



Kyrkan som en vänskapens politik

En studie kring vänskap och kyrka utifrån den kristna
vänskapstraditionen i samtal med Jürgen Moltmann och Paul Wadell

Bengt Rasmusson



Umeå universitet VT13

Teologi och religionsvetenskap

Magisteruppsats i systematisk teologi och etik, 15 hp

Handledare: Arne Rasmusson

INNEHÅLLSFÖRTECKNING

Förord.....	4
1 Inledning.....	5
1.1 Bakgrund.....	5
1.2 Syfte, frågeställning och avgränsning.....	6
1.3 Metod.....	8
1.4 Källor.....	10
1.5 Struktur.....	10
2 Den kristna vänskapstraditionen — en översikt.....	11
2.1 Det klassiska arvet.....	11
2.2 Vänskap i Nya testamentet och den tidiga kyrkan.....	15
2.3 Vänskap i senantik och medeltida teologi.....	18
2.4 Vänskap i modern teologi och filosofi.....	28
2.5 Vems vänskap? Vilken kärlek?.....	40
3 Jürgen Moltmann om kyrkan och den öppna vänskapen.....	42
3.1 Kyrkan som messiansk gemenskap i världen.....	43
3.2 Kyrkan som återspeglings av Triniteten.....	46
3.3 Kyrkan som öppen vänskap.....	47
3.3.1 Den öppna vänskapens teologi.....	48
3.3.2 Den öppna vänskapens kyrka.....	51
3.4 Den öppna vänskapen som en gästfrihet bortom toleransen.....	56
3.5 Den öppna vänskapen och problemet med ”självförkligandets etos”.....	59
4 Paul Wadell om kyrkan och den goda vänskapen.....	63
4.1 Vänskap och det moraliska livet.....	63
4.1.1 Lycka snarare än principer.....	63
4.1.2 Berättelse snarare än system.....	64
4.1.3 Dygd snarare än problem.....	65
4.1.4 Relationer snarare än individ.....	66
4.1.5 Vänskap och vägen till helhet.....	67

4.2	Kyrkan som den goda vänskapen.....	78
4.2.1	Kyrkan som vänskapens kropp	79
4.2.2	Kyrkan som vänskapens politik.....	82
4.2.3	Kyrkan som vänskapens skola.....	85
4.3	Den goda vänskapen och kyrkans strukturer.....	88
4.4	Om den goda vänskapen som närvaro	90
5	Kyrkan som en vänskapens politik	94
5.1	Moltmann, Wadell och kyrkan som en vänskapens politik	94
5.2	Från slutenhet till öppenhet.....	96
5.3	Från konsumism till godhet.....	99
5.4	Från nytta till närvaro	104
	Summary	108
	Litteraturförteckning	110

FÖRORD

Alla texter har en historia. Denna uppsats har sin bakgrund i mina erfarenheter av den kristna kyrkan sedan 1970-talet. Jag har en stor del av livet varit medlem i lokala frikyrkoförsamlingar och aktivt deltagit i deras liv. Förutom kärlek, har inte helt oväntat gemenskap och relationer ofta lyfts fram som centrala aspekter i dessa sammanhang. Ofta har deras närvaro kunnat upplevas, men inte sällan har det varit bristen på och avsaknaden av dem som stått i centrum. Från 1980-talet och framåt funderades och samtalades det mycket kring hur sådant som vardagsgemenskap, närboendegemenskaper och komunitetsliv skulle kunna ge ett tydligare innehåll åt talet om kärlek, gemenskap och relationer.

Det var först omkring 2005 som det slog mig hur sällan det i de kyrkliga sammanhang där jag var med, hade *talats* om och *reflekterats* kring vänskap och dess förhållande till kyrkans liv. Naturligtvis fanns det vänskap här, men själva ordet användes sällan. Var det bara en ren tillfällighet? För min egen del var det Paul Wadells bok *Becoming Friends: Worship, Justice, and the Practice of Christian Friendship* som blev lite av en dörröppnare. Wadells sätt att tala om, inte bara det kristna livet som en vänskap med Gud, utan också om livet i kyrkan i termer av vänskap, tvingade mig att börja reflektera.

Det är lite märkligt att detta hände så sent. Jag hade redan på 1980-talet läst och fångats av Jürgen Moltmanns lilla bok *Ny livstil*, där han talar om kyrkan som en ”öppen vänskap” och fick även förmånen att höra hans inspirerande föreläsningar om den sociala Triniteten som i vidareutvecklad form senare publicerades under titeln *Treenigheten och Guds rike*. Det var också på 1980-talet som jag gjorde en för mig betydelsefull litterär bekantskap med Henri Nouwen. I sin bok *Att söka en helhet* talar han bland annat om vänskap som en av livets dyrbaraste gåvor och gästfrihet som gästvänskap. I början av 1990-talet översatte jag Sallie McFagues bok *Gudsbilder i en hotfull tid*, där hon talar om Gud som vän. Trots allt detta (och mycket annat) reflekterade jag inte särskilt mycket kring vänskap och kyrkan som en vänskapens miljö. Varför? Kanske på grund av den protestantiska miljö där jag växte upp?

Hur som helst: efter mötet med Wadells *Becoming friends* blev det som det brukar bli när man ”upptäcker” något – man ser det överallt. Vänskapsbegreppet har en lång och vindlande historia och det har varit och är ett viktigt tema inte minst i västerländsk politisk filosofi och moralfilosofi, men också – om än med tydlig ambivalens – i den kristna kyrkans och teologins historia. När det gäller kyrkans liv har jag börjat ana att det kanske inte räcker att tala om kärlek, gemenskap och relationer, ord som tyvärr verkar ha blivit alltför vaga och bekväma. Kanske en fördjupad teologi om vänskap och kyrkan som en vänskapens politik kan öppna nya horisonter?

Bengt Rasmusson

Oxie, september 2013

1 INLEDNING

1.1 BAKGRUND

För kristna är kyrkan som Kristi kropp kärlekens centrala institution. Ingen lärjunge till Kristus kan älska utan att genom sin kärlek på något sätt förhålla sig till denna kropp i vardande. ... I denna situation av brustna relationer är kyrkan som kristen gemenskap kallad att bidra till Guds rikes utbredande genom en mångdimensionell kärlekspraxis.¹

Orden kommer från den romersk-katolske teologen Werner G Jeanrond som i sin bok *Kärlekens teologi* ”undersöker potentialen och mångtydigheten i kristna sätt att betrakta kärlekens praxis”² och tecknar kritiskt och självkritiskt konturerna till en relationell syn på kristen kärlekspraxis bortom dikotomin mellan det man brukar kalla den gudomliga agapekärleken och den mänskliga eroskärleken. För Jeanrond spelar kärlekens institutioner en central roll eftersom kärleken är något man lär sig. ”Kärlek är inte ett instinktivt beteende utan en praxis, ett resultat av kulturella processer där varje människa aktivt och passivt tar del.”³ Bland de institutioner han särskilt lyfter fram återfinns familjen, äktenskapet, celibatet, vänskap och kyrkan. De båda senare utvecklar han under rubriken ”Kärlekens politik” och det är härifrån citatet ovan är hämtat.

Att se vänskap och kyrkan som två grundläggande kärleksinstitutioner med politiska anspråk kan te sig märkligt och rentav provocerande i vår tids individualiserade och privatiserade kultur. Men för Jeanrond är det omöjligt att utveckla och gestalta ”former för kristen kärlek oberoende av därmed sammanhörande former och strukturer för ett kristet liv i vår värld”⁴, dit inte endast den kristna familjen och äktenskapet räknas utan även exempelvis vänskaper och inte minst ”den lokala kristna församlingen”. Den senare kan han beskriva som ”en skola för intimitet, empati och kärlek”⁵ och utan den lokala kristna gemenskapen och en konkret kyrklig praxis i en globaliserad värld finns det enligt honom helt enkelt ingen *kristen* kärlekspraxis.

Men när Jeanrond ska beskriva vari denna kärlekspraxis och den kristna församlingen som en skola i kärlek består blir han fåordigare. Han antyder att kyrkans kärlekspraxis står att finna i ”bön, gudstjänst, liturgi, sakrament och diakoni”⁶ och att grundvillkoren för en livskraftig kärlekspraxis går tillbaka till evangeliernas Jesus och handlar om ”friheten att älska, en radikal jämlikhet och en frihet från allt slags förtryck”⁷. Begränsas möjligen hans horisont genom att han behandlar vänskap som en kärlekens

¹ Werner G Jeanrond, *Kärlekens teologi* (Stockholm: Verbum Förlag, 2009), 229, 230.

² Ibid, 13.

³ Ibid, 185.

⁴ Ibid, 191.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid, 230.

⁷ Ibid, 246.

politiska institution *vid sidan om* kyrkan. Varför behandlar han den så? Varför kan den inte betraktas som grundläggande i kyrkans kärlekspraxis? Förmodligen är Jeanrond inte främmande för en sådan tanke. Han menar exempelvis att klostertraditionen har varit en av de viktigaste förmedlarna av vänskapskärlekens betydelse och att en kristen kärlekspraxis inte motsätter sig ”intensiva vänskapsrelationer” utan välkomnar ”deras utveckling inom den alltid vidare horisont som kärleken utgör”⁸. Men likafullt förefaller han vilja undvika att tala om kyrkan eller den lokala församlingen som en slags ”vänskapens politik”, vilket inte hade varit långsökt att göra när han nu kopplar samman både vänskap och kyrkan med ”kärlekens politik”. Kanske finns misstanken att vänskapen i sig själv bär på en avsmalnande horisont? Kanske finns det drag i hans kyrkosyn som gör det svårt för honom att tala om den lokala församlingen som en vänskapande miljö?

Även om Jeanrond tydligt lyfter fram vänskapskärlekens roll i en kristen kärlekspraxis, lyckas han inte koppla den till kyrkan som kärleksinstitution och därmed inte heller bryta det ambivalenta förhållande till vänskapskärlek som kyrkan ofta har gett uttryck för genom historiens gång. Den har ibland betraktats som en kärlek som konkurrerar med kärleken till Gud. Ibland har den betraktats som alltför privat för att ha något väsentligt att säga om det man menar är den kristna kärleken. Men det stora problemet är att den ansetts vara en särbehandlande eller exkluderande kärlek, det vill säga en kärlek som föredrar någon framför någon annan. Mot vänskapskärleken har då ställts det som ansågs och fortfarande ofta anses vara den kristna kärleken, agapekärleken, som är en universell kärlek.

Det var egentligen först under andra halvan av 1900-talet som vänskapskärleken började återupptäckas som den kristna kärlekens centrum, inte minst under inflytande från sådana rörelser som personalismen, befrielsesteologin och feministteologin, men även på grund av det man ibland har kallat treenighetslärans ”återkomst” i teologin liksom dygdetikens renässans inom moralfilosofin. Men denna återupptäckt har ganska sällan på ett tydligt sätt fått konsekvenser för synen på *kyrkan* som en gemenskap, som en vänskapande miljö, utan grundperspektivet är ofta den *enskilda kristnes* relation till Gud och till andra. Temat ”kyrka och vänskap”, och särskilt ”kyrka som vänskap”, är därför fortfarande ett förhållandevis obearbetat område inom teologin.

1.2 SYFTE, FRÅGESTÄLLNING OCH AVGRÄNSNING

Syftet med denna uppsats är att i ljuset av den breda kristna vänskapstraditionen studera hur samtida teologi förhåller sig till denna när det gäller vänskapsteologi i allmänhet och vänskap och kyrka i synnerhet.

Den grundläggande frågeställningen med vars hjälp jag försöker nå uppsatsens syfte är: Hur förhåller sig samtida vänskapsteologi till den ambivalens som är tydlig och de problemställningar som är centrala i den kristna vänskapstraditionen och vilka bidrag kan denna teologi ge till förståelsen av

⁸ Ibid, 228–229.

kyrkans liv som en vänskapens miljö eller, annorlunda uttryckt, av vänskap som en kyrkans politik? Med ”kyrkans liv” avser jag kyrkans ”inre” och ”yttre” liv, kyrkan både som gemenskap och mission, väl medveten om att dessa båda sidor är invävda i varandra och egentligen inte kan skiljas åt, samt att dessa båda inte kan kopplas loss från förståelsen av kyrkan som institution.⁹ Med ”politik” avser jag här det sätt på vilket kyrkan gestaltar och bär vittnesbörd om sin vision om ”det goda samhället”, vilket underförstår att kyrkan inte bara har politiska konsekvenser eller politiska värderingar, utan att kyrkan *är* en politik.¹⁰

För att göra uppsatsens grundläggande frågeställning gripbar har jag valt att kritiskt och konstruktivt analysera två samtida teologer som teoretiskt reflekterar över vänskap och kyrka: Jürgen Moltmann och Paul Wadell. Det finns tre avgörande skäl till att jag har valt just dessa båda teologer:

- Båda teologerna spelar en framträdande roll i kyrkans samtal om det som är uppsatsens grundläggande frågeställning.
- Båda menar att vänskap är avgörande för att förstå och forma kyrkans liv och relationer till sin omvärld.
- De kommer från olika kristna traditioner och har sinsemellan olika infallsvinklar vilket öppnar upp för en fruktbar dialog. Moltmann är en tysk reformert systematisk teolog och en av centralgestalterna inom den politiska teologin och bakom treenighetslärans ”återkomst”. Wadell är en amerikansk katolsk moralteolog väl bevandrad i ”vänskapens historia” och dygdetikens relevans.

Utifrån denna avgränsning kan de underfrågor som styr uppsatsen och som finns i den grundläggande frågeställningen preciseras:

- Hur förhåller sig Moltmann respektive Wadell till de problemställningar som är centrala i den kristna vänskapstraditionen?
- Hur formulerar de sina respektive vänskapsteologier och hur förankrar de dessa i den kristna teologin?
- Hur ser de på relationen mellan vänskap och kyrka? Finns det särskilda fokusområden som de lyfter fram i denna relation? Pekar de på särskilda fokusområden när det gäller kyrkans liv och som de menar att en fokusering på vänskap kan kasta ljus över?

⁹ Se Hendrikus Berkhof, *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1979), 339–345.

¹⁰ Se John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*, 2:a upplagan (Oxford: Blackwell, 2006); Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Lund: Lund University Press, 1994); Arne Rasmusson, ”Kyrka och samhälle”, i *Systematisk teologi: en introduktion*, red Mattias Martinsson, Ola Sigurdsson och Jayne Svenungsson (Stockholm: Verbum Förlag, 2007), 213–237.

- Vilka konsekvenser menar de att deras vänskapsteologier får för kyrkliga strukturer och praxis?
- Vilka styrkor och svagheter finns i deras syn på vänskap och kyrkan som vänskap?
- Vad kan deras reflektioner kring vänskap och kyrka ge för bidrag till en teologi om vänskapens kyrka och hur kan de stå i en konstruktiv dialog med varandra?

1.3 METOD

Metoden är ett induktivt litteraturstudium. I ljuset av den kristna kyrkans långa och pågående samtal om vänskap och kyrka, görs en närläsning av två teologers bidrag till detta samtal. Denna närläsning har en icke-foundationalistisk grundval och är hermeneutisk till sin karaktär.

Den icke-foundationalistiska grundvalen¹¹ bygger på en förståelse av kristendomen som en tradition, en historiskt pågående och socialt förkroppsligad argumentation om vad som utgör denna traditions innehåll eller, annorlunda uttryckt, hur livet kan levas och verkligheten förstås i ljuset av den kristna tron som en samling övertygelser och praktiker.¹² Detta innebär att varken Moltmann, Wadell eller jag står ovanför traditionen, utan argumenterar inifrån den. Det är omöjligt att starta från ”ingenstans”, från några förment universella kategorier eller kriterier. Detta innebär att denna uppsats inte försöker börja med den förment universella kategorin ”vänskap” och sedan säga att Gud, Kristus eller kyrkan passar in på denna kategori eller försöker utveckla hur Moltmanns eller Wadells vänskapsteologier förhåller sig till kategorin ”vänskap”. I stället utgår uppsatsen från vissa övertygelser Moltmann och Wadell delar och som blir grundläggande premisser för reflektionen. Bland dessa gemensamma övertygelser återfinns den kristna trons trinitariska väsen, Jesus Kristus som trons centrum och kyrkans centrala roll som en konkret social och ”politisk” gemenskap eller kropp.

¹¹ Se George A Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (London: SPCK, 1984); Rasmusson, *The Church as Polis*, 29–41; James Wm McClendon Jr och James M Smith, *Understanding Religious Convictions* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975).

¹² Jag använder mig av Alasdair MacIntyres definition av traditionsbegreppet: ”A living tradition then is an historically extended, socially embodied argument, and an argument precisely in part about the goods which constitute that tradition”, Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 2:a upplagan (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984), 222. För vidare resonemang kring tradition och traditionsprövning, se Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989), kapitel 1, 18–20. Jag använder mig vidare av MacIntyres förståelse av praktik som ”any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended”, MacIntyre, *After Virtue*, 187. För praktiker och den kristna traditionen, se Nancey Murphy, Brad J Kallenberg och Mark Thiessen Nation, red, *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After MacIntyre* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997).

