

Födelsen av en ny tro?

John Shelby Spong: *En ny kristendom för en ny värld. Om den traditionella tron, död och födelsen av en ny tro.* Stockholm: Verbum, 2005. 272 sidor.

John Shelby Spongs bok *En ny kristendom för en ny värld* kom i svensk översättning förra året, men har redan fem år på nacken. Under denna tid har boken mött åtskilliga protester. Somliga betraktar Spong som en modig författare, som tar den moderna världsbildens utmaningar för den kristna tron på fullaste allvar. Andra menar, trots att de är i princip positiva till Spongs projekt, att han gått lite väl långt i sina försök att artikulera en samtidrelevant kristendomstolkning. Åtskilliga hävdar att hans teologiska förståelse i många stycken speglar en förtäglad debatt. Givetvis finns även ett stort antal arga kritiker som utifrån traditonalsistiska och ibland fundamentalistiska utgångspunkter på ett onyanserat sätt avfärdar Spongs alla resonemang i grunden.

Spongs frågeställningar är ingalunda nya. Som Claes-Bertil Ytterberg påpekar i förordet så utgör de allmänna teologiska utgångspunkterna, även om man kan undra i vilken utsträckning de verkligen bearbetats, integreras och kommunicerats av präster och pastorer. Det handlar om grundläggande frågor som det religiösa språkets genomgripande metaforsiska karaktär och gudsbildens begränsningar: Gud som livets källa och varans grund snarare än en varelse, ett väsen. Det rör förståelsen av Guds närvaro i Jesus som uttryck för människors erfarenheter; genom honom har livets mening och mål, den gudomliga kärleken, blivit uppenbar för dem. Det har med synen på människans ursprung och framtid att göra: antropologi och ekkatologi måste omformuleras i ljuset av en evolutionär världsbild. Givetvis berörs även soteriologin av detta: försörningsstränken måste rimligen relateras till hur vi uppfattar den mänskliga be lägheten. Infrående i de

festa av dessa frågeställningar ligger bl a bibelvetenskapens alla insikter och landvinningar på området som rör texternas historiska bakgrund, litterära genre och tolkningsamar – det handlar inte minst evangelietraditionens framväxt.

Alla dessa frågor har teologin ägnat sig åt mer eller mindre intensivt under mer än ett århundrade. Visserligen har dialogen mellan kyrka och akademi inte alltid varit den ihligaste eller bästa, men samtalet har pågått länge. Vad är då det nya med Spongs bok? Varför väcker den sådan uppmärksamhet och möter protester långt utanför konserterna och traditionalistiska kretsar?

Ja, inte är det hållningen att betrakta andra religioner som likvärdiga vägar till Gud, trots att man fortfarande betraktar Kristus som den *egna* vägen. Detta förhållningssätt har religionsdialogen gett prov på under lång tid. Kanste skulle det kunna vara tolkningar av jungfrufoveln, försörningsläran, underverk eller bönen, men Spongs diskussioner kring dessa frågor är knappast originella eller nya utan snarare värtom.

Det som upprör och intresserar – fränsett de många gånger medvetet provocerande förmutningarna – är snarare förståelsen av kyrkan som döende. Den kristna religionen i dess nuvarande form uppfattar Spong som dödsdömd. Den har ingen framtid, den kan inte reformeras, utan måste byttas ut mot något helt nytt. Spong vill uttryckligen avskaffa det han kallar för reismen till förmån för en form av operasömlig gudstro.

