta och lidande vilket kan bidra till ett synliggörande av lidandet som en del av att vara människa. Sölle hänvisar till Meister Eckart: ”If my suffering is in God, and if God suffers with me, how then can my suffering be misfortune?”²³³

²³⁰ Sölle 1999, 77; 1994, 79.

²³¹ Sölle 1999, 77–79.

²³² Grenholm 2005, 71–72.

²³³ Sölle 1994, 82.

Jantzen, Sölle och Grenholm befinner sig inom olika sammanhang, men i och med uppsatsens syfte menar jag att de pekar mot samma grundproblem. Vad som efterfrågas är enligt Sölle och Grenholm ett annat språk och en annorlunda representation, och enligt Jantzen och Irigaray, en annan symbolik för att representera de erfarenheter som enligt rådande filosofiska struktur benämns som "det andra". Det som framträder är att den helhet eller fullständighet som åberopas inom en patriarkal teologi, filosofi och ett västerländskt samhälle, *inte är fullständig*. Att på detta sätt förbise en del av människan och den mänskliga erfarenheten innebär inte bara att det feminina exkluderas från teologin. Det innebär också att den teologiska reflektionen inte kan anses fullständig, eftersom den enligt Jantzen enbart bygger på en maskulint imaginär grund, strävar bortom döden och frångår det faktum att människan är född, kroppslig och immanent. Sölle menar att när smärtan inte tillåts att ingå i den teologiska reflektionen blir det teologiska språket ett artificiellt språk bortkopplat från den mänskliga faktiska erfarenheten.²³⁴ Frågan som här uppstår är visserligen om teologin någonsin kan förstås som fullständig. Kan fullständighet anses vara målet för en teologisk reflektion? För att återigen knyta an till avsnittet som berör språk och citatet ovan – "We don't know that when the gospel speaks of a hemorrhaging or crippled woman, it refers to us [...]"²³⁵ – är det, enligt min mening, viktigt att teologin inbegriper olika typer av erfarenheter. Detta för att teologin ska kunna förmedlas, transformeras och nå fram till olika kategorier av människor. Ett sådant arbete handlar inte om inkvotering, utan om att teologin ska sträva mot att bli *mer* fullständig – om än aldrig helt komplett.

I sin betoning av födelsen som ett filosofiskt grundbegrepp påpekar Jantzen att det är viktigt att understryka att inte alla kvinnor föder barn. Hennes syfte med kritiken som framförs är inte att på ett essentialistiskt sätt associera kvinnan med födande och reproduktion, vilket skulle kunna anses som en risk med hennes resonemang. Däremot, menar Jantzen, är alla människor på ett eller annat sätt födda av en moder – och inte inkastade och skapade *ex nihilo* som den västerländska teologin och filosofin ofta påstått. Jantzen skriver att det egentligen är en mer grundläggande erfarenhet att födas än att dö, eftersom döden tydligare förutsätter födelse.²³⁶ Genom en betoning av födelsen menar Jantzen, med hjälp av Cavarero, att människans släktskap med *då*, *nu* och *sedan* förtydligas. Ett sådant släktskap kan ses som en av grunderna i Arendts tänkande. Det pekar på den

²³⁴ Sölle 1999, 79.

²³⁵ Sölle 1994, 41.

²³⁶ Jantzen 1998, 144.

ofrånkomliga gemenskap som leder till ett etiskt ansvar inför varandra. Människans likhet ligger i hennes unikheter och det faktum att hon är född av kvinna.²³⁷ Trots att Arendt inte skriver religionsfilosofi, och trots att Arendts egen inställning till religionen är svårfångad, så menar Jantzen att Arendts politiska filosofi och strävan efter att förändra de filosofiska grundfrågorna också är tillämpliga inom religionsfilosofin.²³⁸ Jantzen skriver: ”Where natality is celebrated, totalitarianism becomes impossible.”²³⁹

För att summera Jantzens resonemang skriver hon att människan, som född och kroppslig, är begränsad. Ett sådant faktum utmanar dels tanken på en allsmäktig absolut Gud, vilket berörts tidigare, men också människans strävan att bli gudomlig i ett evigt, transcendent eller odödligt perspektiv. För att bejaka människans strävan efter att bli gudomlig och för att se gudligheten krävs istället en omvärdering av det faktum att människan är ändlig och född. En sådan omvärdering är också i linje med ett värnande om klimat och miljö. Jantzen skriver att en tidigare manlig filosofi inte tål ändligheten – och gör därmed oändligheten och evigheten till ideal. Jantzen menar istället, med hjälp av Arendts begrepp *amor mundi* – ”kärleken till världen” – att livets begränsningar måste respekteras för att därmed kunna nå frihet och bygga en etik som utgår från ett gemensamt ansvar.²⁴⁰ Likt Sölle menar också Jantzen att Gud måste vara en del av världen, för att kunna lida med världen.²⁴¹

Sölle återkommer också flera gånger till vikten av att minnas. Enligt Sölle är människan född in i en särskild struktur, ett sammanhang, med ett arv och med en given historia. Sölle skriver att minnet är ett erkännande, och ger ett konkret exempel genom minnet av Jesu liv, död och uppståndelse. Enligt Sölle har endast den som minns det förflutna möjlighet att tro och känna hopp inför framtiden. Sölle skriver att människans möjlighet att minnas och att bära på en vision är grundläggande för en relation till Gud.²⁴² Sölle skriver att den kristna traditionen bör inspireras av Jesus och lärjungarna som drömmare och visionärer, utan en given plats i samhället, men med tron på en framtid och

²³⁷ Jantzen 1998, 150.

²³⁸ Jantzen 1998, 147.

²³⁹ Jantzen 1998, 148.

²⁴⁰ Jantzen 1998, 154–155.

²⁴¹ Jantzen 1998, 259.