Hur kan man då utvärdera och bedöma påståenden som görs inom en tradition? Jag följer här i grova drag George Lindbecks tre intratextuella kriterier: trohet, intelligibilitet och tillämpbarhet, vilka kort kan beskrivas på följande vis.¹³ Trohet handlar om hur väl påståenden stämmer överens med Skriften som berättelse och den kristna traditionen i stort. Intelligibilitet handlar om hur väl de kan göra tron mer begriplig och trovärdig, vilket inte är en fråga om deras förmåga att översätta tron till ett förment mer universellt språk utan om såväl deras inre koherens som deras estetiska förmåga att övertyga och skapa sammanhang, något som mer handlar om färdighet och utförande än om teori. Tillämpbarhet handlar om hur väl de kan vägleda praxis i ljuset av en förväntad framtid ("Guds rike"). I förhållande till denna uppsats kan dessa tre kriterier formuleras som tre bedömningsfrågor. Hur väl tar Moltmann och Wadells vänskapsteologier tillvara Skriftens vittnesbörd och resurserna i den kristna vänskapstraditionen? Hur väl lyckas de svara på den ambivalens och de problemställningar som ryms i traditionen? Hur tillämpbara eller fruktbara är deras vänskapsteologier i den samtida kontexten? Det sista görs framförallt genom att ge exempel på aktuella gestaltningar som knyter an till deras sätt att tala om vänskapens kyrka.

Att närläsningen är hermeneutisk till sin karaktär¹⁴ betyder att jag försöker *återskapa* vad ett antal av Moltmanns och Wadells *texter* säger om kyrka och vänskap. Detta hermeneutiska återskapande handlar om att en texts mening inte tas på allvar om vi endast försöker koncentrera oss på författarens intentioner eller försöker läsa texten som en sluten strukturell värld, utan i stället genom att fokusera på det dialektiska sampelet mellan författare, text, läsare och tradition.¹⁵ Man skulle kunna säga att en texts mening finns "framför texten"¹⁶ eller "bortom dess författare"¹⁷. Detta betyder inte att all läsning är dömd till godtycklig subjektivism. I den hermeneutiska läsningen respekteras texten som "det andra" vilket gör läsningen till ett "riskfyllt" företag: det är inte bara läsarens värld som utmanar texten, utan texten som "annorlunda" utmanar också läsarens värld och i denna interaktion öppnas möjligheten upp för nya horisonter. Dessutom sker inte interaktionen mellan text och läsare i ett vacuum, utan båda finns inbäddade i en tradition eller tolkande gemenskap som tillhandahåller bestämda regler, konventioner och fördomar. Men som bland andra Hans-Georg Gadamer har visat är en sådan

¹³ Lindbeck, *The Nature of Doctrine*, 112–138.

¹⁴ Se Werner G Jeanrond, *Theological Hermeneutics: Development and Significance* (New York: Crossroad, 1991); Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (New York: Crossroad, 1989); Paul Ricoeur, *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning* (Fort Worth, TX: Texas Christian University Press, 1976); Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge, MA och London: Harvard University Press, 1982); Roland Späth, *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel* (Lund: Lund University Press, 1995), 8–12.

¹⁵ För att undvika missförstånd: när jag i uppsatsen talar om att Moltmann eller Wadell "menar" eller "anser" något, refererar jag inte primärt till deras intentioner utan till deras texter.

¹⁶ Ricoeur, *Interpretation Theory*, 87.

¹⁷ Gadamer, *Truth and Method*, 264.

förförståelse inte en oundviklig brist i tolkningsprocessen utan snarare en nödvändig förutsättning för en kritisk *och* självkritisk förståelse.

1.4 KÄLLOR

Inom ramen för en magisteruppsats finns begränsningar för vad som är rimligt att använda som primärkällor för närläsningen. Detta gäller i synnerhet Moltmann vars författarskap är mycket omfattande, men i viss mån även Wadell. Därför har ett urval av primärkällor gjorts. Detta urval är naturligtvis inte godtyckligt utan har gjorts utifrån en samverkan av följande faktorer:

- Det finns hos både Moltmann och Wadell texter som uppenbart berör uppsatsens syfte eftersom de handlar om vänskap, kyrka eller både och. Dessa uppenbara texter har i något fall även hänvisat till andra centrala texter som därför blivit primärkällor.
- Min läsning genom åren omfattar betydligt fler texter än de som används som primära källor och har därför gett en vidare bakgrundsförståelse som bidrar till att bedöma vad som kan användas som primära källor.
- Min läsning av sekundärlitteratur har också bidragit till urvalet när det gäller Moltmann. Den främsta sekundärlitteraturen som jag använt mig av är Richard Bauckhams *The Theology of Jürgen Moltmann*, Arne Rasmussons *The Church as Polis* och Joy Ann McDougalls *Pilgrimage of Love*.

Urvalet av primärkällor innebär naturligtvis inte att även andra primärkällor har använts.

För Moltmann är de huvudsakliga primärkällorna: *Church in the Power of the Spirit*, *Ny livsstil*, *Treenigheten och Guds rike*, *The Spirit of Life* och *Sun of Righteousness*. För Wadell är de huvudsakliga primärkällorna: *Friendship and Moral Life*, *The Primacy of Love*, *Becoming Friends* och *Happiness and the Christian Moral Life*.

När det gäller Moltmann har jag för läsbarhetens skull valt att för citaten använda svenska eller engelska översättningar.

1.5 STRUKTUR

Uppsatsen tar i kapitel 2 sin utgångspunkt i en historisk översikt över den kristna vänskapstraditionen. Förutom att den sätter uppsatsens ämne i sin historiska kontext, formuleras genom den några grundläggande problemställningar som tas med in i analyskapitlen.

Kapitel 3 och 4 utgör uppsatsens analyskapitel där jag gör en närläsning av Moltmann och Wadell, lyfter fram deras väsentliga bidrag till den kristna vänskapstraditionen och till frågan om vänskap och kyrka samt för en diskussion kring några problematiska punkter i deras respektive vänskapsteologier.

I kapitel 5 drar jag samman trådarna från kapitel 2–4. Jag formulerar mina slutsatser kring Moltmanns och Wadells vänskapsteologier och hur de bidrar till eller öppnar upp för en förståelse av kyrkan som en vänskapens politik. I detta kapitel ges även några exempel på hur deras vänskapsteologier kan förkroppsligas, dels därför att båda betonar de kristna övertygelsernas praktiska karaktär och dels för att styrka deras vänskapsteologiers tillämpbarhet.

2 DEN KRISTNA VÄNSKAPSTRADITIONEN — EN ÖVERSIKT

Vänskapen som idé, dygd och praktik har en lång och mångtydig historia. Det här är inte platsen för att utförligt beskriva denna historia, men en översikt kring framför allt den kristna vänskapstraditionen är nödvändig. Den är nödvändig för att kunna sätta diskussionen i denna uppsats i sitt vidare sammanhang, men framför allt för att kunna se hur Moltmann och Wadell förhåller sig till denna tradition och vilka bidrag de ger till att aktualisera den i samtiden, särskilt med avseende på vänskap och kyrka. Mot slutet av kapitlet redogörs för de senaste studierna över området. Översikten mynnar ut i ett antal problemställningar som tas med in i analyskapiteln.

2.1 DET KLASSISKA ARVET

Det kristna samtalet om kärlek och vänskap har aldrig förts i ett vakuum, utan hela tiden i ett kritiskt samspel med sin omvärlds historiska och samtida reflektioner. I det samspelet har inte minst antikens grekiska och latinska filosofer och författare spelat en stor roll.

I den klassiska världen värdesattes god vänskap högt.¹ Redan i *Iliaden* och *Odysseen* – de två epos som brukar tillskrivas Homeros (700-talet f Kr) – beskrivs vänskap som något nödvändigt i en fientlig värld. Vänskapen verkar handla både om känslor och om förpliktelser, det senare i första hand mot det egna hushållet som även inkluderade gäster (”gästvänskap”) och mot den vidare släktgemenskapen. Här upphöjs även den heroiska vänskapen (som den mellan Akilles och Patroklos) där vänner hyser djupa emotionella band till varandra, ger prov på god karaktär och även är beredda att ge sitt liv för varandra. En sentens i *Odysseen* citeras ofta som uttryck för tanken att vänskap bygger på likhet: ”sålunda parar en gud beständigt lika med lika”.²

Några århundraden senare möter vi Sokrates (470 eller 469–399 f Kr) och dennes elev Platon (427–347 f Kr). I dialogen *Lysis* låter Platon Sokrates föra ett samtal om vänskap.³ Utan att riktigt vilja slå fast vad vänskap är, växer det fram en bild av en ”icke-ägande” vänskapskärlek som söker vännens lycka. Vänskapen verkar vara något som föds ur individens ofullkomlighet, ur hennes behov eller begär att ”fullkomnas” som människa.⁴ Detta behöver inte nödvändigtvis göra

¹ Se Liz Carmichael, *Friendship: Interpreting Christian Love* (London: T&T Clark International, 2004), 7–35; Eva Österberg, *Vänskap: en lång historia* (Stockholm: Atlantis, 2007), 49–55; Steve Summers, *Friendship: Exploring Its Implications for the Church in Postmodernity* (London: T&T Clark, 2009), 53–70; Barbara Lee Kerney, *A Theology of Friendship* (Durham: Doctoral thesis, Durham University, 2007), 6–37, <http://etheses.dur.ac.uk/1829/>.

² Homeros, *Homeros' Odyssee*, 2:a upplagan (Lund: Gleerups, 1920), 209.

³ Se Platon, *Skrifter. Bok 2: Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemos; Faidros; Kratyllos* (Stockholm: Atlantis, 2001).

⁴ I andra texter talar Platon om *eros*, begärets kärlek, som grunden för vänskapen.

vänskapen primärt nyttoorienterad, eftersom det är det gemensamma sökandet efter det ”högsta goda” som utgör grunden för sann vänskap. Vänskap kräver likhet (särskilt i betydelsen att vänner måste ha nått ett mått av godhet) och en sådan likhet möjliggör ömsesidighet i relationen.

Bland de tänkare under antiken som utövat det största inflytandet på den kristna teologin när det gäller förståelsen av vänskap hör utan tvekan Platons elev Aristoteles (384–322 f Kr). Med sin moralfilosofiska skrift *Den Nikomachiska etiken*⁵ blev han den förste att undersöka vänskapens (*philia*) väsen och funktion i människors liv och samhällen.

När Aristoteles ska beskriva det ”bästa möjliga livet” eller det ”goda livet” talar han om ”lyckan” (*eudaimonia*).⁶ Han tänker sig inte denna lycka i första hand som ett slutmål efter ett strävsamt liv, utan mer som en gåva som skänks oss längs den väg på vilken vi tillägnar oss och lever ut de dygder eller färdigheter (*arete*) som behövs för att möta livets otaliga möjligheter och faror. Detta goda eller dygdiga liv är det bästa vi kan göra, för det är i och genom det vi förs till vårt sanna jag. Och det är här som vänskapen kommer in. Enligt honom är vänskapen något absolut grundläggande i livet⁷ eftersom sann dygd (som snarare beskrivs som lyckans form än dess medel) är något som vi inte kan ha ensamma. Vi kan inte färdas på ”lyckans väg”, en väg som innebär att vi behöver förändras och formas som människor, utan vänner. Lycka, dygd och vänskap går för Aristoteles hand i hand.

All vänskap bygger på någon form av gemenskap (*koinonia*). Det kan röra sig om den mänskliga gemenskapen i stort, familjeband, släktband, medborgarskap, affärsrelationer och så vidare. Av särskilt intresse för Aristoteles är den politiska gemenskapen, som för honom är stadsstaten (*polis*). Målet för det moraliska livet handlar inte enbart om goda individer, utan framförallt om det goda samhället, den goda samhällsgemenskapen. I den bästa av världar är stadsstaten en gemenskap av vänner, platsen för en medborgerlig vänskap som både möjliggörs

⁵ Aristoteles, *Den Nikomachiska etiken*, 2:a upplagan (Göteborg: Daidalos, 2004).

⁶ För det följande resonemanget om Aristoteles, se Stanley Hauerwas och Charles R Pinches, *Christians Among the Virtues: Theological Conversations Modern Ethics* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997), 3–14, 17–26, 31–43; MacIntyre, *After Virtue*, 146–164; John M Cooper, ”Aristotle on the Forms of Friendship”, *The Review of Metaphysics* 30:4 (juni 1977): 619–648. Uttrycket det ”bästa möjliga livet” är myntat av J L Ackrill, se Hauerwas och Pinches, *Christians Among the Virtues*, 8.

⁷ ”For friendship is a certain virtue or is accompanied by virtue; and, [1155a] further, it is most necessary with a view to life: without friends, no one would choose to live ...”, Aristoteles, *Aristotle's Nicomachean Ethics* (Chicago: University of Chicago Press, 2011), 163. Jämför den svenska översättningen från 1967 som undviker ordet ”dygd” vilket översättaren menar är moraliserande: ”Ty antingen är [vänskapen] själv en slags förträfflighet eller så har den åtminstone förträffligheten till förutsättning. Dessutom är den ytterst viktig med tanke på vårt liv. För ingen vill väl leva utan vänner...?”, Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, 220.

av och tjänar stadsstaten. Men eftersom han hyser tvivel om stadsstaterna i sin samtid,⁸ att de kan bära en gemensam övertygelse om det goda och det dygdiga livet, vänder han mot slutet av *Den Nikomachiska etiken*⁹ sin blick bort från den medborgerliga vänskapen till mindre gemenskaper av personliga vänner som söker det goda livet och där dygderna kan tillägnas. Men det är fortfarande en ”vänskapens politik” som han formulerar. Han lyfter inte bort vänskapen från samhället eller ställer den mot samhället och gör den till något mer privat, utan ser vänskapen ur ett annat, mer personligt, perspektiv *inom* samhället. Det är fortfarande vänskapen som är samhällets hopp, den jordmån där dygden kan växa, där godhet som inte är möjlig i samhället i stort kan uppnås.

För Aristoteles är ömsesidigheten och välviljan grundläggande för alla former av vänskap. Vänner önskar och söker ömsesidigt varandras bästa för den andras *egen skull* (och detta är något som vännerna är medvetna om och erkänner), vilket många gånger innebär en skör balans mellan att ge och ta emot. Idealt kräver vänskap absolut jämlikhet ifråga om sådant som status, makt, engagemang, livsval, känslor och det kring vilket vänskapen kretsar. Så är vanligen naturligtvis inte fallet, men det är det eftersträvaransvärda och den riktning i vilken en god vänskap för parterna.

Aristoteles talar om tre grundläggande former av vänskap och baserar denna indelning på det som utgör grunden (inte målet, som alltid är att söka varandras bästa) för vänskapen: *den nyttiga vänskapen* som hålls samman av den nytta man har av varandra, *den angenäma vänskapen* som hålls samman av den glädje och njutning man har av varandra och *den fullkomliga vänskapen* som hålls samman av godheten och karaktären hos varandra. Alla tre kan ha ett positivt värde, och vi behöver förmodligen alla tre i våra liv, men det är den fullkomliga vänskapen som är den bästa, för ingen kan vara god, och därför ”sant mänsklig”, utan den. Det är i den fullkomliga vänskapen, ”karaktärsvänskapen” som John M Cooper kallar den,¹⁰ som dygden och därmed det goda livet står att finna. Som sådan tar den vara på det positiva i de två förra: det goda är också nyttigt och angenämt. Men till skillnad från dem är den fullkomliga vänskapen en vänskap som är varaktig, som består i längden. Dessutom är det en vänskap som löper mindre risk för det exploaterande egenintresset eftersom dess centrum finns i vännerna själva och deras relation. Det finns emellertid inget som *a priori* hindrar de båda förra att utvecklas till den senare.

⁸ ”I de flesta andra samhällen har man negligerat dessa frågor [lagstiftarens intresse för medborgarnas uppfostran och sysselsättningar], och var och en lever som den vill” (Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, 303–304, 1180a25). Aristoteles ser Sparta som ett undantag, men där är problemet att de strävar efter fel dygder.

⁹ Se bok 8 och 9.

¹⁰ Cooper, ”Aristotle on the Forms of Friendship”, 629.

Har Aristoteles en elitistisk syn på vänskap? Det är att hårdra det om man menar att han anser att det endast är fria män med stort intellekt och oklanderlig karaktär som kan vara vänner i dess djupaste bemärkelse. Men det är tveklöst så att han har manlig vänskap (och fria män) som en norm (något som är ganska genomgående i det klassiska arvet).¹¹ Det finns också en rationaliserande grundton i hans beskrivning som ger förhanden att sann vänskap alltid går hand i hand med förnuft.¹² När det gäller ”fullkomligheten” i den bästa vänskapen, kan man tolka Aristoteles så att den inte är fullkomlig därför att vännerna har en oklanderlig karaktär, utan på grund av de moraliska möjligheter och den förvandling som står att finna i denna form av vänskap.

Förutom att vi inte kan vara goda utan vänskapen (i vilken vi söker den andras goda), beskriver Aristoteles hur vänskap ger självkänedom (en vän är ett ”andra jag”¹³), beskyddar från leda och stärker engagemang i olika aktiviteter. En god individ är alltså inte självtillräcklig och oberoende.