Här radat emellertid problemen upp sig. Teismen definieras otillräckligt och används till sist på ett så löst sätt att det kan beteckna allt som Spong inte gillar. Religionen betraktas som ett utdöende fenomen, samtidigt som en »ny» form för religion tecknas. Det religiösa språket och de bibliska och teologiska metaforerna döms ut, samtidigt som de används som utgångspunkt både för att kritisera traditionen och för att konstruera nya alternativ. Spong vill skapa »en ny kristendom för en ny värld», men trots att han försöker att han talar till »ytterst vanliga människor som försär efter and-

lighet» så verkar hans projekt vara i grunden elitristiskt. Han säger sig inte intresserad av att locka en stor kyrklig publik, och den i hans ögon växande amerikanska fundamentalismen vill han över huvud taget inte kommunicera med; den kommer i alla fall att själv dö. Han vill snarare samla »det nya millenniets främsta intellektuella för denna reformatoriska uppgift». Utgångspunkten är miligt dubbeltydig.

Spongs teologiska fäder är framför allt, enligt egen uppgift, J AT Robinson och Paul Tillich. Barth och Bonhoeffer hänger med på ett högt och så, men deras roll är helt yttlig. Däremot är Freud och Jung desto viktigare, i synnerhet för att ryda mänsklig religiositet ur ett evolutionär-pespektiv. Frågan är om det inte är detta som är Spongs svagaste punkter, vilken vi strax ska se.

Den amerikanska kontexten skitker igenom redan i kapitel 1, där Spong tar spejdan mot fundamentalismens fem satsar. Den omedelbara frågan i ett svenskt sammanhang är hur relevant en sådan utgångspunkt är. För vår samtids teologiska samtal spelar en ärkefundamentalistisk trostolkning en ganska perifer roll. Hur viktigt är den i kristna människors reflektion på församlingsplanet? Men kanske ställer den till mer problem än vi vill tro, även om sammanhanget skiftar också i Sverige? Det är lätt att säga att många av Spongs diskussioner är gamla och passé, men att döma av åtskilliga »vanliga människors» positiva reaktioner på boken så kan det finnas anledning att ompröva en och annan fäkteteologisk överlägsen axelryckning. Vad är det som vi misslyckats med i kommunikationen, när många kristna upplever att någon nu rydligt artikulerar tankar som de länge tänkt, men inte mött utrymme för i kyrkan? Och om vi upplever Spong som strundrats elitristisk, vad är då vi präster och pastorer när vi så ofta talar vackra ord från predikstolarna utan att adressera det som skaver mellan världsbilder och kulturella förståelser, i den outhärlade föreställningen att församlingsfolk är ändå förhåller sig naivt premodemt till trosfrågor? Spong definierar sig själv i det första kapitlet,

trots förordets tal om religionslöshet, som troende kristen: »Jag kallar Jesus för min Herre. Jag tror att han på ett mäktigt och unikt sätt har förmedlat Gud i i historien och till mig.» Detta är en trosbekännelse så god som någon. Den följs av brasklapp: Spong ser Gud som tillvarons grund snarare än som ett »väsen» och en inkarnationsologi måste vara kompatibel med en sådan gudsbild. Jesus gjorde inte underverk i betydelsen övernaturliga handlingar; jungfrufoveln måste tolkas mytologiskt och Jesu uppståndelse bör inte försätts fysiskt. Himmelsfärden kan inte tolkas bokstavigt, utan med hänsyn tagen till vår världsbild. Kyrkans hierarki är inte Jesu skapelse; sakramenten är inte förbehållna prästerna, arvsyndsläran är knepig, kvinnor ska jämställas med män i alla avseenden och homosexuella får inte diskrimineras. Gud dikterade inte bibeln utan »dlup visdom blandas med den tidsbundna verklighetsuppfattningens starka begänsningar».

Somliga må bli upprörda, men istället representerar bara en del av de frågor som diskuterats bland teologer och lekfolk under årtusenterna hela 1900-talet. Problemet som dyker upp redan här och som återkommer senare i boken är att Spong söker någonsing tidlös och samtidigt relevant. Men innan vi funderar vidare i den frågan följer vi Spongs resonemang om teismen.