²⁴² Sölle 1990, 54–55; 1999, 165.

hoppet om en annorlunda verklighet.²⁴³ Enligt Sölle är Jesus – genom minne, erkännande och relation – den som ”kommer och stör”, som riskerar att förändra människan och som utmanar till växling.²⁴⁴ På samma sätt som människan vill tro på Gud, vill också Gud tro på människan, och i den erfarenheten ingår såväl lidande och död, som kärlek och födelse.²⁴⁵ En antropologi som bygger på att människan är ett tomt blad – utan del av sin historia, utan del av det ärvda ansvaret, utan del av traditioner – drar också människan längre bort från Gud och från varandra och leder till existentiell ensamhet och frånvaro av ett hem.²⁴⁶ Sölle skriver – som jag läser som en kritik mot den egna samtiden – att det är en postmodern myt att människan är fri utan dessa traditioner.²⁴⁷

Betoningen av födelsen, som Jantzen argumenterar för, placerar också människan i relation till den omkringliggande tillvaron, hennes historia och framtid. Människan föds av en mor och välkomnas in i en gemenskap – om inte så är fallet dör barnet, påpekar Jantzen. Likt Grenholm ovan, menar Jantzen alltså att bilden av människan som född, samt bilden av det nyfödda barnet och modern, bör förändras då det får konsekvenser för den filosofiska och teologiska förståelsen: ”’Natal’s’ are not isolated ’minds’ or ’souls’ beloved of traditional philosophers of religion ever since Descartes meditated in front of his stove.”²⁴⁸

3.2 Sammanfattning

I detta kapitel har vetekornsteologin och olika aspekter av denna rekontextualiserats och problematiserats och uppsatsens andra frågeställning – *Hur kan Gustaf Wingrens vetekornsteologi utvecklas?* – har fungerat som en fond för texten. Teman som språk, makt, representation och erfarenhet har behandlats. I fokus står frågan om död och liv. Vetekornsteologin återkommer ständigt till döden, livet och uppståndelsen: dynamiken mellan liv och död är en förutsättning för sådd och skörd. Hur ska då detta resonemang om död, liv och födelse förstås i relation till uppsatsens tema? Vad kan vetekornsteologin tillföra? Och finns det några uppenbara problem? I

²⁴³ Sölle 1993, 61–62.

²⁴⁴ Sölle 1990, 119.

²⁴⁵ Sölle 1993, 64.

²⁴⁶ Sölle 1993, 43–45; 1999, 132–133.

²⁴⁷ Sölle 1999, 91; Vad som dock är en positiv skillnad i dag, när det kommer till frihet, skriver Sölle, är att traditioner inte längre kan tvingas på människor mot deras vilja.

²⁴⁸ Jantzen 1998, 149.

boken *Förundran och förändring. Mystikens teori och livssyn* resonerar Catharina Stenqvist kring vad det mänskliga livet är, och hänvisar till mystikern Thomas Merton som menar att livet som essens bäst gestaltas genom vetekornets lag. I vetekornets lag finns både aspekten av liv, men också av död – livet är således beroende av döden. Metaforen visar, enligt Stenqvist, att död och liv inte måste ses som ett motsatspar utan som varandras förutsättningar.²⁴⁹ På så sätt är vetekornsteologin, utifrån Wingren, tätt sammanbunden med döden, maktlösheten, lidandet och smärtan i det avseendet att döden ingår i vetekornsmetaforen – och pekar därmed mot människans död, Jesu död, och den vardagliga döden i form av meningslöshet.

Däremot är inte döden eller lidandet ett självändamål, varken enligt Wingrens användning av metaforen eller utifrån min egen förståelse, och ska inte förstås som en försköning av dessa. Döden är däremot, precis som Stenqvist noterar, beroende av livet – och därmed också underordnad. Liknande förhållande och ömsesidigt beroende gäller mellan å ena sidan minne och historia, och å andra sidan framtid och hopp. Som visades ovan är minnet ett erkännande av den egna bundenheten till den gemensamma historien, traditionen, arvet och så vidare. Minnet ger också, enligt Sölle, möjlighet till framtidshopp. Vetekornets lag kan ses som en dubbelhet. För det första pekar vetekornsmetaforen mot Jesu liv, död och uppståndelse – enligt Wingren en fullkomligt spontan livsyttring i vilken Gud blir som allra tydligast. För det andra är vetekornsmetaforen också en symbol för människans livsväg: ett mönster av död och lidande, upprättelse och begär, kropp och erfarenhet. För det tredje menar jag att vetekornsmetaforen slutligen kan användas och förstås som en gudsbild. Guds skapande handling, och vetekornet – som genom livskraft, växling och kontinuitet – hoppfullt pekar framåt. Den vetekornsteologi som mejslades fram i kapitel två kan utvecklas framåt med en betoning på död och liv, födelse och uppståndelse.

²⁴⁹ Stenqvist 1994, 113–114.

4. Reflektion, diskussion och slutsats

Syftet med detta fjärde kapitel är att summera vad som framkommit tidigare i uppsatsen, men huvudsakligen att besvara uppsatsens frågeställningar: *Hur gestaltas vetekornets lag i Gustaf Wingrens teologi? Hur kan Gustaf Wingrens vetekornsteologi utvecklas?* Vad som återkommit i användningen av vetekornsmetaforen är kopplingen till växling och kontinuitet, samt att vetekornsmetaforen inbegriper död och liv, förändring, livskraft och relationalitet. Detta kapitel inleds med en reflektion över uppsatsens metod, eventuella begränsningar och förtjänster. Därefter följer en sammanfattning och slutsats.