Aristoteles verk *Den Nikomachiska etiken* är en av de allra inflytelserikaste texterna som någonsin skrivits om vänskapen. Men det var först när den blev översatt på 1200-talet som den kom att få ett direkt inflytande på västerländskt tänkande. Fram till dess förmedlades liknande tankegångar av bland andra den romerske retorikern och politikern Marcus Tullius Cicero (106–43 f Kr). Om han verkligen hade läst Aristoteles eller bara tillägnat sig hans tankar via Aristoteles elev och vän Theofrastus – som sammanställde det berömda men nu förlorade verket ”Om vänskap” – är oklart. Hur som helst, i sin lilla skrift om vänskap, *Laelius de amicitia* (”Laelius om vänskap”)¹⁴ skildrar han – kort före han blev lönnmördad i en orolig tid i Rom – i ganska praktiska ordalag en vänskap som i sin ideala form är i enlighet med naturen (och inte grundar sig på behov) och endast kan råda mellan goda män. I en sann vänskap, som enligt Cicero präglas av ömsesidig välvilja, samförstånd, tillgivenhet och trofasthet, är dygd en förutsättning. Även om likhet är en faktor i vänskapsrelationer (särskilt enighet i viktiga frågor och när det gäller kärleken till det goda), är den snarare en konsekvens av vänskapen än dess förutsättning. Cicero ger många råd kring hur man noggrant väljer sina vänner och hur man avslutar vänskaper som visar sig inte hålla måttet. Den fulla glädjen i vänskapen kan endast upplevas när vi söker den för sin egen

¹¹ Han kan dock ta moderkärleken som exempel på storslagen vänskap, se Aristoteles, *Nikomachiska etiken*, 235 (8.1159a).

¹² Ibid, 13 (1098a14).

¹³ Ibid, 257, 268 (1166a31, 1169b).

¹⁴ Marcus Tullius Cicero, *En väns tankar om vänskapen: En åldrings tankar om ålderdomen*, 2:a upplagan (Stockholm: Björck & Börjesson, 1919).

skull. Precis som vi älskar oss själva utan tankar på nytta, så ska vi älska vår vän, för en sann vän ”är ens andra jag”¹⁵. I ett klassiskt citat uttrycker Cicero vänskapens oerhörda betydelse så här: ”Att beröva livet vänskapen är som att beröva jorden solen.”¹⁶

2.2 VÄNSKAP I NYA TESTAMENTET OCH DEN TIDIGA KYRKAN

Vid första anblicken kan det tyckas som om vänskap spelar en mycket undanskymd roll i Nya testamentets vittnesbörd om livet med Gud och varandra. När det talar om kärlek är det substantivet *agape* och verbet *agapan* som klart dominerar. *Agape* var okänt i den klassiska grekiskan och dyker först upp i Septuaginta, ett par århundraden f Kr. Substantivet *philia* förekommer bara en gång i Nya testamentet och då i en negativ kontext (Jak 4:4). Verbet *philein* förekommer 25 gånger medan *agapan* förekommer 141 gånger. Ska man av detta dra slutsatsen att de första kristna mer eller mindre förkastade ett grekiskt-romerskt ideal till förmån för en annan förståelse av kärlek? Denna slutsats blev vanlig i början av 1900-talet när man inte minst i tysk teologi försökte ställa hebreiskt och hellenistiskt tänkande mot varandra och menade att *agape* hade sina rötter i det förra. När lundateologen Anders Nygren i slutet av 1930-talet gav ut det klassiska verket *Eros och Agape*, befästes detta perspektiv än mer.¹⁷ Idag är detta synsätt starkt ifrågasatt av språkliga, exegetiska och (som vi ska se senare) teologiska skäl.

Inom språkforskningen står det nu klart att både *agapan* och *philein* har haft överlappande betydelser och under århundraden utvecklats tills de i modern grekiska har skilts åt: *agapan* används för ”att älska” medan *philein* betyder ”att kyssa”. Men under nytestamentlig tid var de däremot i praktiken synonyma.¹⁸

Men en viktigare invändning är att i Nya testamentet är temat vänskap mycket tydligt, både i reflektioner kring relationer och i beskrivningar av praktiker. Förutom att ”vänner” (*philoí*) tycks ha varit en benämning som kristna använde för varandra¹⁹, finns här många anspelningar på den klassiska diskussionen kring vänskap, även om man samtidigt spränger många av de gränser och definitioner som tidigare satts upp. Luke Timothy Johnson skriver:

Although rarely discussed explicitly, friendship (*philia*) is actually a prominent theme in the canonical compositions. But to recognize its prominence, readers need to grasp the

¹⁵ Ibid, 56.

¹⁶ Ibid, 40.

¹⁷ Se vidare sidan 30–32.

¹⁸ Se James Barr, ”Words for Love in Biblical Greek”, i *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, red L D Hurst och N T Wright (Oxford: Clarendon Press, 1987), 3–18; Carmichael, *Friendship*, 35–39. Jämför t ex Luk 11:43 (där *agapan* används) med Matt 23:6 (där *philein* används).

¹⁹ Se Tit 3:15; Apg 27:3; Joh 15:14; 3 John 15.

connections that ancient readers would automatically make when they heard certain words and phrases by placing the New Testament's language within the context of the ancient Greco-Roman *topos* on friendship.²⁰

Och han fortsätter lite senare i samma artikel:

When we know the connections that ancient readers would instinctively and automatically make, we gain a keener sense of how to connect language about "brothers and sisters" (*adelphoi/adelphai*), "being one spirit" (*hen pneuma*), "having the same mind" (*he haute gnome*), "being of one accord" (*epi to auto*), "having fellowship" (*koinonia*), "having all things in common" (*panta koina*), and "reciprocity" (*isotes*) to the theme of friendship (*philia*).²¹

Johnson tillägger att detta inte bara handlar om ord, utan framför allt om praktiker, om "kroppsspråk". En central text är Lukas skildring av den första kristna församlingen i Apg 2:42–45 och 4:32–37. Genom att beskriva hur de först kristna "hade allt gemensamt", "var ... en själ" och "ingen betraktade något av det han ägde som sitt", beskriver han dem tydligt som en gemenskap av vänner. Knappast någon grekisk läsare skulle ha missat anspelningen. Även om detta kanske är en idealiserad beskrivning, är den dock en beskrivning som verkar ha sin grund i en konkret praktik: att man delade med sig materiellt. För övrigt står Lukas för 18 av de 29 ställen i Nya testamentet där *philos* används. Ett av dessa ställen är när Lukas återger det öknamn på Jesus som verkade florera i vissa kretsar i Jesu samtid: "en vän till tullindrivare och syndare" (Luk 7:34, återges även i Matt 11:19). Det verkar som om Lukas menar att den kärlek som Jesus visar är en sann väns kärlek – samtidigt som eller kanske just därför att den spränger de konventionella ramarna.

Johannesevangeliet är en av Nya testamentets viktigaste texter när det gäller vänskap och som delvis lyfter fram andra aspekter.²² Evangeliet talar på ett ganska radikalt sätt om relationen mellan Fadern och Sonen som en vänskapsrelation: "Fadern älskar (*philei*) Sonen" (5:20) och det är en djupt ömsesidig relation: "Jag och Fadern är ett" (10:30). Det skildrar även Jesu vänskap, inte bara med lärjungarna, utan även med andra personer som Marta, Maria och Lasaros. Och det är även här vi hittar den klassiska nytestamentliga texten om vänskap:

Ingen har större kärlek (*agape*) än den som ger sitt liv för sina vänner. Ni är mina vänner om ni gör vad jag befäller er. Jag kallar er inte längre tjänare, ty en tjänare vet inte vad hans herre

²⁰ Luke Timothy Johnson, "Making Connections: The Material Expression of Friendship in the New Testament", *Interpretation* 58:2 (april 2004): 158.

²¹ Ibid, 161.

²² Se Gail R O'Day, "Jesus as Friend in the Gospel of John", *Interpretation* 58:2 (april 2004): 144–157; John Fitzgerald, "Christian Friendship: John, Paul, and the Philippians", *Interpretation* 61:3 (juli 2007): 284–296.

gör. Jag kallar er vänner, därför att jag har låtit er veta allt vad jag har hört av min fader. (Joh 15:13-15)

Enligt Gail R O'Day möter vi här (liksom på flera andra ställen i evangeliet) två klassiska vänskapsmotiv: en god vän ger sitt liv för sina vänner och vågar tala öppet och ärligt (till skillnad från en falsk vän som bara smickrar). Hon skriver:

Jesus' disciples are urged to live the same way Jesus has lived, to be the kind of friend that Jesus has been. He is not simply asking them to be good citizens or moral exemplars. He is commanding them to embody the very promises that he has embodied for them (15:14, 17). ... Jesus' friendship is the model of friendship for the disciples, and it makes any subsequent acts of friendship by them possible because the disciples themselves are already the recipients of Jesus' acts of friendship. ... Jesus is a true friend not only because of the gift of his own life but also because throughout his life he has spoken openly. These two friendship traits are connected: Jesus is willing to speak and act boldly throughout his life because he is willing to lay down his life. Jesus is the ultimate friend. Friendship in John is the enactment of the love of God that is incarnate in Jesus and that Jesus boldly makes available to the world.²³

Det är värt att notera, som O'Day antyder, att i denna Johannestext skildras *agape*kärleken som den sanna vänskapskärleken. Det är *agape* som gör vänskap möjlig och det är i vänskap som *agape* förskroppsligas. Det verkar med andra ord inte finnas någon motsatsställning mellan *agape* och *philia*.

En fråga man kan ställa sig till den johanneiska traditionen (såsom den återspeglas i Johannesevangeliet och de tre Johannesbreven) är om kärlek och vänskap här får en snävare horisont än i andra nytestamentliga texter. Gäller kallelsen till kärlek och vänskap främst den egna gemenskapen och dess enhet eller har den fortfarande en universell horisont? Om detta råder delade meningar.²⁴

Paulus använder sällan den specifika vänskapsvokabulären, men vänskapstemat finns där på många ställen, inte minst när han talar om den kristna gemenskapen som en *koinonia* och hans rikliga bruk av *syn*-prefixet.²⁵ Särskilt tydligt är detta i Filipperbrevet.²⁶ Förutom allt tal om

²³ O'Day, "Jesus as Friend", 152, 157.

²⁴ Se Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 50–52 med fotnoter. Jeanrond själv menar att det inte går att förbise att det i Johannesförsamlingen sker en förskjutning "från en kärlek som aktivt vänder sig till alla andra till en kärlek som i huvudsak riktar sig till den inre kretsen i en viss kristen kyrka" (52).

²⁵ Se Fitzgerald, "Christian Friendship"; Johnson, "Making Connections".

samarbete i brevet, finns här inledningen till den så kallade Kristus-hymnen (Fil 2:1–5) där han talar om ”gemenskap från Anden” (*koinonia pneumatos*), ”ömhet och medkänsla”, ”visa enighet” och ”eniga i tanke och sinnelag”. Enligt Johnson²⁷ skulle ingen grekisk läsare ha missat att Paulus här talade om vänskap (gemenskap, enighet, ge sitt liv, ömsesidigt delande mellan varandra). Man skulle heller inte ha missat att här fanns vissa annorlunda och bitvis paradoxala drag, som exempelvis att gemenskapen hade sin grund i den heliga Anden (och inte i vännerna själva) och kretsade kring det ”glada budskapet” (1:5) och vikten av ödmjukhet (ödmjukhet kunde passa slavar, inte fria män) och beredskapen att gemenskapen kunde leda till lidande (3:20).²⁸

Efter nytestamentlig tid, hos tidiga kristna teologer som Justin Martyren (ca 100–ca 165), Clemens av Alexandria (ca 150–215) och Origenes (ca 185–ca 254), fortsätter bruket av själva vänskapsterminologin att vara sporadisk, men när den väl används förefaller den användas utan problem. Vid sidan av olika familjebilder, tycks själva vänskapstemat ändå ha varit viktigt.²⁹

2.3 VÄNSKAP I SENANTIK OCH MEDELTIDA TEOLOGI

Det är under senantiken (mot slutet av 300-talet och framåt) som den teologiska reflektionen kring vänskap tar fart. Den gör det under inflytande från de många framträdande klassiskt skolade teologerna under denna period som exempelvis Ambrosius (ca 339–397), Johannes Cassius (ca 360–435) och Augustinus (354–430). Enligt Carmichael är detta teologer som var starkt påverkade av klassiska vänskapstraditioner och hon skriver: ”There is for them no opposition between ’friendship’ as merely worldly love and ’agape’ as Christian. We must include, not exclude, friendship language when seeking to understand love in all these writers.”³⁰ Men samtidigt ska man komma ihåg att i senantik och medeltida monastisk kristendom ser man inte längre med samma självklarhet som i klassiskt och nytestamentligt tänkande vänskap och gemenskaper som komplementära. Här blir det i stället allt vanligare att se dem som rivaler. Enskilda vänskaper kunde lätt bli en distraktion, menade man, bort från den kristna kärleken till

²⁶ Förutom artiklarna omnämnda i föregående fotnot, se Stephen Fowl, *Philippians* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2005); Carl-Magnus Carlstein, *Dårskap och vänskap: Filipperbrevet och Galaterbrevet* (Örebro: Libris förlag, 2012).

²⁷ Johnson, ”Making Connections”, 163–164.

²⁸ Den moderna nytestamentliga forskningen kring vänskap använder i huvudsak det klassiska arvet som ett raster i läsningen av Nya testamentet. Genom att ta en större hänsyn till det judiska arvet (och dess betoning på exempelvis förbundstanken) och till den tidiga kyrkans annorlunda sociala miljö jämfört med den miljö där den klassiska vänskapsdiskursen växer fram skulle säkerligen ytterligare viktiga insikter kring de första kristnas förståelse av vänskap kunna vinnas.

²⁹ Se Carmichael, *Friendship*, 40–41.

³⁰ Ibid, 41. Jfr Daniel Schwartz, *Aquinas on Friendship* (Oxford: Clarendon Press, 2007), 4 n 14.

alla och en grogrund för konspirationer som riskerade att bryta sönder gemenskaper. Generellt sett var tveksamheten mot enskilda vänskaper större i öst än i väst.³¹

Den som brukar anses vara den störste teologen under denna period är Augustinus. Han har beskrivits som den förste teologen som formulerar en teologi om vänskapen (även om han inte behandlar temat systematiskt).³² Det kanske stämmer, men Augustinus är i alla fall den teolog i västkyrkan som placerar kärleken i centrum av kristen tro och kristet liv. För honom är kärleken nyckeln till att förstå treenigheten: Fadern älskar Sonen, Sonen tar emot och ger tillbaka denna kärlek till Fadern och Anden är helt enkelt denna kärlek. Den är nyckeln till att förstå historien, en historia som kretsar kring gudsstaten (*civitas Dei*) som grundas på kärleken till Gud och den världsliga staten (*civitas terrena*) som grundas på självkärleken. Men kärleken står även i centrum i hans teologiska antropologi: människan är skapad för att älska Gud för Guds egen skull och kan inte finna ro förrän hon finner vila i Gud. I det här sammanhanget vänder han upp och ned på den klassiska förståelsen av relationen mellan kärlek och dygd. Han presenterar inte kärleken som en frukt av dygderna. Utan det är kärleken som är den stora och sanna dygden och som gör det möjligt för oss att skåda och glädja oss i Gud. Dygd är helt enkelt ”rättvänd kärlek”.

Det är i denna betoning på kärleken (*caritas*) som vi ska förstå Augustinus reflektioner kring vänskap (*amicitia*). Han talar om den gudomliga kärlekens gåva som den sanna vänskapens grund och väsen. Det finns alltså i grunden ingen motsatsställning mellan den gudomliga kärleken och vänskapen. När han i ett brev till en vän som är på väg att bli kristen försöker beskriva vänskapen har han inga problem att citera Cicero: ”Friendship is an agreement on things human and divine along with good will and love [affection]”, men han tillägger lite senare efter att återigen ha återgett samma citat: ”in Christ Jesus, our Lord, our truest peace”.³³ Detta innebär en radikal omdefiniering av vänskapen. Sann vänskap är kristologiskt och därmed trinitariskt förankrad. Den är en vänskap i Kristus och har således Gud som förenande band, ett band som skapas av Anden som en gåva av Guds nåd i Kristus. I *Bekännelser* skriver han: ”... den sanna vänskapen,

³¹ Se Brian Patrick McGuire, *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*, nytryck med ny introduktion (Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010), 1–179. En dimension av östkyrkans högre grad av tveksamhet är förmodligen dess större betoning på den enskildes relation till Gud och på asketism.

³² Joseph T Lienhard, ”Friendship, Friends”, i *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, red Allan D Fitzgerald (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1999), 372–373. För den följande beskrivningen av Augustinus, se Carmichael, *Friendship*, 55–68; Paul J Wadell, *Becoming Friends: Worship, Justice, and the Practice of Christian Friendship* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2002), 77–95; Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 61–80; McGuire, *Friendship and Community*, 47–57; Marie Aquinas McNamara, *Friends and Friendship for Saint Augustine* (Staten Island, NY: Alba House, 1964).