Spong definierar den teistiske guden i kapitel två som ett övernaturligt och utomvärldsligt väsen, som kan bryta in i världen och har en plan med den. Längre fram kommer åtskilligt att förknippas med teismen, och därmed göra definitionen orydligare, men det verkar i första hand handla om tron på Gud som ett personligt väsen. Denna guds funktion har främst varit trygghetskapande och därför uppfattat Spong koffeinberöende, alkoholism, tobaksmissbruk och självmord som tecken på reismens död. Vår civilisation försöker nämligen dämpa en växande skräck, en hysteri som tidigare hållits på plats av den teistiska gudstron. Detta är nog den sämsta skildringen i boken, och påminner närmast om somliga föreläsers svarutnållning av

samtiden i syfte att påvisa jordens snara undergång och Jesu återkomst.

Spongs syfte är emellertid ett annat. I kapitel tre skildrar han framväxten av människans självmedvetande ur ett evolutionärt perspektiv. Denna är en viktig nyckel både för förståelsen av människans som varare och religionens framväxt. Men berömdet av Tilllich och Freud skapar stora problem. Spongs mänskliga vaknar plössligen upp i tidens morgon och uppträder sig själv och självmedvetenheten leder till ångest: jag är ensam i universum och kommer en gång att dö. Homo sapiens självmedvetande uppträts alltså som ett trauma, ett främlingsskap, en chock, en känslomässig överbelastning, en hysteri, en ständigt ångest. Överlevnadstrategin blev ett hierarkiskt samhälle och ett teistiskt gudsbegrepp.

Om människans självmedvetande, moraluppfattning eller gudstro ska förklaras utifrån hennes evolutionära förutsättningar – och jag tror detta är ett viktigt och nödvändigt projekt – så är nog inte Freud den bästa utgångspunkten. Men Spong verkar köpa Freud rakt av: den teistiske guden uppfanns av rädda människor för att råda bot på hysterin. Anaktionismen är oerhörd. Den moderna människans existentiella ångest tillskrivs Homo sapiens som förhistoriskt art. På fyra sidor utvecklas människans religion sedan från animism, via matriarkat och patriarkat, till stamgudsdyrkan och universallism. Gud sägs som förklaring till allt som inte gick att förklara på annat sätt och en personlig kommunikation räddade mänskligheten från hysterisk ångest. Traumat återkommer i vår tid när reismen är på väg att dö. Lösningen är att låta vårt växande självmedvetande vidgas ytterligare och leda oss bortom våra begränsningar, mot Vårans grund, och på så vis bli en ny mänsklighet. Anspråket är överväldigande.

Människans personliga förhållningssätt till det gudomliga ses alltså som uttryck för hennes omognad. Denna blir tydligt längre fram i boken. Spong söker en operosonlig gudsförståelse och verkar uppfatta personligheten som begränsande. Han verkar

inte kunna se möjligheten av ett personligt förhållningssätt i förhållande till det gudomliga utan att det förutsätter en syn på Gud som en övernaturlig »varare». Boken blir därför, i kapitel elva, med nödvändighet utan personlig riktning. Jag kommer också att tänka på Eva Reimers konfirmandbok, *86*, där gudsbilden diskuteras av högstadieleverna. Alla vet att Gud inte är en tomte på ett moln, fast bilden finns i huvudet.

» – Jag tror att Gud är en gas, sa Fredrik. En gas som inte syns, men som finns överallt.
– Men man kan väl inte be till en gas, protesterade Lotta. På något sätt tror jag att Gud är en mänsklig, men mycket mer och mycket större.

– Jag vet, sa Sandra. Gud är en jättemänsklig, jättemänsklig universum. Större än man någonsin kan tänka och i jättemänsklig universum finns alla solsystem, planeter, länder, människor och djur. Precis som det i oss finns en massa celler, atomer och annat jox.