4.1 Reflektion och diskussion

Genom en avslutande reflektion vill jag nu ställa frågan om bärigheten i uppsatsens utgångspunkt och metod. Vad kan sägas vara skillnaden mellan uppsatsens förståelse av Gustaf Wingren och en konventionell läsning av hans teologi – och är det möjligt att tala om en sådan? Är det meningsfullt att genom vetekornsmetaforen och i dialogen med andra tänkare låta Wingrens vetekornsteologi omgestaltas, vilket i någon mån är det som görs i uppsatsen? Vad kan sägas vara kvar av Wingrens teologi? Går det att tala om Wingrens teologi – eller har något nytt växt fram? I grunden för detta resonemang finns frågan om vad teologi *är*, vad teologi *ska* vara och vad teologi *kan* vara. Det är såväl en normativ fråga som en fråga om gränser och visioner. Visserligen är jag ödmjuk inför att Wingren själv inte skulle presentera sina idéer och resonemang på samma sätt som gjorts i uppsatsen. Däremot hoppas jag att det framgått att det inte är en historisk redogörelse som jag ämnat göra i denna uppsats, och det är inte heller syftet att visa på en ”äkta” tolkning av Wingren, i den meningen att den ska vara så autentisk eller dokumentär som möjligt – om det finns någon läsning som är helt autentisk. Mitt syfte har istället varit att visa på hur Wingren kan läsas i en ny tid och hur Wingrens teologi kan användas i dialog med andra tänkare.

I denna reflektion liknar jag uppsatsens metod vid en dialog. Värt att notera är att detta inte är en ansats till att kvantitativt komplettera metoden, utan för reflektera över uppsatsens metodologiska val. Dialogen som förståelse av teologin – eller som metod – argumenterar exempelvis George Pattison för i sin bok *The End of Theology and the Task of Thinking About God*. Enligt Pattison innebär inte dialogen, till skillnad från dialektiken, ett totalt eller absolut sanningsanspråk, substans eller innehåll. Utifrån Pattisons förståelse av dialogen når dialogen aldrig ett konkret slut. Istället är

dialogen snarare en stil, ett verktyg – och kanske främst en metod.²⁵⁰ Dialogen är till sin form och sitt innehåll i ständig rörelse. Denna dynamik formas och bestäms av de deltagande parterna och förutsätter en fortsatt rörelse – utan den eviga sanningen som mål. Jag anser därför att det passar sig att här, i uppsatsens avslutande kapitel, reflektera över vad denna dialog kommit fram till, och hur den skulle vara möjlig att fortsätta.

I teoriavsnittet beskrivs vetekorns lag som uppsatsens *grundmönster*. Vetekornsmetaforen och inspiration till denna hämtar jag bland annat från Bengt Kristensson Ugglas biografi *Gustaf Wingren: Människan och teologin*. Vetekornets lag återfinns i Johannesevangeliet 12:24: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” För det första utgör vetekornsmetaforen ett grundmönster – ett raster genom vilket jag läser Wingren. För det andra beskrivs teoriavsnittet också viljan att ta ett kliv *utanför* ett givet och gängse grundmönster. För att göra detta görs bland annat ett medvetet val genom att inte utgå från Wingrens skapelseteologi. Det innebär inte att jag helt och hållet bortser från Wingrens skapelseteologiska utgångspunkter – det skapelseteologiska perspektivet finns oundvikligen med i uppsatsen och skulle kunna ses som sammankopplat med tanken om en vetekornsteologi. Men genom att istället låta vetekornsmetaforen, *växling* och *kontinuitet*, vara den röda tråden blir perspektivet och läsningen av Wingren något annorlunda. Klivet utanför grundmönstret innebär att jag främst ämnar att läsa Wingren på ett annat sätt än vad han själv gör – och vad andra gör. Dessutom kontrasterar jag vetekornsteologin mot andra tänkare. I uppsatsens metodavsnitt beskriver jag en metod som sker i dialog och som läser Wingren genom, mot, och tillsammans med tänkare som inte vanligtvis kontrasteras mot Wingren. Syftet med detta är att visa på hur Wingrens teologi kan ses som en givande och berikande resurs. Dorothee Sölle finns med genom hela kapitel tre, men också namn som Slavoj Žižek, Luce Irigaray, Grace Jantzen och Jaques Derrida kontrasteras mot vetekornsteologin.

Om vetekornsmönstret är uppsatsens grundmönster, kan detta mönster också förstås som en begränsning? Vad är projektets begränsning? De delar av Wingrens teologi som har ansetts relevanta för konstruerandet av en vetekornsteologi har undersökts i uppsatsen, och då inte bara de delar där Wingren uttryckligen refererar till vetekornets lag eller Johannesevangeliet 12:24. Även om Wingren använder vetekornets lag relativt frekvent, och i synnerhet i samband med

²⁵⁰ Pattison 1998, 32; 39–41.

påskberättelsen, så innebär detta grundmönster att andra delar valts bort. Exempelvis behandlas inte sådant som Wingrens ecklesiologi, pneumatologi eller ämbetsfrågan som genomgående tema i uppsatsen. Jag är medveten om att det skulle också vara möjligt att argumentera för att dessa är viktiga delar i Wingrens teologi och verksamhet, men jag menar att det främst är temat av liv och död som på ett utmärkande sätt knyter an till uppsatsens grundmönster: vetekornsmetaforen. Att just döden och livet blir ett tema som uppsatsen kretsar kring, med hänvisning till vetekornsmetaforen, kan givetvis förstås som ett relativt generellt och allmängiltigt tema. Att läsa Wingren utifrån ett så pass generellt tema skulle därmed kunna förstås som en begränsning – att den breda ansatsen i slutänden inte säger någonting alls. Jag menar dock att en generell och allmän tematik inte bara är begränsande, utan öppnar också upp för möjligheter och anknytningar. Att diskutera och förhålla sig till ett brett tema som liv och död kan också vara en språngbräda in i en mängd diskurser, samt – med uppsatsens specifika syfte – visa hur Wingrens teologi kan vara användbar och applicerbar inom andra systematiskt teologiska fält, samt möjligheten till dialog med omkringliggande samhälle och icke-teologiska diskurser.