³³ Augustinus, *Letters 211–270*, The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century II/4 (Hyde Park, NY: New City Press, 2005), 194, 195 (258.1, 258.4).

den varmed Du förenar oss människor i Din kärlek, som är utgjuten i våra hjärtan genom den helige Ande, vilken har blivit oss given.”³⁴ Enligt Augustinus bygger alltså sann vänskap på nåden, och inte på naturen, ytterligare ett radikalt avsteg från klassiskt tänkande. I egentlig mening väljer vi människor inte våra vänner, de ges oss av Gud, de är en nåd som måste ”öppnas”. Och därmed är vänskap för honom alltid en trepartrelation: vi älskar våra vänner i Gud. Detta betyder för honom också att vänskapen inte kan begränsas, utan den har en universell inriktning, även om människan på grund av sina naturliga begränsningar och sin synd i praktiken inte kan visa alla människor vänskap.

Augustinus är emellertid inte helt entydig i sina reflektioner kring vänskap och man kan nog tala om en utveckling i hans tänkande med åren. Ibland låter det som om vänskapskärleken är en kärlek som kommer i andra hand efter kärleken till Gud och att vi inte älskar vännen för dennes egen skull utan för Guds skull. Vi ”åtnjuter” (*frui*) Gud genom att ”använda” (*uti*) vännen. Riskerar inte ett sådant perspektiv att instrumentalisera vänskapen? Ibland talar han om vänskapen som farlig, som något som kan förleda oss bort från det verkligt viktiga i livet. Vidare förefaller kärleken till Gud enligt honom vara enkelspårig (den går i en riktning), något som somliga menar smittar av sig på vänskapskärleken vilken då förlorar sin ömsesidighet. Liz Carmichael skriver: ”[I]f caritas is a linear and ‘vertical’ love it will risk being a neo-Platonic flight of the alone to the Alone. If we must ‘use’ our neighbor with reference to our ‘enjoyment’ of God, it will be little surprise if loving God through the neighbor, or even effectively bypassing the neighbor, will tend to eclipse loving our neighbor or friend in God, let alone with or from God.”³⁵

Men alla Augustinusforskare håller inte riktigt med om denna kritiska bild, särskilt inte att han på ett negativt sätt instrumentaliserar vänskapen. I sin bok *Politics & the Order of Love* för Eric Gregory en diskussion kring den här kritiken.³⁶ Han menar att både utvecklingen i Augustinus tänkande och de polemiska sammanhang i vilken många texter har tillkommit bör nyansera kritiken. Han hänvisar bl a till William Riordan O’Connor som talar om Augustinus instrumentalisering som en inklusiv, och inte exklusiv, instrumentalisering och citerar Gerald

³⁴ Augustinus, *Bekännelser* (Uddevalla: Forum, 1971), 62 (4.4.7).

³⁵ Carmichael, *Friendship*, 67. En mycket skarpare kritik mot Augustinus kärleksteologi formulerar Jeanrond som menar att Augustinus knappast ser människan som ett älskande subjekt, att en människa älskar medmänniskan för Guds skull, att kärleken alltid handlar om framtiden och är skild från denna världen, att kärlekens logik för honom innebär att kroppen offras och att det inte är kärleken utan snarare den gemensamma tron som är grunden för de kristnas gemenskap. Se Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 61–80.

³⁶ Se Eric Gregory, *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 335–362.

Schlabach som skriver om honom: "When we love friends or neighbors rightly, the value they lose is their value as a tool of our own egocentric self-interest."³⁷ Han citerar vidare Raymond Canning som hävdar att "for Augustine, it is not as if God and neighbor are in competition for the subject's affection". Och Gregory fortsätter: "Rather, Augustinian love aims to release the creative generosity and receptivity that allows for genuine community."³⁸ Han pekar även på hur de två buden i det dubbla kärleksbudet i Augustinus mogna tänkande inte kan åtskiljas från varandra utan omfamnar varandra. Det är kärleken till Gud som möjliggör kärleken till nästan och ibland säger han även att nästankärleken har prioritet som den gudomligt givna möjligheten att älska, ja, till och med att det dubbla kärleksbudet kan sammanfattas i budet att älska sin medmänniska.

När det gäller förståelsen av Augustinus syn på vänskap och vänskapskärlek ska man inte glömma bort att hans eget liv och dess sökande efter vänskap och ett liv i gemenskap bär vittnesbörd om vänskapens outhärlighet och bör kasta ljus över hans olika formuleringar. Broder John från Taizé skriver: "It is significant that what attracted Augustine to the monastic tradition was not primarily, as for the desert fathers and mothers of Egypt, the desire for solitude, but rather a concrete way of sharing life along the lines of the early Christian community...."³⁹

Hur man än tolkar Augustinus, så har han onekligen efterlämnat ett tvetydigt arv som rymmer både lovsång till och varning för vänskapskärleken. Denna ambivalens kom att sätta sina tydliga spår inom den kristna traditionen, inte minst (som redan nämnts) inom monasticismen där vänskap ibland kunde hållas högt (som i den medeltida brevtraditionen) men oftare som en slags rival till ett sant gemenskapsliv.⁴⁰ Den benediktinska ordensregeln, författad av Benedictus av Nursia (480–ca 547) och fram till ca 1100 den klart dominerande regeln i den västerländska kyrkans kloster, är tydlig i sina varningar för allt som kan leda till "fraktioner" och störa enheten. Den säger inget uttryckligen om vänskap, men underförstått finns det en stark misstänksamhet mot alla former av "partikulära vänskaper".⁴¹

Det är först under senare delen av 1000-talet och de två följande århundradena som andra perspektiv på vänskap på allvar började höras inom kyrkan. Det här är en tid som är känd som betydelsefull i nygestaltningen av kärlekens andlighet, inte bara i kristendomen och Västeuropa,

³⁷ Ibid, 345.

³⁸ Ibid, 344.

³⁹ Broder John, *Friends in Christ: Paths to a New Understanding of Church* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012), 65, jfr 71.

⁴⁰ Se Carmichael, *Friendship*, 67, 70–73; Douglass Roby, "Introduction", i *Spiritual Friendship*, Cistercian Fathers 5 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977), 15–17, 36–37.

⁴¹ Roby, "Introduction", 16.

utan även i många av världens religioner. Att det händer för kristendomen vid den här tiden beror säkert på många olika komplexa faktorer, men det ökade intresset för naturen för dess egen skull, framväxande kyrkliga reformrörelser (med sin kritik mot ”maktkyrkan” och betoning på att leva ut evangeliet), det nyvaknade intresset för Aristoteles och det klassiska arvet och genomgripande samhälleliga strukturuomvandlingar mot en större rörlighet är säkerligen några viktiga faktorer.⁴²

Begynnelsen till denna förnyelse finner vi under 1000-talet hos benediktinermunkar som Petrus Damiani (1007–1072)⁴³ och Anselm av Canterbury (1033–1109)⁴⁴. Damiani var en klosterreformator som visserligen uppmuntrade ett eremitiskt liv men som samtidigt tillät och inte varnade för vänskaper inom klostergemenskaperna. Anselm inte bara tillät vänskaper utan gjorde även vänskap till något önskvärt och attraktivt i munklivet. I det här sammanhanget är han mest känd för sina böner och vänskapande brevskrivande. McGuire skriver om Anselm: ”Christ becomes the cornerstone of both community and of friendship, and there can be no implicit conflict between individual and collective bonds. ... The renewed and deepened language of friendship to be found in Anselm’s prayers and letters is not cluttered with feudal imagery of subordination and loyalty.”⁴⁵

Men det är framförallt två munkar som under den här förnyelsetiden har satt tydliga och positiva avtryck på kyrkans reflektioner kring kärlek och vänskap, kanske inte så mycket under sin egen tid, men väl långt senare under 1900-talet. Den ene är den engelske cistercienserabboten Aelred av Rievaulx (ca 1110–1167) och den andre är dominikanerbrodern Thomas av Aquino (ca 1225–1274).

I sin skrift *Speculum caritatis* (”Kärlekens spegel”) är Aelred tydlig med att all kärlek (*caritas*) kommer från Gud och att det inte finns någon konflikt mellan att älska Gud och att älska människor.⁴⁶ Men i en fallen värld kan naturligtvis vår kärlek både till Gud och människor vändas fel och bli defekt, förvandlas till en slags ”ägande kärlek” eller girighet (*cupiditas*). Men vägen till helhet eller fullkomning handlar för honom inte om att försöka lämna kroppen och det mänskliga bakom sig, utan om att mogna i både känsla (*affectus*) och förnuft (*ratio*), som båda hör samman

⁴² Se Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 81–110. Jfr Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), 59–75, 90; Lars Hermanson, *Bärande band: vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000-1200* (Lund: Nordic Academic Press, 2009), 47–81; McGuire, *Friendship and Community*, 227–230.

⁴³ Se McGuire, *Friendship and Community*, 204–210.

⁴⁴ Se *ibid*, 210–227.

⁴⁵ *Ibid*, 219, 220.

⁴⁶ För den följande beskrivningen av Aelred, se Roby, ”Introduction”; Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 224–228; McGuire, *Friendship and Community*, 296–338.

med den fullkomliga kärleken (*amor perfectus*). Hans teologi om kärlek är praktisk, social och relationell och vänskapen beskrivs som dess höjdpunkt. I den här världen är det enligt Aelred vänskapskärleken som kommer närmast den fullkomliga kärleken. Det är detta tema han senare utvecklar vidare i sin numera välkända skrift *De spirituali amicitia* ("Om andlig vänskap"). Den handlar inte om vänskap i "största allmänhet", utan han skriver med det monastiska livet (särskilt i Rievaulx) i åtanke – som för cisterciensermunkar betraktades som en *schola caritatis* ("skola i kärlek")⁴⁷. Detta gör emellertid inte skriften mindre intressant idag, kanske tvärtom – särskilt när reflektionen kretsar kring vänskap och kyrka.

För Aelred har vänskapen sin grund i Guds eget väsen. I *De spirituali amicitia* föreslår han, med anspelning på 1 Joh 4:6, att "God is friendship" och motiverar det med att "he that abides in friendship, abides in God, and God in him".⁴⁸ Vänskap definierar han genom att likt Augustinus citera Cicero: "Friendship is mutual harmony in affairs human and divine coupled with benevolence and charity", men också likt Augustinus sätter han citatet i en tydligt kristologisk kontext, där Kristus anges som dess begynnelse, karaktär och mål.⁴⁹ Även hos Aelred blir vänskapen därmed i grunden en trepartsrelation: det handlar om ömsesidig vänskap i Kristus och med Kristus.⁵⁰

Aelred talar likt Aristoteles om tre former av vänskap, köttslig vänskap (bygger på last och självbedrägeri), världslig vänskap (bygger på nytta och självcentrering) och andlig vänskap (bygger på kärlek till Kristus och efterföljelse), men till skillnad från Aristoteles förkastar han de två första och menar att det endast är den tredje som är sann vänskap och som kan leda till begärets helande, godhet och vänskap med Gud. I det här sammanhanget ägnar sig Aelred också åt att reflektera kring varför en människa inte kan vara hel utan vänner. Förutom att hon inte kan klara sig utan vänner i den kristna vandringen, behövs vänner eftersom vänskap hör till människans väsen⁵¹, eftersom livet är svårt och eftersom hon behöver någon att öppna sitt hjärta för (inte främst i terapeutiskt syfte utan i andligt, det vill säga att andlig vänskap bygger på öppenhet för sanningen om sitt liv, även när sanningen gör ont).

⁴⁷ Se Carmichael, *Friendship*, 74; Daniel M Bell, *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (London och New York: Routledge, 2001), 92.

⁴⁸ Aelred av Rievaulx, *Spiritual Friendship*, Cistercian Fathers 5 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2007), 65–66 (I.69–70).

⁴⁹ Ibid, 53 (I.8, 11).

⁵⁰ Se ibid, 51 (I.1); Carmichael, *Friendship*, 86.

⁵¹ För Aelred handlar berättelsen om Adam och Eva inte primärt om äktenskapet utan om vänskap och att vänskap handlar om jämlikhet; se Aelred av Rievaulx, *Spiritual Friendship*, 63 (I.57–58).

Det är viktigt att komma ihåg att för Aelred står *andlig* vänskap i kontrast till köttslig och världslig vänskap, inte till vänskapens kroppslighet och socialitet. I en varm ton ger han många råd kring vänskapens tillblivelse och tillväxt. I en fallen värld måste den andliga vänskapen vara selektiv, vilket inte betyder att den är exklusiv utan konkret i hoppet om den universella vänskapen i evighetens värld. Han talar därför om vikten av klarsynthet i *valet* av vänner, att känslan bör vägledas av förnuftet, anständigheten och rättfärdigheten. All vänskap måste också *prövas* i förhållande till trohet, uppsåt, omdöme och tålmod. Utifrån ett klarsynt val och en noggrann prövning, kan man så *välkomna* vännen in i sitt liv, att bli:

the companion of your soul, to whose spirit you join and attach yours, and so associate yourself that you wish to become one instead of two, since he is one to whom you entrust yourself as to another self, from whom you hide nothing, from whom you fear nothing...⁵²

Och det fjärde steget på vänskapens väg blir då ”perfect harmony in matters human and divine with charity and benevolence”.⁵³ För denna vänskapens vandring rekommenderar Aelred sådant som omsorg och förbön, medlidande och förlåtelse samt tillit och delad glädje.

Aelred skyggar inte inför vänskapens komplexitet i människans värld och gör den heller inte förbehållen till en liten andlig elit. I grunden hyser han en så stor tillit till vänskapens källa att han kan säga – även inför en vänskaps sammanbrott – att vänskapen är evig. Vänskap handlar om tillgivenhet, trygghet och glädje och dessa kan gå sönder, men vänskap handlar också om kärlek (*dilectio*) och den är utan slut. ”Friendship, indeed, is eternal; hence: ’He that is a friend loves at all times.’”⁵⁴

I likhet med Aelred, men i en betydligt mer systematisk anda, ger Thomas av Aquino⁵⁵ en mycket positiv bild av människan som ett kärlekens subjekt och tar i högre utsträckning än många föregångare fasta på människans erfarenhet. I hans teologi finns vidare ingen motsatsställning mellan den kristna kärleken (*caritas*) å ena sidan och den erotiska kärleken och partikulära kärleksband å den andra, utan den förra snarare förutsätter och transformerar de senare än exkluderar dem.⁵⁶ Han undersöker också noggrant hur såväl Gud och medmänniskan

⁵² Ibid, 93 (III.6).

⁵³ Ibid, 93 (III.8).

⁵⁴ Ibid, 101–102 (III.44); citatet är från Ord 17:17.

⁵⁵ För det följande resonemanget om Thomas, se Carmichael, *Friendship*, 101–128; Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 91–97; Aidan Nichols, *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2003); Schwartz, *Aquinas on Friendship*; Paul J Wadell, *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008).

⁵⁶ Se Schwartz, *Aquinas on Friendship*, 4.

som jaget och kroppen förhåller sig som kärlekens fyra ”objekt”. Men hans förmodligen största bidrag till den kristna kärleksteologin är att han – i nära dialog med Aristoteles⁵⁷ och som den ende skolastikern – fullt ut definierar den kristna kärleken som vänskap (*amicitia*).

För Thomas är vänskap den mest fullkomliga av alla kärlekar. Den är det eftersom Gud är en vänskapens gemenskap i vilken Fadern, Sonen och Anden *är* sina relationer. Dessa relationer karaktäriseras av fullkomlig ömsesidighet, där kärlek som ges är kärlek som tas emot, ges tillbaka till varandra och ges vidare till mänskligheten. Det är detta – att vara vänskapens Trinitet – som är själva Guds liv, Guds salighet eller lycka (*beatitudo*).⁵⁸

Eftersom människan enligt Thomas är skapad till Guds avbild, är hennes djupaste identitet och lycka att få dela Guds salighet. Fergus Kerr skriver: ”the ’happiness’ which is the ultimate goal of human life is nothing other than sharing the bliss which is God’s own life.”⁵⁹ För Thomas kan denna saliga förening bäst beskrivas som ett liv i vänskap med Gud. Kort sagt: människans bestämelse (*telos*) är att vara Guds vän. Detta var en otänkbar tanke för Aristoteles, men inte så för Thomas eftersom Gud i sin nåd genom Andens kärlek gör det möjligt för människan att dela det gudomliga livet. Men det nåden möjliggör, det fullkomnar kärleken (*caritas*) som vänskap med Gud.

Charity signifies not only the love of God, but also a certain friendship with Him; which implies, besides love, a certain mutual return of love, together with mutual communion, as stated in *Ethic.* viii, 2. That this belongs to charity is evident from 1 John 4:16: ”He that abideth in charity, abideth in God, and God in him,” and from 1 Cor. 1:9, where it is written: ”God is faithful, by Whom you are called unto the fellowship of His Son.” Now this fellowship of man with God, which consists in a certain familiar colloquy with Him, is begun here, in this life, by grace, but will be perfected in the future life, by glory... friendship with God ... is charity....⁶⁰

Det är denna vänskap med Gud som upprättar och förvandlar människan till gudslighet, vilket är det samma som att säga att den formar henne till hennes sannaste identitet som människa. I Guds vänskap blir varje människa i sanning sig själv. Denna vänskap med Gud är emellertid inte en privat relation utan en extatisk relation som ”opens onto a life of virtue, justice, and concern

⁵⁷ Aristoteles *Den Nikomachiska etiken* kom i sin första fullständiga latinska utgåva omkring 1248.