Efter att ha talar om manligt och kvinnligt i gudsbilden kommer man så småningom fram till Jesusbilden:

– Men då har jag ju rätt, sa Birne. Gud ser ut som Jesus.
– Det betyder inte att Gud ser ut som Jesus, knäppskallet! Uan att han är som Jesus, sa Sandra. «

I konfirmandernas diskussion finns alla dessa frågor om gudsbild, metaforsk, personligt förhållningssätt och förhållandet mellan språk och referens inbäddade. Ett personligt förhållningssätt tänks här förutsätta en förställning om Gud som en varare, men samtidigt är eller blir man i sammanlet medveten om att begreppet Gud ligger bortom tankens förmåga och att språket med nödvändighet är genomgripande metaforsiskt.

För Spong blir ett personligt förhållningssätt och därmed personlig bön inte längre möjlig. Istället söker han de egna inre erfarenheter »som kan

korrespondera mot det som manade våra förfäder till den aktivitet som de kallade bön». Han finner svar i en inre andlig längtan efter att bli djupare mänsklig. Här blir självmotsäggsen emellertid övertydlig eftersom han strax tidigare så tydligt beskrivit bönens uppkomst som önskelistor och medlingssök utifrån en teistisk gudsbild i syfte att berrviga självmedvetandets ångest. Spongs Freudinspirerade evolutionära perspektiv räcker inte till för hans omtolkning, utan omedvetet använder han andra möjliga förklaringsmodeller för människans självmedvetande.

Peter Gardentors beskriver självmedvetandets framväxt i boken *Har Homo blev sapiens: om människans evolution*. Det unikt mänskliga handlar om att vara medveten om sitt eget medvetande, vilket förutsätter att man kan rika uppmärksamheten mot sin egen inre värld. Denna jäg-medvetande, menar Gardentors, växer fram i samspel med och beroende av ett du-medvetande; insikten om andras representationer av en själv gör att man kan se sig själv genom andras ögon och därmed se sig själv. Genom denna evolutionära process har människan kommit att se sig själv inte enbart som agerande kropp, utan hon har blivit medveten om sitt eget medvetande. Du-förställningar möjliggör en inre inre värld genom vilken människan kan betrakta sin inre värld.

Denna förståelse stämmer väl med religionens filosofiska ränkar, t ex Martin Bubers Jag-Du, som föregår jag-upplevelsen och är en förutsättning för den, eller Lévinas och andra tänkares tal om alteritet och radikal transcendens, att människan blir mänsklig i första hand som tilltälld. Framför allt är den, till skillnad från Spongs »Gud-är-död-teologiska» och freudianska spekulationer, evolutionsbiologiskt plausibel och stöds av neurovetenskap och kognitionsforskning, med studier på såväl djur som människor. Utifrån denna synvinkel kommer framväxten av religion och gudsförställningar att se heh annorlunda ut än i Spongs rekonstruktion. »Teismen» kan då knäppast ses som ett resultat av ångest och hysteri utan snarare som en evolution-

när nödvändighet. Människan vore inte mänsklig utan du-medvetande och det logiskt rimliga förhållningssättet till en större övergripande verksamhet, eller, eller Tillvarons grund, är då givetvis personligt, och ett tecken på hennes mognad. Deismen är echimpanseernas religion. En sådan förståelse av gudstro och gudstreligion ur ett evolutionärt perspektiv betyder givetvis inte heller ett dagens »teistisk lever med en utvecklade abstraktionsnivå eller föresätter sig det gudomliga som varare eller väsen. Denna är inte nödvändigt för ett personligt förhållningssätt som korresponderar med våra evolutionära betingelser.

Spongs anaktionistiska förståelse av människans och gudstrons evolution ligger dessvärre under ytan i resten av boken. Detta utgör en komplikation för en på många sätt ärlig och angelägen diskussion om den kristna trons förhållande till vår tids världsbild och kultur. En annan komplicerande faktor är Spongs tro på möjligheten att extrahera det tidlösa i den religiösa erfarenheten bakom texterna utan de tidbundna metaforer som texterna använder. Frågor om begriplighet och relevans är livsviktiga för kyrkan, men kan man lösa relevansfrågan så enkelt som genom att skapa nya bilder och avärta de gamla som primitiva? Symboler har ofta visat sig vara betydligt mer avancerade och ombytbara än man kunde tro. Dessutom är traditionens metaforer och berättelser ofta källor till de nya uttryck och bilder som växer fram.