I uppsatsen har mystiken funnits med som ett okommenterat tema. Pattison skriver att dialogen innebär en form av mysticism, i och med dialogens omöjlighet till slutsats och konklusion. I dialogen, i mötet mellan två subjekt, finns alltid aspekten av tillfällighet och mystikens *inte ännu*.²⁵¹ I talet om Gud – vad som är möjligt att säga om Gud – och i diskussionen om vad teologi är, menar jag med hänvisning till Pattison, att teologin och dess dialog alltid i någon mån är tillfällig, temporär och provisorisk. Eller som Wingren, som ser den ständiga livskraften och växlingen i den teologiska tolkningen. Jag menar att mystikens *inte ännu* – i form av det vi upplever, men som inte ännu går att tala om, inte ännu går att se eller ännu inte kan förstås – bidrar till en ödmjukhet inför tvärsäkra svar och sanningar och uppmanar samtidigt till den fortsatta dialogen.

Vad jag också vill visa med hjälp av Pattison och dialogen som metafor för uppsatsens metod är att dialogens olika parter har en del i vad uppsatsens slutligen kommer fram till. Uppsatsen kan dels förstås som en dialog mellan Wingren och vetekornsteologin, och tänkare som Dorothee Sölle och Grace Jantzen. Uppsatsen är också ofrånkomligen en dialog där jag själv i rollen som författare har en röst. Mest konkret påverkar jag samtalet i och med valet att utgå från just Wingren och i valet av de kontrasterande tänkarna. Men självklart finns det andra val – medvetna som omedvetna – vilka

²⁵¹ Pattison 1998, 53–56.

har präglat uppsatsens struktur och innehåll. Jag ser att uppsatsen är en spegling av den dialog som nu är tänkt att fortsätta – utvecklas, kritiseras och återigen rekontextualiseras. Dialogen – som form och metod för det utforskande vi benämner som teologi – är ett givande sätt att angripa vår tids frågor och en metod jag personligen tar med in i vidare och kommande projekt. Jag menar också att Wingrens teologi är en dialogpartner som förtjänar att delta i dagens teologiska diskussion och samtal.

4.2 Åter till vetekornsteologin – slutsats

Jag vänder mig nu åter till vetekornsteologin och uppsatsens sammanfattande slutsats. I uppsatsens teoriavsnitt beskrivs vetekornsmetaforen som uppsatsens *grundmönster*. Vetekornsmetaforen utgör därmed uppsatsens strukturella ram och vetekornets lag är en tolkningsnyckel och en referenspunkt i läsningen av Gustaf Wingren. I sin teologi utgår Wingren å ena sidan från en betoning på den allmänmännsliga erfarenheten och skapelsetanken. Å andra sidan visar Wingren också på en tydlig och konkretiserad kristologisk grund, vilken manifesteras i och med användningen av vetekornsmetaforen som en symbol för Jesu liv, död och uppståndelse. Vetekornsmetaforen visar hur denna rörelse och dynamik blir ett ideal och ett mönster för människan att leva efter. I uppsatsen har jag argumenterat för att vetekornsmetaforen är sprungen ur evangelietexten och Jesu liv, och appliceras sedan på Wingrens antropologi, lärjungaskapet, och på den stora berättelsen om världens beskaffenhet. Jag menar att Wingren med andra ord befinner sig i en balansgång mellan dels en allmänmännslig och universell förståelse, och dels en kristologisk utgångspunkt. Denna balansgång kritiseras bland annat av Per Frostin. Denne menar att det riskerar att bidra till en skarp gräns mellan lag och evangelium som i förlängningen inte resulterar i förändring beträffande världens orättvisor och förtryck. Jag menar dock att vetekornsteologin och ett kristet tolkningsraster också kan ge ytterligare betydelse, innebörd och mening till exempelvis lidandet, eller till den vardagliga döden utan att lidandet romantiseras. I uppsatsen argumenterar jag för att döden är en oundviklig del av vetekornsteologin. Döden finns inbakad i Wingrens antropologi, som centrum i bibeltexterna och kan förstås som en förutsättning för liv. En klassisk tanke är att det är livets gränser i form av födelse och död som gör människan till en filosofisk, undrande och längtande varelse.²⁵²

Växling och kontinuitet visas i Wingrens betoning på Guds pågående skapande: Gud skapar kontinuerligt – och skapandet innebär en ständig växling. Det visades bland annat i hur Wingrens

²⁵² Stenqvist 2000b, 207–209.

syn på bibeltexten grundas i en dialektisk och narrativ metod som förutsätter tolkning och växling i relation till den föreliggande kontexten. Språket om Gud kan enligt Wingren också mistas som ett stagnerat språk, ett språk som endast hänvisar bakåt till en viss historisk kontext eller en viss idétradition, exempelvis den grekiska antiken och dess filosofi. Wingren lyfter flera gånger kritik mot en platonsk världsbild, vilken enligt honom inte stämmer överens med den kristna växlingen. Inledningsvis i kapitel tre ställdes frågan om språket och hur ett teologiskt språk kan förstås som dynamiskt, växlande och samtidigt kontinuerligt. Liksom Wingren ser också Dorothee Sölle ett problem med att det teologiska språket begränsas. I ett samhälle där naturvetenskapen har högsta auktoritet tillåts teologin främst att tala om det som ”blir över” efter att naturvetenskapen sagt sitt. Teologin anpassas till ett, vad Sölle kallar för, upplysningsspråk vilket endast kan använda de verktyg som tillåts inom ett sådant paradigm. Trots den kritik som Sölle framför är hon samtidigt medveten om det faktum att upplysningsspråket också bidragit till ett kritiskt tänkande inom såväl akademi som teologi. Sölle pekar också på att teologins språk riskerar att förbise den vardagliga mystikens erfarenheter och i synnerhet kvinnliga erfarenheter. Sölles slutsats är att konsekvensen blir att teologins språk förminskas, tappas auktoritet och utarmas – vilket leder vidare till att människans möjlighet att uttrycka och beskriva erfarenheten av det gudomliga reduceras. Klyftan mellan människan och Gud leder enligt Sölle till att Gud förblir i dunkel eller ett objektifierat ”det”, uttryckt med Bubers termer. Jag menar att vetekornsmetaforens växling och kontinuitet kan visa på språkets funktion som förändrande och ett öppnande mot nya erfarenheter att inkludera i teologin och det religiösa språket.