⁵⁸ Se Nichols, *Discovering Aquinas*, 69–71.

⁵⁹ Fergus Kerr, *After Aquinas: Versions of Thomism* (Oxford: Blackwell, 2002), 118.

⁶⁰ *Summa Theologiae* I-II, 65.5; Thomas av Aquino, *Summa Theologica (Complete & Unabridged)*, Kindle edition (Claremont, CA: Coyote Canyon Press, 2010).

for the world; only *through* this motion into the world does beatitude become possible”.⁶¹ Vi kan alltså inte vara Guds vänner och nå vår bestämmelse utan att söka vänskap med dem som Gud utsträcker sin vänskap till. Gudskärleken och nästankärleken är för Thomas en och samma kärlek. I nästankärleken inkluderar Thomas inte endast kärleken till dem som på olika sätt står oss nära, utan även till främlingen och fienden. Fiendekärleken betraktar han till och med som kärlekens fullkomning. Genom att i vänskapskärleken rymma kärleken till Gud, partikulära och utvalda relationer, kärleken till nästan och fienden, spränger Thomas inte bara Aristoteles vänskapsfilosofi ”vertikalt”, utan även ”horisontellt”.

Att vara Guds vän handlar enligt Thomas om mer än att älska Gud och människor, det handlar om att älska på ett sätt som är förenligt med de kvaliteter som präglar vänskapen. All vänskap är kärlek, men all kärlek är inte vänskap. Vänskap är mer än närhet och varma känslor och har, menar han (och här följer han Aristoteles), vissa grundläggande egenskaper. Två av dessa är välvilja och ömsesidighet.⁶² Välvilja handlar om att aktivt söka den andras goda. Om vännen är Gud, så söker människan Guds goda för Guds skull, hon strävar efter att göra Guds vilja till sin. Välvilja är nödvändig för all vänskap, men inte tillräcklig. Vänskap kan nämligen inte vara ensidig, den måste också vara ömsesidig, välviljan måste ”ges tillbaka”. På det sättet är vänskap ett liv i gemenskap. För Thomas är fiendekärleken i indirekt mening ömsesidig eftersom det är en kärlek i Gud och för Guds skull (*propter Deum*). Enligt honom innebär kärlekens (*caritas*) väg egentligen alltid att en människa älskar sina medmänniskor för Guds skull. Det betyder inte att han instrumentaliserar kärleken, utan hans poäng är att detta är att älska dem som människor som, likt en själv, också är inbjudna in i det gudomliga livet.

En annan grundläggande egenskap i vänskapen är att vänner blir för varandra ett ”andra jag”.⁶³ Detta handlar dels om att man genom vänskapens kärlek ser på andra människor som också välkomnade in i Guds vänskap. Men det handlar framförallt om att vänner blir lika, inte främst i tycke och smak, utan i karaktär, i godhet och dygd. Det är svårt att se sig själv objektivt, men i vännen kan man se sig själv eftersom båda formas av samma kärlek. Detta innebär inte att vänskap handlar om att ”förlora” sig själv i en annan människa. Vänskapskärleken för med sig likhet, inte identitet. Vänskap handlar om att älska någon annan ”som annan”. På liknande sätt kan vi inte älska Gud utan att bli lika Gud i godhet. Men gränsen mellan Gud och människa

⁶¹ William W Young III, *The Politics of Praise: Naming God and Friendship in Aquinas and Derrida* (Burlington: Ashgate, VT, 2007), 100.

⁶² Se *Summa Theologiae* II-II, 23.1.

⁶³ Se *Summa Theologiae* I-II, 28.1.

suddas inte ut, människan ”förlorar” inte sig själv i Gud. Tvärtom, hon finner i sanning sig själv som ”den andra”, som någon annan än Gud.

Som redan nämnts menar Thomas att kärleken som vänskap är extatisk. Som sådan är den också oundvikligen gemenskapsorienterad, både därför att människan är en social varelse och därför att hennes eskatologiska bestämmelse är social: en salighet med Gud i fullkomlig gemenskap (*communio*) med alla Guds vänner. Men redan här i tiden förkroppsligas nåden i vänskapens kärlek och denna kärlek kan bäst förstås som ett jordnära och utmärkande liv i gemenskap formad av särskilda ”handlingar” eller ”effekter” eller praktiker. Förutom nästan- och fiendekärleken tar Thomas upp sex stycken sådana: glädje, fred, barmhärtighet, vänlighet, allmosegivande och broderlig tillrättavisning.⁶⁴ Vänskapskärleken skapar en radikal solidarisk gemenskap, där var och en inser att de hör samman som vänner. Därför är denna kärlek enligt Thomas inte endast en gåva av Guds nåd, utan också en dygd som likt andra dygder handlar om hela människan, inklusive känslor och förnuft, och är färdigheter formade i specifika gemenskaper och genom ett visst sätt att leva.

Både Aelred och Thomas blev på olika sätt betydelsefulla röster i sin samtid, men deras vänskapsteologier fick knappast något djupare genomslag i århundradena som följde.⁶⁵ Skälen är säkert många och komplexa. Förutom kyrkans och monasticismens historiskt sett tveksamma hållning gentemot vänskapskärleken, blev också 1200-talet och framåt en tid då en mer inåtvänd, världsfrånvänd och mystik fromhet växte sig stark. Vänskapstemat fortsatte att spela en viktig roll inom teologin, men då ofta som den enskildes innerliga relation med Gud eller Jesus och ibland som ett ”andligt” band mellan de troende. Tveksamheten inför värdet av partikulära vänskaper är tydlig under denna tid. Ett tidstypiskt exempel på detta är den anonyma uppbyggelseskriften *De imitatione Christi* (”Om Kristi efterföljelse”).⁶⁶ I dess världsfrönekande och inåtvända andlighet – som kom att utöva ett stort inflytande i sin samtid och fram till idag – är vänskaper snarast något som distraherar den kristne från att finna den ende sanne vännen, Jesus Kristus, och som därför bör ges upp. Samtidigt spelar den breda vänskapsdiskursen i medeltidssamhället fortfarande en betydelsefull roll. Ännu har inte den hierarkiska staten tagit form och vänskapsband i olika

⁶⁴ *Summa Theologiae* II-II, 28–33.

⁶⁵ Carmichael, *Friendship*, 99, 126–128; Roby, ”Introduction”, 36–40. Det skulle dröja ända fram till mitten på 1900-talet innan deras tankar om vänskap åter uppmärksammades.

⁶⁶ Se McGuire, *Friendship and Community*, 413–415. Skriften brukar tillskrivas Thomas a Kempis (ca 1380–1471) som troligen redigerade en text som i en tidigare form redan existerade på 1200-talet.

former är viktiga som social trygghetsfaktor, politiskt maktinstrument och ”ideologiskt samhällskonstituerande fundament”.⁶⁷

2.4 VÄNSKAP I MODERN TEOLOGI OCH FILOSOFI

Runt 1500-talet sker i västerländsk kultur, inom både kyrka och samhälle, märkbara förändringar i synen på vänskap, inte minst i det som blir det protestantiska Europa. Hos reformatorer som Martin Luther och Jean Calvin lyser vänskapstemat nästan helt och hållet med sin frånvaro. Mot bakgrund av deras syn på den gudomliga nåden och den enskilda människans (forensiska) rättfärdiggörelse, liksom deras rädsla för självkärlek och hyckleri (”spelad dygd”), blir en narrativ och dygdorienterad förståelse av det moraliska livet mycket problematisk. Därmed spelar vänskapen med Gud och mellan människor en mycket undanskymd roll i deras teologier (utom möjligen i en utilistisk betydelse).⁶⁸ I reformationens vänsterflygel eller den radikala reformationen – som inte alls är ett enhetligt fenomenen men där en betoning på jämlik gemenskap, frihet, omvändelsedop och lärjungaskap är vanlig – finns mer eller mindre tydliga ansatser till en reflektion kring betydelsen av vänskapens praktik i kyrkans liv.⁶⁹ Men detta är att betrakta som ett undantag i en tid när vänskapens teologi och praktik får en mycket minskad eller uttunnad roll i kyrkan, samtidigt som det växer fram en alltmer privatiserad förståelse av vänskapen i västerländsk kultur.

Om denna brytpunkt mellan det antika och det medeltida å ena sidan och det moderna å den andra säger Eva Österberg: ”I det lärda tänkandet under antiken och medeltiden menade man att den ideala vänskapen syftade till att göra gott för något högre ändamål. I det moderna samhället har man betonat vänskapen som privat, personlig och känslomässig.”⁷⁰ Den franske författaren och filosofen Michel de Montaigne (1533–1592) brukar nämnas när man talar om denna övergångsfas i vänskapens idéhistoria. Österberg skriver: ”[F]ör Montaigne fungerade vänskapen framför allt som människans fristad undan samhället, då hon sökte sig själv och sitt inre rum

⁶⁷ Hermanson, *Bärande band*, 12.

⁶⁸ Se Thomas Heilke, ”Friendship in the Civic Order: A Reformation Absence”, i *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, red John von Heyking och Richard G Avramenko (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007), 163–196; Thomas Heilke, ”From Civic Friendship to Communities of Believers: Anabaptist Challenges to Lutheran and Calvinist Discourses”, i *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500–1700*, red Daniel T Lochman, Maritere Lópes och Lorna Hutson (Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2011), 225–228. Angående rädslan för hyckleri och ”spelad dygd”, se Jennifer A Herdt, *Putting On Virtue: The Legacy of the Splendid Vices* (Chicago: University of Chicago Press, 2008), 173–196.

⁶⁹ Heilke, ”From Civic Friendship”, 228–237.

⁷⁰ Österberg, *Vänskap*, 58.

tillsammans med en god vän.”⁷¹ Även om man fortsatte att tala om vänskapens förädlade kraft, kom vänskapen under de följande århundradena att ”alltmer handla om privatlivets glädje och nytta”. Detta menar Österberg är den ”stora förändringen över tid i tänkandet om vänskapen”.⁷²

Orsakerna till denna förändringprocess är komplexa och inte helt enkla att reda ut. Men en viktig orsak är säkerligen framväxten av den suveräna staten och tron på denna som det enda skyddet mot människans och religionens förment destruktiva karaktär.⁷³ Människor och samhällen behövde inte längre främst vara hänvisade till olika former av vänskapsband för personlig trygghet och stabil social och politisk organisation, utan kunde nu falla tillbaka på samhällsfördrag. Och eftersom staten alltmer tänks vara den sociala institution som tar hand om kroppen, medan andra institutioner (exempelvis kyrkan och familjen) får ta hand om själen, är det inte långsökt att tänka sig att den framväxande suveräna staten bidrar till att vänskapsband mer och mer förpassas från det kroppsliga och offentliga, till det ”inre rummet” och det privata.

Vänskapsdiskursen lever kvar i västerländsk kultur under den moderna tiden fram till vår tid, men då främst i en privatiserad form. Inom kyrkan lyser den antingen med sin frånvaro eller ges en rent andlig form där betoningen ligger på den enskildes relation till Gud. Effekterna av den nya åtskillnaden mellan mystik teologi och moralteologi som uppstår mot slutet av medeltiden blir nu mot slutet av 1500-talet tydliga. Men det finns naturligtvis undantag. Teresa av Avila (1515-1582) uppmuntrar likt Aelred att söka den andliga vänskapen. Johannes av korset (1542-1591) bygger åtminstone delvis på thomistisk teologi i sin syn på vänskap, även om den här får en mer mystik prägel.⁷⁴ Den anglikanske teologen Jeremy Taylor (1613-1667) och hans vän den engelska författaren Katherine Philips (1631-1664) har inga problem med att se vänskapskärleken som den kristna kärleken. Taylor talar om karaktärsvänskapen som ett konkret exempel på den universella nästankärleken och även äktenskapet som ”vänskapernas drottning”.⁷⁵ Senare ger den brittiske teologen John Henry Newman (1801-1890) – som 1845 övergick till den romersk-katolska kyrkan – uttryck för liknande tankegångar när han talar om kärleken till vänner som källan till, träningen av och ibland fullkomningen av den kristna kärleken.⁷⁶

Upplysningen förstärker i stort sett den privatiserade förståelsen av vänskapen. Med dess tal om den självständiga isolerade individen som styrs av egenintresset, fortsätter förskjutningen av

⁷¹ Ibid.

⁷² Ibid, 69.

⁷³ Se William T Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time* (London och New York: T & T Clark, 2003), 9–52.

⁷⁴ Carmichael, *Friendship*, 131–132.

⁷⁵ Ibid, 136–144.

⁷⁶ Ibid, 150.

vänskapen bort från etikens område mot det privatas område, där kultur och fritid, tycke och smak sägs stå i centrum. I denna miljö var Immanuel Kant (1724-1804) en lite annorlunda röst. Han menade att vänskapens plikt uttrycker det som är hörnstenar i det etiska livet, nämligen kärlek (välvilja och tillgivenhet) och respekt, och att den som sådan har en universell riktning.⁷⁷

Den danske filosofen och teologen Sören Kierkegaard (1813-55) talar i likhet med Kant om individens ovillkorliga kärlek till nästan som en universell moraliskt plikt. Men han ställer tydligt den av agapekärleken präglade nästankärleken eller den medmänskliga kärleken mot vänskapskärleken.⁷⁸ Till skillnad mot den förra, den kristna kärleken, som enligt honom är andlig (bygger på Guds befallning), trofast, inklusiv och generös, är vänskapskärleken erotisk (bygger på attraktion), flyktig, exklusiv eller utväljande och självisk. Som en sådan ”förkärlek” är den en kärlek som kristendomen varken lovordar eller lyfter fram, snarare är det tvärtom. I *Kjerlighedens Gjerninger* skriver han:

Christendommen har stødt Elskov og Venskab fra Thronen, Driftens og Tilbøielighedens Kjerlighed, Forkjerligheden, for da at sætte Aandens Kjerlighed isteden, den til Næsten, en Kjerlighed, der i Alvor og Sandhed er i Inderlighed ömmere end Elskov – i Foreningen, og mere trofast i Oprigtighed end det berømteste Venskab i Sammenhold. Hellere maa man see, at gjøre det ret tydeligt, at Elskov og Venskabs Priis tilhører Hedenskabet⁷⁹

Lite senare i boken nyanserar han sig dock något när han antyder att den kristna kärleken inte i första hand utmärks av att inte vara en ”förkärlek”, utan genom att den har Gud som sin källa, centrum och mål.⁸⁰ Bilden nyanseras även när han talar om den medmänskliga kärleken som ett möte mellan ett ”jag” och ett ”du”, något som föregriper existentialismen och personalismen.⁸¹ Men trots dessa nyanserande antydningar, är det en negativ bild som Kierkegaard målar upp av inte bara den erotiska kärleken, utan även vänskapskärleken. Och här finns heller inga spår av kyrkan som en kärlekens institution.

Man kan säga att Kierkegaards tankar om den kristna kärleken som en agapekärlek pekar fram emot lundateologen Anders Nygrens (1890–1978) även internationellt inflytelserika

⁷⁷ Ibid, 156–157.

⁷⁸ Se Sören Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger: Nogle christelige Overveielser i Talers Form* (Köpenhamn: C. A. Reitzels Forlag, 1847); Carmichael, *Friendship*, 157–159; Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 118–124.

⁷⁹ Kierkegaard, *Kjerlighedens Gjerninger*, 49.

⁸⁰ Se Ibid, 107.

⁸¹ Se Carmichael, *Friendship*, 159.

kärleksteologi.⁸² I två delar gav han 1930 respektive 1936 ut sitt berömda och numera klassiska verk *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape*. Här ställer han det kristna kärleksbegreppet mot det grekiska erosbegreppet⁸³. I det senare avslöjas den mänskliga kärleken – inklusive vänskapskärleken – som en självisk, utväljande och begärande kärlek som i egen kraft försöker nå det gudomliga höjder. I motsats till denna är agapekärleken den gudomliga kärleken som är spontan och omotiverad, värdeindifferent, värdeskapande och gemenskapsstiftande i förhållandet mellan Gud och människan.⁸⁴ Den är vidare ”fri från beräkning, gränslös och obetingad” och sträcker sig även till fienden.⁸⁵ Som sådan är agapekärleken

kristendomens medelpunkt, det kristna grundmotivet par *préférence*, svaret på såväl den religiösa som den etiska frågan. Agape träder oss till mötes såsom en fullkomlig nyskapelse av kristendomen. Detta motiv sätter sin prägel på allt i kristendomen, och det förutan skulle den förlora sin karaktäristiska egenart. *Agape är kristendomens originella grundkonception*.⁸⁶

Nygrens projekt handlar i grunden om att återupprätta Martin Luthers rättfärdiggörelselära ”som den enda legitima ramen för en kristen syn på kärlek”⁸⁷. Han är därför kritisk mot de johanneiska skrifterna i Nya testamentet som visserligen innehåller agapemotivets högsta uttryck (1 Joh 4:8, 16), men som till skillnad från Paulus och synoptikerna tenderar att tala om agapekärleken som motiverad, partikulär och inte helt oberoende av föremålets värde.⁸⁸ Men framförallt är han kritisk mot det han menar är den augustinska och medeltida kontaminerade syntesen mellan eros och agape i tolkningen av kärleken som *caritas*. Enligt Nygren var det just denna syntes som Luther och reformationen med rätta gjorde upp med.⁸⁹ Den kärlek som han ser som den kristna kärleken skiljer sig med andra ord från allt vad mänsklig kärlek heter. Här finns inget utrymme för att se människans kärlek som ett svar på Guds kärlek (människans som ett kärlekens subjekt), att se kärleken och begäret i ett positivt ljus, att se kärleken som en slags dygd eller att se kyrkan som en gemenskap där denna kärlek kan utvecklas. Därmed befäster och förstärker Nygren

⁸² Se Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape I*, 4:e upplagan (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1956); Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape II* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1936); Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 124–132.