Detta blir tydligt i kapitel fyra och framåt, till exempel när Spong talar om Gud som Källan och Ursprunget snarare än som ett högsta väsen. Han erkänner också att utforskandet av en ny gudsbild måste ta avstamp i de heliga texterna, och att det finns likheter mellan deras reflektion och vår. Likaledes tillskrivs han att det teologiska språket, t ex kring reemligheten, inte är beskrivande utan snarare uttrycker en gudsupplevelse. Men Spong är ofta dubbelydig. Ibland verkar det som om det är vi idag som begriper och därför inte längre kan relatera till forntida människors bokstavliga beskrivningar. Ibland verkar det som om antikens män-

niskor begrep det som vi, eller ämnstone amerikanska fundamentalister, har svårt att förtä. Spång använder texter för att peka bortom bokstavliga tolkningar och reflekterar ibland över spänningen mellan nödvändigheten av att använda mänskliga analogier i taler om Gud och att detta språk samtidigt försvägar sin referens. Han bygger sin teologi på de bibliska berättelserna och hans »icke-teistiska« gudsdefinitioner bortom alla i det »teistiska« narrativa material. När han ger exempel på hur människor som »fört sig en bra bit bort från teismen« beskriver Gud så är alla dessa operonliga uttryck franssprungha ur »teistiska« berättelser.

Det visar sig alltså att myten eller metaforen är villkor och förutsättning för avmytologisering och abstraktion. Det gör emellertid frågan om tidlöshetens möjligheter ganska knepig. Spång vill i kapitel sju uppräcka den tidlösa Kristusfarenhetens kärna genom att släta av de tolkningar som lags till Jesus. Men är erfarenheten tolkningsfri? Går det att finna »det ursprungliga budskapet«, »den mening som dogmerna en gång syftade till att uttrycka«? Samtidigt betraktar Spång många dogmer som »vrasiga kärn som inre längre kan hårbärgera det ursprungliga budskapet«. Resultatet blir problematiskt. Spång påpekar i ex art berättelserna om Jesu födelse och himmelfärd är resultat av senare traditionsutveckling och dessutom »har förlorat hela sin trovärdighet genom ny kunskap«. Men om berättelserna syftade till att uttrycka en mening, kommer vi då åt den meningen utan berättelserna? Spång verkar mena att förmoderna symboler inre längre fungerar idag och att våra teistiska tolkning- ar bör lämnas in på ett museum. Men hur ska vi då ana de erfarenheter symbolerna uttrycker? Om vi kan uppleva Varas grund genom den kärlek som Jesus representerar (se kapitel åtta), hur verbaliserar vi detta på ett fungerande sätt utan den narrativisering av teologin som berättelserna utgör, och som härs av mytologins språk?

Övertroen på det »ursprungliga« blir tydlig i Spongs tolkning av Jesusgestalten, med början i kapitel 5, där han lutar sig mot Robert Funks Je-