En vetekornsteologi innebär rörelse och dynamik, med hänvisning till kornets rörelse mellan sådd och skörd, från enskilt korn till korn i mångfald. I uppsatsen argumenterar jag för att Wingren har en essentialistisk antropologi som förutsätter alla människors lika värde. Med hjälp av Elisabeth Gerle menar jag att Wingrens skapelseteologiska antropologi tar människans värde, rättigheter, samt kroppslighet på allvar. Därmed blir också människans immanenta verklighet och tillvaro ett grundfundament i den teologiska reflektionen. Enligt min läsning av Wingren är kontinuiteten i den kristna tron beroende av växling, dynamik och rörelse – och tvärt om. Denna rörelse visades som grundläggande i Wingrens syn på lagen och etiken, med hänvisningar till K.E. Løgstrup. Lagen är det sätt Gud använder för att tvinga och anklaga människan – människan befinner sig mitt i kampen mellan Gud och djävul, eller med Løgstrups ord: mellan destruktiva och spontana livsytringar. Vad människan i det konkreta livet har att rätta sig efter är medmänniskans krav, vilket också riskerar att

vara påverkat av destruktion och kretsande livsytringar. Vad innebär då detta? Jag argumenterar för att det finns en relationell aspekt i det etiska kravet och att Wingrens syn på lagen kan främja rättvisa och jämlikhet. Huvudargumenten för detta är att lagens främsta objekt är medmänniskan, samt att lagen konstrueras i relationen och i mötet med den samme. Med andra ord: för att lagen ska gestaltas krävs relation – mellanmänsklig och mellan människa och Gud.

Ytterligare en problematik som lyftes i kapitel två var att Wingren inte uttryckligen intresserar sig för frågor om makt. Detta visades bland annat genom dialogen med Frostin och Sölle, samt möjligheten till förändring. Maktperspektivet lyftes även i frågan om tolkningen: vem har makten att tolka – eller att inte tolka – bibeltexten? I Wingrens teologi finns inget explicit sökande efter *vem* som har tillgång till tolkningen av bibeltexterna, *vems* erfarenheter som tas i anspråk eller utifrån *vems* perspektiv frågorna till texten formuleras. Wingren visar inte heller på ett konkret sätt hur evangelium, *kerygma*, kan verka för en reell befrielse för människor. En möjlig vetekornsteologisk maktanalys presenterades i kapitel tre. Utgångspunkten är, som Sölle argumenterar för, frågan om vilket syfte makten fyller. I det etiska kravet ställs människan inför ett val att handla för medmänniskan, och jag menar att detta krav innebär en typ av makt, men också ansvar. Slavoj Žižek och Sölle visar att Guds makt bör förstås som en delad makt och att människan därmed också bär ansvar och inte kan förlita sig på en allsmäktig Gud som kommer till undsättning eller bär ett ensamt ansvar för världen. I frågan om relationalitet visades också att Wingrens användning av det etiska kravet kan förstås som Guds beroende av människan. Rent konkret bär människan i och med det etiska kravet ansvaret i den specifika situationen och mötet med medmänniskan.

Ytterligare en aspekt av tolkningsfrågan är Wingrens dubbla inställning till den historiekritiska bibeltolkningen. Wingren menar att den till viss del är positiv då en sådan metod bidrar till möjligheten att skilja ”yttre” kulturella påverkan från det från ”kontinuiteten såsom kristendomens ’väsen’”.²⁵³ Samtidigt kan den historiekritiska metoden också begränsa den systematiska teologin på så sätt att den anpassas till ett vetenskapligt paradigm. Att Wingren kritiserar Rudolf Bultmann och dennes avmytologiseringsprogram för att bortse från den tomma graven, innebär enligt min läsning främst att det är ett värnande om skapelsetanken som Wingren vill åt. Enligt Wingren blir konsekvensen av detta att budskapet förlorar sin kroppsliga dimension och kroppsligheten offras för att det mänskliga moderna intellektet ska kunna ta till sig berättelsen. Kritik riktas även mot Karl

²⁵³ Wingren 1972, 28.

Barth som enligt Wingren drar en skarp gräns mellan den gudomliga uppenbarelsen och människans erfarenhet. Wingren menar att dessa aldrig kan separeras. Som jag förstår Wingren är den historiekritiska bibelläsningen till viss del något gott – exempelvis att den kan placera bibelberättelserna i en historisk kontext med inkluderande normer, konventioner och ideal. Samtidigt kan dessa inte läsas som en del av det kristna budskapet utan måste genomgå den växling som tiden innebär. Enligt min läsning är syftet främst att bevara en skapelseteologisk grund, vilket framträder som en vilja att undvika en metafysisk överteoretisering. Jag menar också att Wingren kan läsas i linje med Paul Tillich och David Tracys korrelationsmetod – och att Wingren därmed balanserar mellan partikulärt och universellt.

Jag menar, genom hänvisning till Sölle, att det finns en risk att Wingrens resonemang konserverar en gudsbild som grundas i en auktoritär ensidig relation. Sölle menar att en auktoritär och maskulin relation undergräver en jämlik relation och i värsta fall resultera i våld och förtryck. Utifrån Sölle förstås relationen mellan människor, och relationen mellan människa och Gud, som pendanger till varandra. Att synen på relationernas konstruktion speglar varandra är en klassisk feministteologisk analys: om Gud är man, är mannen Gud – och vice versa. Hur undviks då detta och hur kan Wingrens gudsbild förstås utifrån ett annat perspektiv? Sölle understryker beroendet och solidariteten i den relationella teologi som hon presenterar. Att visa på beroende mellan parterna markerar dels relation, men att erkänna beroendet ger också ömsesidighet och jämlikhet i relationen. Sölle skriver också om Gud som beroende av människan. Att Guds skapande finns som grund för människans tillvaro visar på människans beroende till Gud, men frågan är om det även kan förstås omvänt?