⁸³ Nygren ställer den kristna kärleksreligionen även mot det han menar är den judiska lagreligionen.

⁸⁴ Nygren, *Den kristna kärlekstanken I*, 56–61.

⁸⁵ Ibid, 71, 81.

⁸⁶ Ibid, 29.

⁸⁷ Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 129.

⁸⁸ Nygren, *Den kristna kärlekstanken I*, 126–134.

⁸⁹ Se Nygren, *Den kristna kärlekstanken II*, 510.

kristendomens skeptiska inställning till vänskapskärleken och hans tankar kom att utöva ett starkt inflytande många decennier framöver.

Men samtidigt som Nygrens *Den kristna kärlekstanken* slår igenom på bred front, börjar andra röster inom kyrkan höras som ifrågasätter motsatsställningen mellan eros och agape och som uppvärderar vänskapskärleken som ett genuint uttryck för en kristen förståelse av kärleken och ibland även ifrågasätter dess privatisering. Enligt den danske medeltidsforskaren Brian McGuire är en viktig vändpunkt Vasteenberghes artikel "Amitié" från 1937 i *Dictionnaire de spiritualité* där han utförligt och på allvar behandlar även den kristna litteratur som är positiv till vänskap.⁹⁰ Ett år senare riktar den anglikanske teologen John Burnaby (1892–1978) i sin bok *Amor Dei: A Study of the Religion of St Augustine* skarp kritik mot Anders Nygrens kärleksteologi och argumenterar för förståelsen av *caritas* som en relationell och ömsesidig kärlek (i motsats till en kärlek som bara går en väg) som har vänskap med Gud och människor som sitt inre väsen och mål och för vilken vänskaper är en skola för en allt vidare kärlek.⁹¹ Några år senare, 1942, kom den första engelska översättningen av Aelreds texter om kärlek och vänskap. Den benediktinske forskaren Jean Leclercq publicerade 1945 sin forskning kring monastisk vänskap i medeltida brevskrivande. Dessa teologer och texter medverkade till att en vändning i synen på vänskap började ta form inom kyrkan.⁹²

Det fanns vid den här tiden också andra teologiska röster som skulle komma att få ett stort – om än kanske mer indirekt – inflytande på utvecklingen mot en mer positiv syn på vänskap. En av dessa är Karl Barth (1886–1968) som redan 1928 skrev: "The Thou that meets me in the friend as an *alter ego* is at the same time the gate to other people.... This is why the friend is a model of the *neighbor*."⁹³ Senare i sitt stora verk *Church Dogmatics* har han inga problem med att tala om Gud som fullt ut och oreserverat människans Vän och om människan på motsvarande sätt Guds vän.⁹⁴ Han skriver dock inte så mycket uttryckligen om vänskap, men däremot om kärlek. Vid första anblicken kan det tyckas som om han formulerar sig på ett sätt som påminner

⁹⁰ Se McGuire, *Friendship and Community*, xliii.

⁹¹ Se John Burnaby, *Amor Dei: a Study of the Religion of St. Augustine* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2007). Boken bygger på Burnabys Hulsean-föreläsningar samma år. Liz Carmichael menar Burnaby blev "the first academic since Aquinas to argue on a scholarly level for friendship as the quintessential model for Christian love" (Carmichael, *Friendship*, 163).

⁹² Se Carmichael, *Friendship*, 135.

⁹³ Karl Barth, *Ethics* (New York: The Seabury Press, 1981), 189. Se vidare Carmichael, *Friendship*, 159; Jeanrond, *Kärlekens teologi*, 132–140.

⁹⁴ Se t ex Karl Barth, *Church Dogmatics, Volume III: The Doctrine of Creation, Part 4*, red Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance (London; New York: T&T Clark International, 2004), 40.

om Nygren, exempelvis när han säger att: "Christian love turns to the other purely for the sake of the other. It does not desire it for itself. It loves it simply because it is there as this other, with all its value or lack of value. It loves it freely."⁹⁵ För Barth är självutgivandet det som konstituerar den kristna kärleken, något som han grundar i sin förståelse av Trinitetens kärlek.⁹⁶ Men här finns avgörande skillnader. Barth tvekar inte att säga att människan är ett älskande subjekt. Hon är det på grundval av att Gud har älskat henne först och som ett verk av Anden. Därför älskar den kristne inte av plikt utan av längtan, inte därför att hon är befalld att göra det utan av tacksamhet. Guds kärlek har alltid "the character of grace, and that of man the character of gratitude".⁹⁷ Den kristna kärleken, kärleken till Gud och medmänniskan, är vidare ett sätt att fortsätta Guds kärlek och att ta del i Guds liv. Därför kan Barth säga att den kristna kärleken (*agape*) handlar om att älska som en del av kärlekens historia, en historia som blir förkroppsligad i och genom Guds folk och då inte minst i och genom den kristna kyrkans liv.

[A]s and because it [the history of salvation] is first a history between God and a people (Yahweh and Israel in the Old Testament and Jesus Christ and His community in the New) and only then a history between God and the world, between God and all men, the life of this people, the common life of its members, becomes part of the event and itself the history of salvation.⁹⁸

Agape-kärleken föder alltid en gemenskap, den skapar ett folk i vilken den tar konkret form mellan människor. Även om han aldrig kallar denna gemenskap för en vänskapens gemenskap, är det egentligen just det han beskriver: en gemenskap som lever i övertygelsen att livet handlar om att älska Gud, varandra och andra därför att de själva först har blivit älskade. "What the members of the people of God have mutually to attest and guarantee is simply that God loves them, and that they may love Him in return, as the first-fruits and precursors of the whole of the human race...."⁹⁹ Barth undrar till och med om Guds kärlek någonsin skulle kunna ha uppenbarats om det inte vore för kärleken mellan kristna: "Without the ministry of the people of God and its members, would I be loved by God at all, or free to love Him in return?"¹⁰⁰

⁹⁵ Karl Barth, *Church Dogmatics, Volume IV: The Doctrine of Reconciliation, Part 2*, red Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance (London; New York: T&T Clark International, 2004), 733 (825). Det tyska originalet publicerades 1955.

⁹⁶ Se *ibid*, 757.

⁹⁷ *Ibid*, 753.

⁹⁸ *Ibid*, 809.

⁹⁹ *Ibid*, 814.

¹⁰⁰ *Ibid*, 813.

För Barth är alltså agape-kärleken, den självutgivande kärleken, i slutändan endast möjlig om den blir kropp i en vänskapens gemenskap, en gemenskap som är öppen ut mot den värld som Gud alltid har älskat. Vänskapen mellan kristna hämmar med andra ord inte agape-kärleken utan förkroppsligar den, ger den liv.

Även Dietrich Bonhoeffer (1906–1945) lyfter fram vänskapen som oundgänglig i livet. Inte minst genom sitt liv, men också genom många kortare texter, formulerar han en ”vänskapens teologi” där ”*necessitas of freedom*” är den springande punkten. Det är i friheten och vänskapen som en ny värld skapas. I ett brev till Renate och Eberhard Bethge skriver han:

Precisely because friendship belongs within the scope of this freedom (”of the Christian person”!), we must defend it confidently against all ”ethical” existences that may frown upon it – certainly without claiming for it the ”*necessitas*” of a divine command, but by claiming the ”*necessitas*” of *freedom*! I believe that, within this realm of freedom, friendship is by far the rarest – where is it still found in our world, which is defined by the *first three* mandates [äktenskapet, arbetet och staten]? – and the most precious good. It is beyond comparison with the benefits we have from the mandates; over against them it is *sui generis*, but belongs together with them like the cornflowers belong to the field of grain.¹⁰¹

Men det fanns naturligtvis fler faktorer. Den judiske filosofen Martin Buber (1878-1965) utvecklar runt 1920-talet sina tankar kring den dialogiska principen och människans intersubjektivitet.¹⁰² Liknande tankegångar om personens oreducerbara realitet och värde och om varje persons beroende av andra personer för att bli en person, liksom gemenskapers betydelse för personlig utveckling, formulerades inom vissa grenar av den framväxande personalismen. Den här typen av dialogiska och personalistiska perspektiv blev en grogrund för många inom kyrkan att ompröva den vanliga skeptiska hållningen gentemot vänskapskärleken.

Enligt den skotske personalistiske filosofen John Macmurray (1891–1976), starkt påverkad av Buber, är den kristnes primära kallelse inte tjänande utan vänskap. I ett tal han höll redan 1929 inför *Student Christian Movement* sa han: ”Make service your centre, with its laws and duties and self-sacrifice, and life is a bondage. Make friendship the centre and life is freedom. We are here at

¹⁰¹ Dietrich Bonhoeffer, *Letters and Papers from Prison*, Dietrich Bonhoeffer Works 8, red Christian Gremmels m fl (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009), 268–269. En svensk översättning finns i Dietrich Bonhoeffer, *Motstånd och underkastelse* (Lund: Gleerups, 1970), 96. Se vidare Eberhard Bethge, ”My Friend Dietrich Bonhoeffer’s Theology of Friendship”, i *The Changing Face of Friendship*, red Leroy S Rouser (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994), 133–154.

¹⁰² Janet Martin Soskice är en teolog som direkt knyter an till Bubers (och Michail Bachtins) tankar om kommunikation och dialog när hon reflekterar kring vänskap, se Janet Martin Soskice, *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press, 2007), 157–180.

the heart of the Christian revolution. Christianity is the religion of friendship.”¹⁰³ Jesuiten Martin D’Arcy (1888–1976) är ett exempel som från ett psykologiskt perspektiv försökte fördjupa och vidareutveckla traditionell thomistisk teologi om kärlek och vänskap och som hävdade att kärlekens fullkomning står att finna i den personliga vänskapen mellan människor och mellan människor och Gud.¹⁰⁴ Ett annat exempel är den franska författaren och aktivisten Simone Weil (1909–1943) som utifrån en relationistisk syn på kärlek och en betoning på rättvisa och ”skapande uppmärksamhet”, menade att vänskap har många likheter med medmänsklig kärlek och kan betraktas som både kärlekens skola och centrala exempel. Hon ger även vänskap en sakramental betydelse: den är ett möte med och en återspeglning av Gud vars väsen som treenig är fullkomlig vänskap.¹⁰⁵

Ytterligare en viktig röst påverkad av personalistiska tankegångar är den anglikanska moralteologen Helen Oppenheimer. Med utgångspunkt i tanken om varje människas oersättlighet, hävdar hon att vi bör ”take friendship alongside brotherhood as another promising model of Christian love”. Vänskap handlar om uppmärksam partiskhet eller förkärlek, att vara uppmärksam mot den andra som person. Men vänskapens partiskhet handlar inte alls om exklusivitet, ty ”friendship at its best is essentially sharable”. Och hon fortsätter: ”What it requires is not that we should ’forsake all other’ but that we should seriously attend to what *this* person is like.”¹⁰⁶

Personalistiska perspektiv är utan tvekan en viktig källa till nya insikter om vänskap både inom och utanför kyrkan under 1900-talet. En annan källa är framväxten av politiskt och feministiskt orienterad teologi.¹⁰⁷ Här är Jürgen Moltmann en förgrundsgestalt med sina tankar om den ”öppna vänskapen” på 1970-talet. För honom är vänskap grundläggande i förståelsen av

¹⁰³ John Macmurray, ”Ye Are My Friends” (The John Macmurray Fellowship Website), 3, <http://johnmacmurray.org/wp-content/uploads/2010/10/YE-ARE-MY-FRIENDS.pdf> (hämtad 8 juni 2013). Macmurray växte upp i den skottiska presbyterianska kyrkan, men övergav all form av organiserad religion eftersom den inte levde upp till hans ideal. Han förblev dock kristen och efter sin pensionering blev han kväkare. Se Brannon Hancock, ”John Macmurray” (Templeton Press), <http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=116> (hämtad 8 juni 2013).

¹⁰⁴ Carmichael, *Friendship*, 166–169. Andra romersk-katolska teologer med liknande projekt är Gérard Gilleman, L-B Gillon, Robert Johann och Jules Toner; se ibid, 171–174; Stephen J Pope, ”The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal”, *Theological Studies* 52:2 (1991): 255.

¹⁰⁵ Carmichael, *Friendship*, 169–171.

¹⁰⁶ Helen Oppenheimer, *The Hope of Happiness: A Sketch for a Christian Humanism* (London: SCM Press, 1983), 134; se även Carmichael, *Friendship*, 174–177.

¹⁰⁷ Vare sig politisk eller feministisk teologi är några enhetliga fenomen.

kyrka, teologi och politik och har både vertikala och horisontella dimensioner.¹⁰⁸ I början av 1980-talet lyfter många feministteologer fram vänskapen i sitt sökande efter icke-könsbundna metaforer för Gud och tron och i en strävan att uttrycka kvinnors erfarenheter. Sallie McFague har sedan 1980-talet utvecklat alternativa modeller och metaforer för Gud, däribland Gud som vän. Hon ser i sin bok *Gudsbilder i en hotfull tid* vänskap som ”ett band mellan två personer som i frihet väljer att stå i en ömsesidig relation”.¹⁰⁹ Förutom frihet som är grundläggande och glädje och attraktion som är självklara, hör tillit, överlåtelse, en gemensam vision, inklusivitet samt sådana ”vuxna egenskaper” som en förmåga till samspel och ansvar till vänskapens väsen. Detta är en förståelse av vänskap som enligt McFague ”kan kallas solidarisk till skillnad från separatistisk”.¹¹⁰ Påverkad av Moltmann talar hon om kyrkan som en ”gemeneskap av Jesus vänner”, en gemenskap som präglas av en vision som är ”destabiliserande, icke-hierarkisk och inklusiv fullkomning, symboliserad i måltidsgemenskapen i vilken gästfriheten uttrycks till alla utanförstående”, en ”gemeneskap av vänner förenade kring en gemensam vision om alltings fullkomning”.¹¹¹

Fler feministteologer skulle följa. Susan Nelson Dunfee reflekterar i *Beyond Servanthood* (1989) kring tjänande, altruism och självkärlek och menar att kristen erfarenhet och kärlek bättre kan beskrivas som att ”vara med” än att bara ”vara för” andra – vilket innebär att sätta vänskap i centrum och därmed ge kvinnor kraft till sin egen frigörelse.¹¹² Mary Hunt utvecklar i *Fierce Tenderness* (1991) en ”feministisk vänskapsteologi” där hon – i stark kritik mot hur kyrkan har utvecklats efter den tidiga Jesus-rörelsen – lyfter fram vänskapen och dess förvandlande kraft som leder bort från sådana orättvisa och ojämlika maktrelationer som heterosexism och patriarki till nya erfarenheter (i synnerhet kvinnors) av ömsesidiga relationer präglade av ”vildsint ömhet”.¹¹³ Diana Fritz Cates utgår i *Choosing to Feel* (1997) från Aristoteles dygdorienterade fullkomliga vänskap som hon menar har lidelsefulla och erotiska dimensioner och med hjälp av

¹⁰⁸ Se Elisabeth Moltmann-Wendel, *Rediscovering Friendship: Awakening to the Power and Promise of Women's Friendships* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001), 17–18.

¹⁰⁹ Sallie McFague, *Gudsbilder i en hotfull tid* (Stockholm: Verbum Förlag, 1994), 214. Det engelska originalet kom 1987.

¹¹⁰ Ibid, 219.

¹¹¹ Ibid, 230–231, 234.

¹¹² Susan Nelson Dunfee, *Beyond Servanthood: Christianity and the Liberation of Women* (Lanham, MD: University Press of America, 1989); se Carmichael, *Friendship*, 186–187.

¹¹³ Mary E Hunt, *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship* (New York: Crossroad, 1994).