susseminarium, Q-forskning och den något idiosynkratiska exegeten Michael Goulder. Goulder används för att betycka evangelierna som förnade av den judiska festkalendern. Q-källan och Thomasevangeliet ras som argument för att alla övernaturliga drag i Jesushistorien är senare tillägg. Resultatet är att de narrativa Jesusstraditionerna blir underordnade och den »ursprungliga Kristus« blir »icke-teistisk«, med vilket Spång förmodligen menar fi från övernaturliga drag. Den teistiska överbyggnaden kan helt enkelt skapas av traditionerna. Men sätter på vilket resonemangert förs går delvis mot strömmen i samtida Jesusforskning. Det narrativa materialet anses idag ha lika stort eller litet historiskt källvärde som Jesusorden, och det mesta ryder på att Jesus uppträdde som exorcist och undergöjare, oberoende av våra föreställningar om vad som egentligen hände. Detta betyder givetvis inte att han betraktades som »gudomlig« i sin judiska miljö, och evangelietraditionerna är självklart genomprägnade av teologiska intressen – det gäller även Q och Thomasevangeliet. Men Spång säger efter en ursprunglighet som så nära som möjligt överensstämmer med en nutida tillämpning. I detta reflekterar han en del av den amerikanska kontexten, och framför allt Jesusforskningens tidigare faser.

Resultatet blir att den fortfarande orillräddigt definierade »teismen« närmast har ockuperat Jesusbildens och kyrkans. Spång påstår i kapitel sju att kristendomen inre från början var teistisk utan blev det efterhand. Och eftersom teismen är döende måste den teistiska överbyggnaden krossas, de teistiska överlagringarna rensas bort, skäras loss, så att Jesus kan framstå som en icke-teistisk gudomlighet (kapitel åtta). Den teistiska bräven verkar huvudsakligen lokaliserats till språket, till texterna och traditionen, bibeln och dogmatiken. Men jag blir aldrig riktigt klok på hur Spång betraktar språket »egenliga«. Det verkar som om han ser det mest som en belastning trots att det är hans förutsättning.

Önskskan är ämnet för det nionde kapitlet. Detta avsnitt känns inre helt integrerat i boken för öv-

rig, och det uppges också vara föranlett av kritik från dem som förespråkar en arvsyndslära. Det sätt på vilket motsäringarna målas upp pekar på att Spång sluss mot amerikansk fundamentalism snarare än mot akademisk teologi eller en balanserad kyrkoteologisk diskussion om ondskan. Mänsklig ondska i olika former förklarar Spång som evolutionärt betingade överlevnadsstrategier. Efterom detta hör till förutsättningarna för självmedvetet liv, dvs mänsklig existens, så är det inget syndafall, utan en nödvändig del i utvecklingen. Lösningen för Spång blir Junges tal om människans skugga, och ondskan som en del av Gud. Guds rike som en gudomlig närvaro, en gemenskap som knyter an till hela vår mänskliga verklighet måste, enligt Spång, »ha förmågan att låta Gud och Satan stråla samma [sickl] i var och en av oss«. Detta är en synnerligen olycklig formulering, som visserligen stämmer med hans mål att i andra sammanhang uttrycka sig så provokativt som möjligt för att få maximal respons, men här blir nog effekten att många som inre är inlästa på Jung slår igen boken. Språkbruk behöver korrespondera med referensramen för att kommunicera och om traditionens antika uttryck är problematiska i vår tid så är Spongs egna formuleringar det i minst lika hög grad, i många sammanhang.

Teodicen är ett evigt problem utan enkla lösningar. Det erkänner Spång villigt. Varför han då försöker tillämpa en jungiansk psykologi på tillvaron i sin helhet, begriper jag inre. Det går inre ihop med den konsekventa Kristusritvänligheten, där Kristus representerar det gudomliga, livets och kärlekens källa. För att vara konsekvent skulle Spång behöva bygga en motsvarande teologi kring djävulen som representant för det gudomliga i form av döden, hatet och våldet. Det tror jag aldrig han skulle göra. Istället anryder han att vi kan förvänta oss den osjälviska kärleken som evolutionens nästa steg, det »nya vara som försöker byra fram inom oss« och som inre bygger på överlevnadsinstinkten. Men om så är fallet – och formuleringen andas bra mycker utvecklingsoptimism – borde väl detta

nya vara identifieras med det gudomliga. Kärlekens Gud skulle då vara ett närmast skatologiskt begrepp. Spång anryder alltså som avslutning ett gudsbegrepp utan skugga istället för en jungiansk modell som låter gudsbegreppet omfatta precis allt. Avsnittet är inre helt genomäckt.