I kapitel tre problematiserades Wingrens betoning av Gud som Skapare utifrån ett feministiskt perspektiv. Ett möjligt problem är att Wingrens syn på Gud som skapare förutsätter den dualism som också upprätthåller andra dikotomier inom teologin och religionsfilosofin. Maaike de Haardt, Luce Irigaray och Grace Jantzen exemplifierar olika aspekter av den kritik som blottlägger en inneboende hierarki mellan dessa dikotomier. Mitt förslag är att låta vetekornsmetaforen fungera som en metafor för Guds skapande och som en ansats till att minska klyftan mellan transcendent och immanent.

Det avslutande avsnittet i kapitel tre ställde frågan om bäringen i vetekornsmetaforen, och vilka risker den innebär. Avsnittet utgår från frågan om Wingrens eventuella upptagenhet vid döden: användning av vetekornsmetaforen, den vardagliga döden, meningslösheten och så vidare. Frågan som ställs är om detta är ett problem? Med hjälp av främst Jantzen, men också Irigaray, Adriana Cavarero och Hannah Arendt, diskuteras frågan om döden som filosofins grundfråga. Resonemang om död kontra födelse finns som grund genom avsnittet. Enligt Jantzen är döden en våldsam, maskulin och destruktiv utgångspunkt för den västerländska filosofin – men det är också döden som många tänkare utgår ifrån. Jantzen påpekar att en rådande filosofisk antropologi förstår människan som skapad *ex nihilo*. Vad Jantzen argumenterar för, med hänvisning till Arendt, är att så inte är fallet och att födelsen istället bör ses som det egentliga filosofiska grundkonceptet. Sölles reflektion om minnet som en identitetsskapande aspekt, både människa och Gud, knyter an till människans relationalitet och betydelsen av historia och arv för möjligheten till framtidstro och hopp.

Avslutningsvis argumenterar jag med hänvisning till Catharina Stenqvist för att vetekornsmetaforen är en metafor för döden, men att den också visar på födelse och samtidig uppståndelse. Stenqvist skriver att även döden är beroende av livet och att båda dessa ryms i vetekornsmetaforen. Därmed vill jag argumentera för en vetekornsteologi som grundas i vetekornets växande. Temat av död och födelse, men även minne och erkännande, menar jag hör samman med rörelsen i vetekornsmetaforen, växling och kontinuitet. Till syvende och sist menar jag att det är i detta tema som Wingrens vetekornsteologi fortfarande kan bidra till dagens teologiska diskussion.

5. Avslutning

”Kornet har sin vila djupt i frusen jord är ej dött, det väckes av ditt skaparord.” Så skriver Anders Frostenson i psalm 204 från 1968. Detta vetekorn, som faller i marken och dör, är i denna uppsats en genomgående bild för hur det synbart maktlösa, döda, meningslösa också kan manifesteras hopp, liv och meningsfullhet i kristen teologi. Kornet är en metafor för den kristna människans liv, för Jesu liv och för mänsklighetens tillvaro i relation till Gud. Uppsatsens titel ”Om vetekornet inte faller i jorden och dör”, och som nämnts tidigare, vill anspela på den förändring Wingrens vetekornsteologi är tänkt att genomgå. Har Wingrens teologi genom uppsatsen i bildlig mening fallit i jorden? Dött? Har något nytt uppstått? Något nytt som kan vara grunden för en livgivande teologi i dag?

Syftet med denna uppsats har varit att se hur Gustaf Wingrens teologi kan förstås som en vetekornsteologi och att specifikt svara på uppsatsens frågeställningar: *Hur gestaltas vetekornets lag i Gustaf Wingrens teologi? Hur kan Gustaf Wingrens vetekornsteologi utvecklas?* Utifrån Johannesevangeliet 12:24 hämtas uppsatsens grundmönster: ”Sannerligen, jag säger er: om vetekornet inte faller i jorden och dör förblir det ett ensamt korn. Men om det dör ger det rik skörd.” Med detta mönster som raster läses Wingren med ambitionen att ser *hur* och *på vilket sätt* Wingrens teologi kan läsas i dag och kontrasteras mot andra tänkare. Wingrens teologi balanserar mellan ett allmänmänskligt perspektiv som utgår från människans faktiska och erfarenhetsmässiga tillvaro, men grundas också i tron på skaparen och Jesus som tar människan bortom lidandets och dödens horisont. Genom att kontrastera Wingren med andra tänkare som Dorothee Sölle, Grace Jantzen, Catharina Stenqvist, med flera, har en ny vinkling av Wingrens vetekornsteologi framträtt. Uppsatsen visar att temat av liv och död finns som ett tydligt centrum i vetekornsmetaforen och dessa två aspekter kan ses som ofrånkomligt sammanflätade. Uppsatsens rör sig i en syntes av död och födelse, lidande och upprättelse, maktlöshet och makt, samt meningslöshet och meningsfullhet. Dessa teman, inspirerade av Wingrens vetekornsteologi, menar jag är givande och bärande in i en fortsatt teologisk diskussion i dag.

Jag menar vidare att Wingrens teologi bör och förtjänar att användas och utvecklas vidare. Wingrens teologi är i stor utsträckning kompatibel med ett feministteologisk och feministfilosofiskt perspektiv, i den mening att Wingren så starkt uttrycker skapelsetanken: människans kroppslighet, varje människas givna värde och växlingen i Guds lag och skapelse. Ett område som inte

uttryckligen utvecklas i uppsatsen och som sträcker sig utanför uppsatsens omfång, men där jag menar att Wingrens teologi har potential, är en eko-teologisk debatt. Den ekoteologiska debatten är i dag – kanske mer än någonsin – ett akut område för teologin att reflektera och komma med konkreta lösningsförslag. Wingren och det skapelseteologiska paradigmet skulle kunna öppna upp för vidare reflektion – praktisk, existensiell och teologisk.