Thomas av Aquino utvecklar hon en teori om medlidandets ”dygd”.¹¹⁴ Elisabeth Moltmann-Wendel menar i *Rediscovering Friendship* (2000) att bilden av Gud som vän har en helande kraft och att eukaristin framförallt handlar om att fira Kristi vänskap. Hon ser vänskap som något som förenar intimitet och tillit med respekt för den andra som någon annan. I detta ljus kan synd primärt förstås som sjukdom och splittring och förlåtelse som helande. Vid sidan om Jesu mor Maria får Maria från Magdalena en central roll för att förstå kyrkan i ljuset av ömhet och eros. ”Tenderness and Eros are possibilities of approaching oneself, others and the world afresh. It is a way on which we are hurt, but it is a way against hardening and being torn apart and an attempt at healing and friendship.”¹¹⁵

En annan inspirationskälla för 1900-talets nytända intresse inom kyrkan för vänskap är det som Per-Erik Persson har kallat för ”treenighetslärans återkomst i teologin” under seklets andra hälft.¹¹⁶ Under inflytande från sådana teologiska giganter som Karl Rahner och Karl Barth, ökade kontakter mellan östkyrklig och västkyrklig tradition, den liturgiska förnyelsen och den ekumeniska teologins tal om Trinitetens gemenskap som urbilden för kyrkans gemenskap, växer det fram en tydligare förståelse av treenighetsläran som den kristna trons centrum. Detta öppnar upp för att se Gud, kärleken och även människan i mer relationistiska termer, något som i sin tur kastar nytt ljus på vänskapens roll i kristen tro och praxis. Särskilt tydlig blir denna perspektivförskjutning i det ökade intresset, även i västkyrklig tradition, för en social treenighetslära. Jürgen Moltmann brukar ses som en av de främsta företrädarna för en treenighetslära som betonar Guds relationalitet, inte bara i Guds relation till skapelsen utan i första hand i sig själv. En annan teolog som betonat Guds relationalitet är den katolska teologen Elizabeth Johnson. Utifrån ett feministteologiskt perspektiv menar hon att Gud som relation utmanar alla former av dominans och patriarkala tankemönster och att den frihet, ömsesidighet och gästfrihet som finns i vänskapen ger nycklar till att förstå vad relationalitet handlar om.¹¹⁷

Den östortodoxe teologen Johannes Zizioulas är en annan viktig röst i detta sammanhang. I sitt klassiska verk *Being as Communion* (1985) grundar han sin *communio*-ecklesiologi i en ”ontology of person” som han menar har sina rötter i en förståelse av Trinitetens väsen som ”personlig” gemenskap (först formulerad av de grekiska kyrkofäderna, särskilt de kappadokiska fäderna på

¹¹⁴ Diana Fritz Cates, *Choosing to Feel: Virtue, Friendship, and Compassion for Friends* (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1997); se Carmichael, *Friendship*, 128, 189.

¹¹⁵ Moltmann-Wendel, *Rediscovering Friendship*, 102.

¹¹⁶ Per Erik Persson, ”Treenighetslärans återkomst i teologin”, i *Tradition ifrågasatt: fyra svenske-danska föreläsningar*, red. Göran Bexell (Lund: Teologiska institutionen, Lunds Universitet, 1987).

¹¹⁷ Elizabeth A Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad, 1992); se Carmichael, *Friendship*, 193–194.

300-talet). Det är endast genom att ta del i denna trinitariska gemenskap som människan kan bli en person i dess sanna bemärkelse. Detta kan ske i och genom kyrkan som "the image of the Triune God".¹¹⁸ En av de slutsatser han drar från sina resonemang är: "The person cannot exist without communion; but every form of communion which denies or suppresses the person, is inadmissible."¹¹⁹ Paul D O'Callaghan, också en östortodox teolog och starkt påverkad av Zizioulas, talar om kristen vänskap som något som "mirrors the life of the Trinity".¹²⁰

Ytterligare en faktor i det ökade intresset för vänskap inom teologi och kyrka är dygdetikens renässans inom moralfilosofin runt 1950-talet. Den brukar spåras tillbaka till den brittiska filosofen G E M Anscombe artikel "Modern Moral Philosophy" från 1958 där hon kritiserar pliktorienterad moralfilosofi och rekommenderar en återgång till antikens dygdorienterade teorier, i synnerhet Aristoteles. Inom teologin märks här särskilt inflytandet från filosofen Alasdair MacIntyre och teologen Stanley Hauerwas. För båda står traditioner och gemenskaper, dygd och praktiker, karaktär och vanor – och därmed vänskap – i centrum för det moraliska livet. I *Christians Among the Virtues* skriver Hauerwas, tillsammans med Charles Pinches, följande om kristen vänskap, delvis med kritiskt udd riktad mot den kristna traditionens vanligt förekommande misstänksamhet mot vänskap:

God is able to love each creature as a friend without His love being diminished for any other creature. It is through our friendships formed by Christ that the Christian learns to participate in that love. Christian friendship, therefore, is dependent ... on the strength and constancy of the God who has first befriended humans. It is able, therefore, not only to share suffering ... but also difference. Indeed, it requires difference.¹²¹

Lite senare skriver de:

... *philia* in the Christian church forms Christians to embody the love theologians have described as *agape*. ... [I]t is not that we Christians are formed by *philia* to become individuals who can individually practice *agape*. Rather it is that we are formed by *philia* in the church to become a community which in its corporate life in the world loves the world in the manner

¹¹⁸ Johannes Zizioulas, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 19.

¹¹⁹ Ibid, 18; se vidare Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1998), 73–123.

¹²⁰ Paul D O'Callaghan, *The Feast of Friendship*, 2:a upplagan (Wichita, KS: Eighth Day Press, 2007), 80.

¹²¹ Hauerwas och Pinches, *Christians Among the Virtues*, 50.

of *agape*, whose practice it has learned in seeking to conform itself to the God who is in Christ.¹²²

Påverkade av bland andra Hauerwas har sedan många andra teologer ställt vänskap i centrum av den kristna tron och kärleken. Förutom Paul Wadell, kan nämnas Gregory Jones, Samuel Wells och John Swinton.¹²³

En annan betydelsefull teolog när det gäller dygdetikens renässans är Gilbert Meilander. Han talar om vänskap som en skola i kärlek, men utifrån sitt lutherska perspektiv menar han att den ”naturliga” vänskapskärleken i det här livet alltid står i en kreativ spänning med *agape*-kärleken och det är den senare som är den kristna kärleken, den kärlek som är all kärleks fullkomning.¹²⁴

En sista faktor som åtminstone indirekt kan ha bidragit till en förändring i synen på vänskap är det nyvaknade sökandet efter alternativa sätt att leva kristet liv i form av basgrupper, kommuniteter, husförsamlingar, böne- och smågrupper under 1960-talet och framåt. Ibland drivet av idealism och kritik av det som man upplever som det kyrkliga livets uttunning, ibland av en mer medveten teologisk och samhällskritisk vision som kan knyta an till den kristna monastiska traditionen, läggs en betoning på sådant som nära relationer, vardagsgemenskap, gästfrihet och vänskapande.¹²⁵

Det finns idag mycket skrivet om vänskap utifrån kristen teologi. Men det finns påfallande lite skrivet ur ett mer systematiskt- och moralteologiskt perspektiv när det gäller vänskap och kyrkans liv. Förutom Moltmann och Wadell kan följande tre verk nämnas. I *Friendship: Exploring its Implications for the Church in Postmodernity* beskriver Steve Summers, i en postmodern kontext,

¹²² Ibid, 82.

¹²³ Se t ex L Gregory Jones, *Transformed Judgment: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008); Samuel Wells, *God's Companions: Reimagining Christian Ethics* (Oxford: Blackwell, 2006); John Swinton, *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People With Mental Health Problems* (Nashville, TN: Abingdon Press, 2000). Jones bok *Transformed Judgment* publicerades ursprungligen av Notre Dame Press 1990.

¹²⁴ Se Gilbert C Meilaender, *Theory and Practice of Virtue* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988); Gilbert C Meilaender, *Friendship: A Study in Theological Ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985).

¹²⁵ Se Robert Banks och Julia Banks, *The Church Comes Home* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1998), 60–72; The Rutba House, red, *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism* (Eugene, OR: Cascade Books, 2005); Jonathan R Wilson, *Living Faithfully In a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre's After Virtue* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997). I detta sammanhang brukar några kristna kommuniteter eller kommunitetsrörelser återkommande nämnas som särskilt inflytelserika: Bonhoeffers Finkenwalde, Dorothy Days Catholic Worker Movement och Jean Vaniers L'Arche.

kyrkan som Kristi vänner som delar måltid och lever i öppenhet mot andra.¹²⁶ I *Open Friendship in a Closed Society: Mission Mississippi and a Theology of Friendship* använder Peter Slade Moltmanns teologi om den ”öppna vänskapen” för att konstruktivt analysera Mission Mississippis praktiska arbete för försoning i rasmotsättningarnas Mississippi.¹²⁷ I Samuel Wells *God's Companions: Reimagining Christian Ethics* spelar kyrkan som vänskap en central roll i hans ecklesiala förståelse av kristen etik.¹²⁸

2.5 VEMS VÄNSKAP? VILKEN KÄRLEK?

I redogörelsen ovan för den kristna teologiska traditionen om vänskap och om vänskapens förhållande till kyrkans liv torde det stå klart att det är en bred tradition som rymmer olika problemställningar och väcker flera frågor. En grundläggande problemställning är hur vänskap och vänskapskärlek, som till sin natur är en förkärlek, förhåller sig till agape-kärleken som är en kärlek som vänder sig till alla. Här har vissa menat att vänskapskärleken inte alls har något att göra med kristen kärlek och andra att vänskapskärleken är ett konkret uttryck för den gudomliga och universella kärleken. Mellan dessa poler finns kanske den stora majoriteten som i olika hög grad har hyst tveksamhet inför vänskapskärleken och pekat på riskerna att den kan smalna av den kristna kärlekshorisonten och medverka till söndring i kristna gemenskaper. Denna problemställning kan formuleras som frågor om slutenhet och öppenhet. Har vänskapskärleken en inbyggd slutenhet i sig? Eller har goda vänskaper kraft att bryta igenom slutenhet? Riskerar agape-kärleken att bli en kärlek som älskar alla i ”allmänhet” och som uppmuntrar en helt okvalificerad öppenhet som inte har något att ”bjuda in till”?

En annan närliggande problemställning som kommer i dagen är hur vänskap förhåller sig till vidare sociala strukturer eller gemenskaper såsom exempelvis ett samhälle, en kyrka eller en klosterkommunitet. I översikten blir det tydligt att fram till senmedeltiden hör den goda vänskapen och större gemenskaper nära samman, även om man sällan utvecklade hur detta förhållande såg ut och ofta inriktade sig på problemen snarare än möjligheterna. Från senmedeltiden växer det fram en mer privat och individualiserad förståelse av vänskap, där vänskap har mycket lite med det sociala och offentliga att göra. Ibland blir den kristna vänskapen något som bara handlar om den enskildes relation till Gud och som till och med ställs mot vänskaper människor emellan. Det är först på 1900-talet som vi ser en begynnande tydlig

¹²⁶ Summers, *Friendship*.

¹²⁷ Peter Slade, *Open Friendship in a Closed Society: Mission Mississippi and a Theology of Friendship* (Oxford: Oxford University Press, USA, 2009). Se vidare sidan 97–99.

¹²⁸ Wells, *God's Companions*. För Wells förståelse av ”ecklesial etik”, som han ställer jämte universell etik och subversiv etik, se även Samuel Wells och Ben Quash, *Introducing Christian Ethics* (Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010), 113–206.

svängning tillbaka mot en mer social och gemenskapsorienterad syn på vänskap där även dess politiska dimensioner hålls fram. Här väcks naturligtvis frågan – som är grundfrågan i uppsatsen – om förhållandet mellan vänskap och kyrka: vilken roll spelar kyrkan när det gäller vänskapande och vänskaper? Men här väcks även frågor om hur kristen vänskap förhåller sig i spänningen mellan privat-offentligt, individuellt-socialt och andligt-kroppsligt.

En tredje problemställning är hur vänskapen förhåller sig till frälsningen, till ”det goda” som är den kristna trons mål. För somliga har frälsning och vänskap gått hand i hand, eftersom man menar att frälsningen kan beskrivas som att bli hel som människa. Och eftersom människan är en social varelse kan hon endast bli hel, säger man, i och genom vänskapande relationer, med Gud och människor, och det är i vänskaper som de dygder som är en del av vägen mot helheten kan tränas och erhållas. I ett försök att skydda frälsningen från det man menar är ”gärningslära” eller i en rädsla för ”spelad dygd” som inte har täckning i ens liv, har andra – inte minst inom protestantismen – gjort upp med en mer social, narrativ och dygdorienterad förståelse av det kristna livet och frälsningen och betraktar i stället frälsningen som en individuell angelägenhet mellan Gud och den enskilda människan i form av (en forensisk) rättfärdiggörelse. I en sådan förståelse av frälsningen spelar vänskap en mycket undanskymd roll. Vad kan en betoning på vänskap innebära för förståelsen av frälsningen? Kan den hjälpa oss att gå bortom dikotomin mellan nåd och gärningar? Eller innebär en sådan betoning med nödvändighet att frälsningen och det kristna livet ”moraliseras” eller ses i termer av ”produktivitet” och ”framgång”?

Detta är problemställningar och frågor som översikten aktualiserar och som jag tar med mig in i analysen av Moltmann och Wadell. Hur förhåller de sig till den kristna vänskapstraditionen och vilka bidrag ger de till densamma? Det är detta vi nu ska undersöka i de två följande kapitlen.

3 JÜRGEN MOLTSMANN OM KYRKAN OCH DEN ÖPPNA VÄNSKAPEN

Den kristna vänskapsteologin fick, som nämnts tidigare, en renässans i den kristna teologin under andra halvan av 1900-talet. En av förgrundsgestalterna i denna renässans, särskilt när det gäller vänskap och kyrka, är Jürgen Moltmann (född 1926).¹ Det är inte mängden texter om vänskap, eller deras omfång, som gör Moltmann till en förgrundsgestalt (för de är inte många eller omfångsrika), utan hans sätt att placera vänskapen i centrum av kristen teologi.

Jürgen Moltmann kan betraktas som en av 1900-talets mer inflytelserika protestantiska teologer och han har ett omfattande teologiskt författarskap bakom sig. Det sträcker sig mer än 50 år tillbaka och domineras av två faser. Den ena är hans tidiga trilogi: *Theology of Hope* (1964), *The Crucified God* (1972) och *The Church in the Power of the Spirit* (1975). Den andra fasen består av sex volymer som han kallar ”messiansk teologi” och som han betraktar som mer systematiska ”bidrag till teologin”: *Treenigheten och Guds rike* (1980), *God in Creation* (1985), *The Way of Jesus Christ* (1989), *The Spirit of Life* (1991), *The Coming of God* (1995) och *Experiences in Theology* (1999).²

Moltmanns teologi kan beskrivas som en icke-systematisk korrelationsteologi genom vilken han med hjälp av en politisk hermeneutik kritiskt och terapeutiskt försöker medla mellan bibeln och den kristna traditionen å ena sidan och den moderna världen å den andra.³ Själv talar han om sin teologi som ”a theology for us wayfarers”.⁴ När han ska sammanfatta den är det tre teman som han lyfter fram: ”a trinitarian thinking about God; ... an ecological thinking about the community of creation; ... an eschatological thinking about the indwellings of God in his people, in his Christ, and in our hearts through his life-giving Spirit”.⁵ I förordet till Joy Ann McDougalls kritiska analys av Moltmanns teologi, *Pilgrimage of Love*, välkomnar han hennes tes om att en ”trinitarisk kärleksteologi” eller Trinitetens kärlek som gemenskap (*koinonia*) kan ses som den röda tråden genom hela hans teologiska författarskap.⁶

¹ Se Carmichael, *Friendship*, 178–185; Moltmann-Wendel, *Rediscovering Friendship*, 17–18.

² Årtalen som anges här syftar på de tyska originalutgåvorna.

³ Se Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2000); Rasmusson, *The Church as Polis*, 42–60.

⁴ Jürgen Moltmann, *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010), 181.

⁵ Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1996), xii.

⁶ Joy Ann McDougall, *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life* (New York: Oxford University Press, 2005), xiii; jfr 138, 156.

Moltmanns viktigaste bidrag när det gäller reflektionen kring vänskap och kyrka, är dels att han grundar den i sin teologi om den sociala Triniteten och därmed även ger den en tydlig förankring i Jesu liv och dels – vilket är av särskilt intresse i denna uppsats – gör den till en grundsten i sin förståelse av kyrkan och i sin kritik av dess (och världens) olika former av slutenhet.

Moltmanns första och egentligen enda systematiska reflektion kring kyrkan är *The Church in the Power of the Spirit*, vars grundläggande tankegångar ett par år senare dök upp i populariserad form i den lilla boken *Ny livsstil*. Men han har återkommit till temat i många av sina efterföljande böcker, som exempelvis *The Spirit of Life*, *The Way of Jesus Christ* och essäsamlingen *Sun of Righteousness, Arise! God's Future for Humanity and the Earth*.

3.1 KYRKAN SOM MESSIANSK GEMENSKAP I VÄRLDEN

Moltmann beskriver i *The Church in the Power of the Spirit* sin teologi om kyrkan som en ”messiansk ecklesiologi”⁷ eller ”relationell ecklesiologi”⁸. Båda begreppen är nära besläktade med varandra, vilket beror på att de båda bottnar i hans trinitariska förståelse av kyrkan som en ”messiansk gemenskap”. Kyrkan är i grund och botten en *rörelse* eller ett *skeende* i Guds trinitariska historia med världen eller Guds mission i världen.⁹ Som en messiansk gemenskap har kyrkan sin grund i Jesus Kristus och lever i Andens kraft i mission vänd mot det kommande gudsriket. Detta gör kyrkan till en provisorisk verklighet som ofullkomligt och fragmentariskt föregriper och representerar hela tillvarons framtid och förmedlar den till världen. Som sådan kan Moltmann beskriva kyrkan som ett ”kontrastsamhälle”, ett alternativ som redan nu speglar Guds framtid.¹⁰ Därför finns kyrkan inte till för sig själv utan lever i tjänst för Guds rike i världen.