Dessutom bör väl eskatologin tolkas lika mytologiskt som ursprungmyran. Osjälvisk kärlek, eller mänsklig omsorg om andra, är ju också det ett evolutionärt betingat drag, en del av mer. Den sk syndafällsmyten låter sig lätt läsas ur ett sådant perspektiv om man vill, som metafor för den tvetydliga utveckling där människans självmedvetande möjliggör såväl medvetna kärlekshandlingar som medveten ondskan. Eskatologin ger uttryck för viljan till och drömmen om en mindre tvetydig framtid. Även om Jung i detta sammanhang kan ha visst värde för individualpsykologin är relevansen för en övergripande kosmologi tvetsam.

En dubbelhet genomsträvs även de sista kapitlen. Kapitel tio problematiserar mission och evangelisation, många gånger insiktsfullt, men samtidigt svepande. Å ena sida beskrivs de som »verksamheter som lider brist på integrerade och som kyrkan borde överge. Att kyrkans missionsinsyn och verksamhetsformer undergått stora förändringar sedan kolonialtiden beskrivs som en i stort sett omedveten process. Å andra sidan representerar Spång det förhållningssätt som präglar religionsdialogen, där den egna traditionen bejakas samtidigt som exkluseriva anspråk relativiserats. Trots sina många gånger onyanserade uttryck kan han tala om »den skär som trots allt ligger i traditionens grundläggande insikter om Guds mening« och om att »kunna dela skatten med hela världen«.

Kapitel elva handlar om bönen (se ovan) och i kapitel tolv är vi vilbåts i frågan om det religiösa språkets problem. Här förklarar Spång att han här sig att inre tolka liturgiska ord bokstavligt utan betraktar dem som poesi och symboler. De uttrycker inre bokstavliga sanningar. De kan fungera som väg in i en mening som de aldrig kan fånga, och till sist, i den mystiska erfarenheten, räcker de inre lång-

re till. Här finns likheter med K G Hammar, ärminstone på yran. Men Hammar verkar se teckerna och traditionen som en självklar tillgång som tillhandahåller material för reflexion. För Spång är de närmast en belastning som han ändå vings vara beroende av. De är nämligen uttryck för den teism som är det upprepede målet för hans angrepp.

När Spång till sist tecknar bilden av morgondagens kyrka och framtidens religionsutövning blir resultatet inte dåligt, men dessvärre ganska tunt. Kapitel treton och fjorton diskuterar att tron inte är en privat aktivitet utan måste få politiska uttryck. Det handlar om universalism och öppenhet, om jämställdhet och filiter från diskriminering. Spång tar upp trosbekännelserna som samtal snarare än fullständiga uttryck för tron, om inkluderande språk, om religiösa symboler, patriarkala strukturer och fördomar. Han behandlar erfarenhetens roll, gudsbilden och eriken. För mig är alla dessa frågor högst påtagligt levande inte bara i den akademiska teologin, utan i de kyrkliga gemenskaperna jag känner. Inte alltid i samma utsträckning, men i tillräckligt hög grad för att kyrkan ska utgöra en levande kropp under ständig utveckling. För Spång verkar situationen vara annorlunda. Han talar om exkl. och verkar förbereda sig för ett uträg. Han tror att de flesta kyrkor hellre dör än låter sig förändras. Endast några få gemenskaper kommer att låta sig påverkas och så småningom finna varandra och bygga en ny ekkllesia, den enda som kommer att överleva.