Min önskan är att en ny förståelse av Wingrens teologi har visats i denna uppsats och att Wingrens vetekornsteologi också i dag kan vara till inspiration och livskraft i den teologiska diskussionen. För att återgå till Frostensons psalmtext så finns kärleken i livskraftens centrum. Frostenson skriver:

Väntande på värme vilar rot och frö,
vet att våren kommer. Varje träd och ört
brister i blom på sin bestämda tid.
Kärlek med ditt ljus kom,
kom och hos oss förbliv.

Likt vetekornet är kärleken den kraft som binder samman liv och död, tillsynes maktlös och meningslös, men som i relation skapar liv.

Litteratur

Anderson, Mary Elizabeth. (2006). *Gustaf Wingren and the Swedish Luther Renaissance*. New York: Peter Lang.

Anzinger, Herbert. (1991). *Glaube und kommunikative Praxis: eine Studie zur "vordialektischen" Theologie Karl Barths*. München: Kaiser Vlg.

Armgaard, Lars-Olle. (1971). *Antropologi: Problem i K.E. Lögstrups författarskap*. Diss., Lund: Lunds universitet.

(1987). "Gustaf Wingrens senare författarskap – några gamla vägar framåt." I *Svensk teologisk kvartalskrift*, 63(1): sid. 11–16.

Brandby-Cöster, Margareta. (2011). "Wingrensk homiletik". I *Svensk teologisk kvartalskrift*, 87(2): sid. 87–90.

Bultmann, Rudolf. (1952). *Theology of the New Testament*. London: SCM.

De Haardt, Maaïke. (2010). "Monotheism as a Threat to Relationality". I *Through Us, With Us, In Us: The Challenge of Relational Theologies in the Twenty-first Century*. Red. Isherwood, Lisa & Bellchambers, Elaine. London: SCM Press.

Derrida, Jacques. (1997). *Deconstruction in a Nutshell: A Conversation with Jacques Derrida*. Red. Caputo, John D.. New York: Fordham University Press.

Den svenska psalmboken med tillägg. (1986). Stockholm: Verbum förlag.

Eriksson, Lars-Olov. (2007). *För att ni skall tro: Johannesevangeliet*. Örebro: Libris.

Fagerberg, Holsten. (2009). "Vetekornets lag: Till dialogen mellan naturvetenskap/darwinism och kristen tro." I *Svensk teologisk kvartalskrift*, 85(4): sid. 153–162.

Fridlund, Patrik. (2007). *Mobile Performances: A Philosophical Account of Linguistic Undecidability as Possibility and Problem in the Theology of Religion*. Diss., Lund: Lunds universitet.

(2017). *Brev till en avsomnad vän: Om erfarenhetens tänkande*. Stockholm: GML förlag.

- Frostin, Per. (1970). *Politik och hermeneutik. En systematisk studie i Rudolf Bultmanns teologi med särskild hänsyn till hans Luthertolkning*. Diss., Lund: Lunds universitet.
- (1994). *Teologi som befriar. Efterlämnade texter*. Red. Brohed, Ingmar, Görman, Ulf & Mettinger, Tryggve N.D.. Lund: Teologiska institutionen, Lunds universitet.
- Gerle, Elisabeth. (2015). *Sinnlighetens närvaro: Luther mellan kroppskult och kroppsförakt*. Stockholm: Verbum.
- (2017). "Human Rights: Revisiting the Political Program of Scandinavian Creation Theology". I *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*. Red. Gregersen, Niels Henrik, Kristensson Ugglå, Bengt & Wyller, Trygve. Sid. 179–190. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Gregersen, Niels Henrik, Kristensson Ugglå, Bengt & Wyller, Trygve (red.). (2017). *Reformation Theology for a Post-Secular Age: Løgstrup, Prenter, Wingren, and the Future of Scandinavian Creation Theology*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Grenholm, Cristina. (2005). *Moderskap och kärlek: Schabloner och tankeutrymme i feministteologisk livsåskådningsreflektion*. Stockholm: Nya Doxa.
- Grondin, Jean. (1994). *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.
- Håkansson, Bo. (2001). *Vardagens kyrka: Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid*. Diss., Lund: Lunds universitet.
- Irigaray, Luce. (1985). *Speculum of the Other Woman (Speculum: de l'autre femme)*. Ithaca: Cornell University Press. Övers. Gill, Gillian C.. Urspr. utg. 1974.
- Jantzen, Grace. (1998). *Becoming Divine: Towards a Feminist Philosophy of Religion*. Manchester: Manchester University Press.
- Jeske, Richard L.. (1989). "John 12:20–36", I *Interpretation*, 43(3): sid. 292–295.
- Jonas, Hans. (1996). *Mortality and Morality: A Search for Good After Auschwitz*. Evanston: Northwestern University Press.

- Kamitsuka, Margaret D.. (2007). *Feminist Theology and the Challenge of Difference*. New York: Oxford University Press. [Elektronisk resurs].
- Karlsson, Jonny. (2000). *Predikans samtal: En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet*. Diss., Linköping: Linköpings universitet.
- (2001). ”Vänd din näsa rätt mot stormen, och sjung hej och hå”. I *Svensk kyrkotidning*, nr 9–10: sid. 98–103.
- Kelsey, David H.. (2005). ”Paul Tillich”. I *The Modern Theologians: An Introduction to Christian Theology Since 1918*. Red. Ford, David F. & Muers, Rachel. 3e uppl.. Malden: Blackwell.
- Kristensson Ugglå, Bengt. (2002). *Slaget om verkligheten: filosofi, omvärldsanalys, tolkning*. 2a uppl.. Höör: Brutus Östlings bokförlag Symposion.
- (2010). *Gustaf Wingren: Människan och teologin*. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- Luther, Martin. (2011). *Lilla katekesen*. Göteborg: Göteborgs stift. Övers. & inl. Aurelius, Carl Axel & Brandby-Cöster, Margareta.
- Løgstrup, K. E.. (1978). *Skabelse og tilintetgørelse: religionsfilosofiske betragtninger*. Köpenhamn: Gyldendal.
- (1994). *Det etiske kravet (Den etiske fordring)*. Göteborg: Daidalos. Övers. Brandby-Cöster, Margareta. Urspr. utg. 1956.
- McCormack, Bruce L. (1997). *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909–1936*. Oxford: Oxford Univ. Press.
- Michaels, Ramsey J.. (2010). *The Gospel of John*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Nahnfeldt, Cecilia. (2018). ”Vocation and Encounter: A Scandinavian Theological Reflection on Everyday Life as Christians”. I *Dialog: A Journal of Theology*, 57(2): sid. 91–98.
- Namli, Elena. (2007). ”Teologisk kunskap, förnuft och uppenbarelse”. I *Systematisk teologi: En introduktion*. Red. Martinson, Mattias, Sigurdson, Ola & Svenungsson, Jayne. Stockholm: Verbum.