Vi har sett denna föreställning i olika former genom historien ge upphov till idel nya sekter. Detta är knappast Spongs mål, men kanske inget hans konext honom en känsla av hopplöshet. Bara några få kommer att förstå. Vi landar i en illa kamouflerad elitism. Dessutom är perspektivet uteslutande västerländskt. Tredje världens kyrkor kommer inte att dö under vår livstid. De kommer att överleva med alla möjliga och omöjliga drag av den teism som Spång menar är döende – till somligas förtvivlan och andas glädje.

Spång talar om att som kristen tråda utanför

trons gränser. Det är beklagligt att gränserna kring Spång varit så snäva. Det är beklagligt att Spång accepterar dem. Kanske är jag för hård i min bedömning nu. Jag skulle inte vilja vara biskop i USA. Det räcker gott och väl att vara lärare på en teologisk högskola för att möta fördomar och missförstånd. Men jag är övertygad om att Spång skulle ha haft mycket mer att säga, även i vårt sammanhang, om han utgått från att den befintliga kyrkan är brokig och alltid kommer att vara det. Människors abstraktionsnivåer varierar och benägenheten att uppfatta språkets metaforik och rolla teologiskt är olika. En ny kristendom måste växa fram i denna brokiga kyrka om den inte ska bli en marginell elitistisk sammanslutning utan ha relevans för en ny värld. För det krävs ömsesidig dialog och respekt.

Thomas Kessen, Mårna

Tro & Liv utlägger söndagens text

första årgången

Apostladagen, den 16 juli

Sändning, Luk 5:1-11

Luk 5:1-11 är historiskt sett sannolikt en kombination av den korta berättelsen om lärjungarnas kallelse i Mark 1:16-20 och berättelsen om hur den uppståndne möter lärjungarna som finns bevarad också i Joh 21:1-11.

Inför texten

Fokus i texten är tillager på Petrus som kommer att spela en så viktig roll i Apostlagärningarna och därmed i den tidigaste församlingens historia. Hans roll förbedas redan i 5:1-11, där Petrus kallas att »fånga människor», Lukas och Apostlagärningarna har en genomgående positiv bild av Petrus, som börjar byggas upp i kapitel 5. Samtidigt är Petrus framgångar inte hans eget verk, lika lite som den stora fiskafångsten. Allt kommer från Jesus, herren och mästaren.

Luk 5:1-11 pekar alltså fram mot hela Luk-Apg i stort. I Apg är »Guds ord» en term för den kristna förkunneisen, som genom 5:1 roas i Jesu egen förkunneise.

Men Luk 5:1-11 har också en viktig roll i nä-

konkret. Den ingår i det stora avsnittet om Jesu verksamhet i Galileen, 4:14-9:50. I 4:14-15 beskrivs verksamheten sammanfattande, och det positiva genivar som Jesus får: »alla lovspråde honom». Men redan i 4:16-30 blir bilden mörkare. Jesus tar visserligen om hur han kommer med uppfyllelse av Guds löften till alla, vilket de som lyssnar är snara till att lovsprå (4:16-22a) men detta vänder snart och Jesus drivs ut ur synagoga (4:22b-30).

I 16:31-44 kommer människor till Jesus för att botas av honom och höra honom, och ryktet sprids. Men det är först i 5:1-11 som någon – Petrus – svarar på Jesu ord och handlingar med att låta det få djupgående konsekvenser för honom själv. Petrus tar inte bara emot det stora som Jesus kan ge honom, han svarar – som den förste – på det Jesus gör med att erkänna hans storhet och ta emot den stora uppgiften av honom, när han tillsammans med Jakob och Johannes lämnar allt för att följa Jesus. Tidigare i kapitel 4 har Jesus ensam förkunnat Guds rike i ord och handling, här kallar han andra människor till att sprida förkunneisen och att leva efter den.

I texten används bilden av att »fånga människor», en lite märklig bild eftersom detta art bli fångad i nätet inte nödvändigtvis väcker positiva associationer. Här utvinns dock positiva innebörder ut den. Petrus ska ju inte fånga människor för att dra upp dem till en säker död, men för att radikalt förändra deras liv.