- Hallesby Norheim, Bård Eirik. (2014). "A Grain of Wheat: Toward a Theological Anthropology for Leading Change in Ministry". I *Journal of Religious Leadership*, 13(1): sid. 59–77.
- Neyrey, Jerome H.. (2007). *The Gospel of John*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nygren, Tomas. (2007). *Lag och evangelium som tal om Gud. En analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*. Diss., Oslo: Det Teologiske Menighetsfakultet.
- Pattison, George. (1998). *The End of Theology and the Task of Thinking About God*. London: SCM Press.
- Porter, Stanley E. & Robinson, Jason. (2011). *Hermeneutics: An Introduction to Interpretive Theory*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Psalmer i 2000-talet*. (2006). Stockholm: Verbum.
- Reilly, Francis J.. (1974). *Law and Gospel in the Theology of Gustaf Wingren: A Study of his Methodology and Ecclesiology*. Diss., Washington, D.C.: The Catholic University of America.
- Schüssler Fiorenza, Elisabeth. (1985). *Bread Not Stone: The Challenge of Feminist Biblical Interpretation*. Boston: Beacon Press.
- Stefánsson, Torfi. (2004). *Tigern som tolkar: Konfrontationer i Gustaf Wingrens teologi med särskild hänsyn till teologins uppgift inom universitet, samhälle och kyrka*. Reykjavik.
- Stenqvist, Catharina. (1994). *Förundran och förändring. Mystikens teori och livssyn*. Delsbo: Åsak.
- (2000a) "Låsta mönster eller öppna fönster. Om traditioner och spänningar i religionsfilosofin". I *Svensk teologisk kvartalskrift*, 76(1): sid. 39–42.
- (2000b). "Självkännedomens filosofi". I *Tro, vetande, mystik. Svensk religionsfilosofi 1900–1999: En antologi*. Red. Modée, Johan. Sid. 203–213. Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion.
- (2010). "Mystikens värld. Världar av mystik". I *Religionsfilosofisk introduktion: Existens och samhälle*. Red. Stenqvist, Catharina & Herrmann, Eberhard. Sid. 35–48. Stockholm: Verbum.

Svenungsson, Jayne. (2010). "Wrestling with Angels: Or, How to Avoid Decisionist Messianic Romances". I *International Journal of Žižek Studies*, 4(4).

Sölle, Dorothee. (1990). *Thinking About God: An Introduction to Theology (Gott denken: Einführung in die Theologie)*. London: SCM Press. Övers. Bowden, John.

(1993). *On Earth as in Heaven: A Liberation Spirituality of Sharing*. Louisville: Westminster/John Knox Press. Övers. Batko, Marc.

(1994). *Theology for Skeptics: Reflections on God (Es muß doch mehr als alles geben: Nachdenken über Gott)*. Minneapolis: Fortress Press. Övers. Irwin, Joyce L.. Urspr. utg. 1992.

(1999). *Against the Wind: Memoir of a Radical Christian. (Gegenwind. Erinnerungen.)* Minneapolis: Fortress Press. Övers. Rumscheidt, Barbara & Rumscheidt, Martin. Urspr. utg. 1995.

Thiemann, Ronald. (1981). "Toward a Theology of Creation: A Response to Gustaf Wingren". I *Creation and Method. Critical Essays on Christocentric Theology*. Red. Van Der Goot, Henry. Sid. 119–136. Washington: University Press of America.

Thompson, Marianne Meye. (2015). *John: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox Press.

Tillich, Paul (1951). *Systematic Theology I. Reason and Revelation; Being and God*. Chicago: University of Chicago Press.

Tracy, David. (1994). *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics, and Church*. Maryknoll: Orbis Books.

Vander Goot, Henry. (1976). *The Fundamentality of Creation in the Theology of Gustaf Wingren Illustrated from the Controversy with Anders Nygren*. Diss., Toronto: University of St. Michael's College.

Wingren, Gustaf. (1949). *Predikan. En principiell studie*. Lund: Gleerup.

(1972). *Växling och kontinuitet: Teologiska kriterier*. Lund: Gleerup.

(1981). *Tolken som tiger: Vad teologin är och vad den borde vara?*. Stockholm: Gummesson.

(1994). "Förord". I *Det etiska kravet (Den etiske fordring)*. Sid. 9–34. Løgstrup, K. E. Göteborg: Daidalos. Övers. Brandby-Cöster, Margareta. Urspr. utg. 1956.

(1991). *Mina fem universitet: minnen*. Stockholm: Proprius.

(2011). *Credo: Den kristna tros- och livsåskådningen*. 3e uppl. Skellefteå: Artos. Urspr. utg. 1974.

Wirén, Jakob. (2008). "Bortom exklusivism, inklusivism och pluralism? – Om korrelationsmetoden hos Paul Tillich, David Tracy och Hans Küng och dess betydelse för religionsteologi". I *Svensk teologisk kvartalskrift*, 84(4): sid. 146–156.

Žižek, Slavoj. (2003). *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press.