Som messiansk gemenskap är kyrkan enligt Moltmann oundvikligen ”relationell”.¹¹ Den kan inte förstås i ljuset av sig själv, utan endast i ljuset av hela Guds framtidsorienterade mission i världen genom Kristus och Anden. Kyrkan uppfyller sin roll i denna mission i en öppen och kritisk relation med andra partners i historien såsom Israel, världsreligionerna och den sekulära ordningen. Även om kyrkan som Jesu Kristi kyrka står i en särskild relation till Guds rike,

⁷ Undertiteln till boken är ”ett bidrag till messiansk ecklesiologi”.

⁸ Se Jürgen Moltmann, *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology* (London: SCM Press, 1981), 20.

⁹ Se *ibid*, 37, 64.

¹⁰ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993), 116–136.

¹¹ Även om Moltmann i sitt senare författarskap inte använder själva uttrycket ”relationell ecklesiologi” har han fördjupat detta synsätt både genom att fortsätta tala om kyrkan som en ”messiansk gemenskap” och framförallt genom sin vidareutvecklade och fördjupade teologi om den sociala Triniteten.

uppfyller den inte sin kallelse genom att absolutifiera sig själv utan genom att stå i en öppen relation till världen genom dialog och samarbete. Som relationell är kyrkan en öppen kyrka: "It is open for God, open for men and open for the future of both God and men. The church atrophies when it surrenders any one of these opennesses and closes itself up against God, men or the future."¹² Denna öppenhet har sin grund i och bär vittnesbörd om Gud som "from eternity [is] an open 'Trinity'"¹³ och som i kärlek öppnar sig för världen.

Det är alltså utifrån denna trinitariska förankring, med dess kristologiska grund, pneumatologiska uppdrag och eskatologiska mål, som Moltmann försöker genomlys kyrkans väsen, karaktär och kallelse. Kyrkan deltar i Kristi messianska mission vilket Moltmann utvecklar genom att (med klassisk protestantisk teologi) tala om Kristi tre "ämbeten", till vilka han sedan lägger två nya.¹⁴ Från Kristus som *profet* följer kyrkans universella befrielsemission – kyrkan är en "exoduskyrka". Från Kristus som *präst* följer en kyrka som lever i lidande och solidaritet med de gudsövergivna – en kyrka under korset. Från Kristus som *kung* följer en kyrka som lever i frihetens gemenskap och i Andens jämlikhet. Vid sidan av dessa traditionella "ämbeten", talar Moltmann även om Kristus som upphöjd och som vän. Från Kristus som *upphöjd* följer en kyrka som lever i frihetens och glädjens fest (uppståndelsens estetiska sida). Från Kristus som *vän* följer en kyrka som lever i frihetens öppna vänskap. Det är i den senare som man ska förstå de andra som då förlorar sin hierarkiska och distanserande tendens. Kristus som vän uttrycker hur Kristus inte endast är *för* oss, utan framför allt är *med* oss.¹⁵

Mot bakgrund av Kristi mission ställer sig Moltmann frågan var kyrkan finns? Han säger att den finns där Kristus är närvarande och han är närvarande dels i kyrkans mission, sakrament och gemenskap som föregriper Guds framtid och dels bland de fattiga¹⁶ som lever i lidande förväntan på Guds framtid.¹⁷

Moltmann beskriver vidare hur kyrkan deltar i Andens mission, en mission som förmedlar den eskatologiska framtiden in i nuet och som gör det möjligt för kyrkan att förstå sig själv som en messiansk gemenskap präglad av frihet och jämlikhet och som lever i och för världen mot dess eskatologiska framtid. I detta sammanhang utvecklar Moltmann en konstruktiv kritik av den protestantiska kyrkan i Tyskland och ger många förslag på hur dess liv, gudstjänst och arbete kan

¹² Moltmann, *The Church*, 2.

¹³ Ibid, 55.

¹⁴ Ibid, 66–121.

¹⁵ Ibid, 115–116.

¹⁶ Se ibid, 79 för hans breda definition på "de fattiga".

¹⁷ Se ibid, 121–132; Jürgen Moltmann, *A Broad Place: An Autobiography* (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 203.

reformerar. Fram tonar bilden av en i vid mening tydligt ”frikyrklig” eller kongregationalistisk kyrka som pekar bort från det som han menar är stats- och folkkyrkans *status quo*-bevarande civilreligion, hierarkiska klerikalism och karaktär av servicekyrka *för* folket, och i stället mot den mindre lokala församlingen som en fri och jämlik gemenskap bestående av överlåtna lärjungar som tar ansvar för sitt eget liv och sin egen mission, en sann gemenskap *av* folket som är öppen mot världen (i synnerhet mot de fattiga och förtryckta), ”the people’s own communal church among the people”¹⁸. En sådan här reformering av kyrkan innebär naturligtvis även en reformering av kyrkans praktiker. Exempelvis kritiserar Moltmann barndopet och förespråkar vad han kallar ett ”kallelседop” in i lärjungaskap och tjänst och han förordar ett radikalt öppet nattvardsbord med sina rötter i Jesu messianska fester med sina lärjungar och ”tullindrivare och syndare” och i förväntan på gudsrikets inklusiva måltid.

Moltmann talar om denna kyrka som en ”myndig, ansvarig församling”¹⁹ och som en ”församlingskyrka underifrån”²⁰. Denna vision av kyrkan har enligt honom historiskt sett sina rötter i ”reformationens vänsterflygel” på 1500-talet.²¹ Även om han inte är okritisk mot den radikala reformationen, är det här man enligt honom följer upp reformationens reformering av läran med en reformering av kyrka och liv. Det är i dess kongregationalistiska tradition och praktik, med betoning på frivilligt medlemskap, överlåtet lärjungaskap, omsorgsfull gemenskap (där man kan känna alla), jämlik karismatik (Anden ger var och en gåvor och uppgifter) och solidaritet med de svaga, som kyrkans framtid står att finna. I modern tid ser han hoppfulla tecken på detta i de ”gräsrotsförsamlingar” som inte endast växt fram i exempelvis Latinamerika på 1970-talet utan också inom de gamla territorialkyrkliga strukturerna i Europa.²² Denna optimism härrör från 1970- och 80-talen, men han tycks fortfarande hysa en liknande, och kanske till och med ännu starkare, optimism idag, bland annat med hänvisning till den ”karismatiska kyrkan” där de kristna enligt honom till sist har blivit myndiga.²³

¹⁸ Moltmann, *The Church*, xvi.

¹⁹ Jürgen Moltmann, *Ny livsstil: Med sikte på församlingen* (Stockholm: Skeab/Verbum, 1979), 110.

²⁰ Ibid, 116.

²¹ Se ibid, 111; Moltmann, *The Church*, 318–322.

²² Moltmann, *Ny livsstil*, 111.

²³ Se Moltmann, *Sun of Righteousness*, 17–27. Även om Moltmann hänvisar till den världsvida pingströrelsen i ganska positiva ordalag, ska begreppet den ”karismatiska kyrkan” inte förstås i snäv mening, utan i kontrast till vad han kallar den ”hierarkiska kyrkan” och den ”broderliga kyrkan”. Men i hans beskrivning av den ”karismatiska kyrkan”, liksom i hans tidigare lovordande av den latinamerikanska befrielsesteologins ”baskommuniteter” syns, menar jag, en mycket nyanslös och okritisk historieskrivning och idealism. Tony Jones, som i grunden är mycket positiv till Moltmanns ecklesiologi, har en liknande kritik och säger att den bitvis ”is too idealistic, rooted in an

3.2 KYRKAN SOM ÅTERSPEGLING AV TRINITETEN

Det torde redan stå klart att Moltmann inte kan förstå kyrkan skilt från Triniteten. Men det är inte endast så att kyrkan är ett skeende i Guds trinitariska historia med världen, utan han menar också att kyrkan i sitt liv kan spegla Trinitetens liv. Detta blir tydligt när han i *Treenigheten och Guds rike* (men även i *The Spirit of Life*) formulerar sin omdiskuterade sociala trinitetsteologi.²⁴

I centrum av denna står den gudomliga kärleken som *gemenskap* (*koinonia*) mellan Fadern, Sonen och Anden.²⁵ Genom sitt ömsesidiga ”inneboende i varandra” (*perichoresis*) förhållar de varandra, ger sig själva till varandra och uttrycker sig genom varandra. Gudomspersonerna förverkligar i och genom detta inneboende inte bara sin enhet, utan också sin ”personliga åtskillnad” från varandra – det är en social enhet.²⁶ I denna sociala enhet råder en fullkomlig jämlikhet och ett ömsesidigt beroende, det finns inga spår av herravälde eller underkastelse.²⁷ Det finns heller inga spår av slutenhet. Trinitetens gemenskap är en extatisk gemenskap, den är öppen för och drar hela skapelsen in i sin kärleksfyllda omfamning. Den är en gränslös generositet. Därför talar Moltmann om den gudomliga kärleken som *passion*, som Guds självmeddelelse av det goda, Guds självutgivande och längtan efter ”sitt andra” (människan) och efter skapelsens fullbordan i frihet. ”Det är det godas kraft att gå ut ur sig själv, inträda i ett annat vara, bli delaktig i ett annat vara och utgiva sig för ett annat vara. ... Kärlek vill leva och ge liv. Den vill öppna för friheten att leva.”²⁸

Det är i denna trinitariska gemenskap som kyrkan enligt Moltmann har sin grund och lever sitt liv. I ett sammanhang där han talar om kyrkans enhet utifrån Joh 17:20–21 skriver han: ”Här är församlingens enhet en trinitarisk enighet. Den *motsvarar* Faderns inneboende i Sonen och Sonens i Fadern. Den *är delaktig* i den gudomliga Treenigheten, eftersom församlingen av troende

anthropological naïveté” och att han inte tar ”human fallibility fully into account when developing his ecclesiology”, Tony Jones, *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement* (Minneapolis, MN: The JoPa Group, 2011), 149–150.

²⁴ För Moltmanns mogna sociala trinitetsteologi, se särskilt Jürgen Moltmann, *Treenigheten och Guds rike* (Stockholm: Verbum, 1991); Jürgen Moltmann, *The Spirit of Life: A Universal Affirmation* (Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1992). För en gedigen analys av hans trinitetsteologi, se McDougall, *Pilgrimage of Love*. För perspektiv på och kritik av en social trinitetsteologi, se ibid, 8–9; Thomas Ekstrand, ”Treenigheten”, i *Systematisk teologi: en introduktion*, red Mattias Martinsson, Ola Sigurdsson och Jayne Svenungsson (Stockholm: Verbum Förlag, 2007), 121–142 och här refererad litteratur.

²⁵ Moltmanns förståelse av Trinitetens *gemenskap* har sina rötter i den intima relation som han menar att Jesus delar med sin *Abba* Fader.

²⁶ Se t ex Moltmann, *Treenigheten*, 223.

²⁷ Ibid, 224.

²⁸ Ibid, 73.

inte endast har gemenskap *med* Gud utan också gemenskap *i* Gud.”²⁹ Eftersom kyrkan är delaktig i den trinitariska gemenskapen, är det också möjligt för den att i Andens kraft motsvara eller återspegla denna gemenskap i sitt liv och sina strukturer. Kyrkan som gemenskap ska vara ”the ‘lived out’ Trinity” där ”mutual love is practised which corresponds to the eternal love of the Trinity”.³⁰ Moltmann menar inte att Trinitetens gemenskap kan direktöversättas till kyrkans liv och gemenskap och göras till ett politiskt eller socialt program. Det är mer en fråga om en gemenskapens analogi, en elastisk trosregel eller en ”social vision”.³¹ Men ibland är han inte så tydlig här och bilderna han målar upp kan bli alltför idealiserade.

För att exemplifiera vad detta kan innebära för kyrkan beskriver Moltmann hur den sociala trinitetsläran ”konstituerar kyrkan som en ’gemenskap fri från herravälde’”³². Detta uttrycks enligt honom bäst genom att kyrkans auktoritet ytterst vilar i den lokala församlingen, i den samlade gemenskapen av troende (som i den presbyterianska och synodala kyrkoordningen). Men det är kanske i hans syn på kyrkan som öppen vänskap som hans sociala trinitetsteologi tydligast slår igenom, även om han inte uttryckligen motiverar den på det sättet.

3.3 KYRKAN SOM ÖPPEN VÄNSKAP

I Moltmanns ecklesiologi är begreppet ”öppen vänskap” oerhört centralt. Första gången han utvecklar det i skrift är i *The Church in the Power of the Spirit*³³, men han har återkommit till temat många gånger genom åren³⁴. Bakgrunden till uttrycket står att finna i hans framväxande sociala trinitetsteologi och sökande efter ett nytt, varmare språk som kunde kretsa kring såväl ömsesidighet och dialog som frihet och öppenhet, i motsats till det traditionella herraväldets språk med dess tal om herre och tjänare, över och under, befallning och lydnad. Detta nya språk fann han i gemenskapens och inte minst vänskapens språk.³⁵

²⁹ Ibid, 223.

³⁰ Jürgen Moltmann, *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology* (New York: Crossroad, 1992), 64.

³¹ Se McDougall, *Pilgrimage of Love*, 161.

³² Moltmann, *Treenigheten*, 224.

³³ Moltmann, *The Church*, 114–121, 314–317.

³⁴ Se t ex Moltmann, *Ny livsstil*, 41–56, 114; Moltmann, *Treenigheten*, 72, 242–244; Moltmann, *The Spirit of Life*, 255–259; Jürgen Moltmann, ”Open Friendship: Aristotelian and Christian Concepts of Friendship”, i *The Changing Face of Friendship*, red Leroy S Rouser (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994), 29–42; Moltmann, *A Broad Place*, 203, 210–211.

³⁵ Se Moltmann, *A Broad Place*, 203, 210–211.

3.3.1 Den öppna vänskapens teologi

För Moltmann är vänskap i grunden en *fri* relation, inte en nödvändig relation (såsom fallet exempelvis är i familjereationer). Vänskap, skriver han, ”uppkommer i *frihet*, består i ömsesidig frihet och bevarar denna frihet.”.³⁶ Men han kan i samma andetag säga: ”Fria är vi inte av naturen, utan blir det först där någon tycker om oss. Vänner öppnar för varandra det fria livets fria rymd.”³⁷ För Moltmann finns det alltså ett slags dialektiskt samspel mellan vänskap och frihet: frihet föder och bevarar vänskap och vänskap föder och bevarar frihet. Här skymtar en kritisk udd mot det moderna frihetsidealet och dess individualism och tal om ”rätten till självbestämmande” (denna kritik är emellertid inte alls entydig, eftersom han samtidigt kan lyfta fram autonomi, självförverkligande och spontanitet som centrala egenskaper i friheten³⁸). I ljuset av sin trinitetsteologi där Guds frihet sägs ligga i Guds vänskap³⁹, ser han den frihet som Gud erbjuder människan som ”subjektivitet” (befriande tro), att vara beroende av Guds Ande, att få ta del i Guds kreativa frihet och inte längre vara bunden av det förflutna; som ”socialitet” (befriande kärlek), att friheten fullbordas i den ömsesidiga kärleken till varandra, en frihet för och med en annan människa; och som ”framtid” (befriande hopp), att friheten i Andens kraft är ”the creative passion for the possible ... directed towards the future, the future of the coming God”⁴⁰. Denna frihet kvalificerar för Moltmann hur vi tänker om vänskap och ömsesidighet. Enligt honom sätts *lagen* om tjänster och gentjänster eller prestation och motprestation ur spel i vänskapen, men *friheten* att ge och ta emot är däremot fundamental.⁴¹ Detta gör glädjen central i vänskapen – vänner behöver varandra, men inte bara i ”olyckan” utan i ännu högre grad för att dela glädjen och lyckan i livet.

Moltmann beskriver vidare vänskapen som en personlig relation som förenar *respekt och tillgivenhet*: ”Friendship combines ... *respect* for the other person’s freedom with deep *affection* for him or her as a person.”.⁴² Denna definition hämtar han från Kant, men det är ändå tydligt att han förstår den utifrån och utvecklar den i förhållande till sin trinitariska teologi och dess tal om

³⁶ Moltmann, *Ny livsstil*, 45. Jfr Moltmann, *The Spirit of Life*, 256; Moltmann, ”Open Friendship”, 31.

³⁷ Moltmann, *Ny livsstil*, 45.

³⁸ Se vidare avsnitt 3.5.

³⁹ Se Moltmann, *Treenigheten*, 72.

⁴⁰ Moltmann, *The Spirit of Life*, 119; se vidare ibid, 99–122 och; Moltmann, *Treenigheten*, 68–72, 234–244.

⁴¹ Se Moltmann, *Ny livsstil*, 45; Moltmann, *The Spirit of Life*, 256; Moltmann, ”Open Friendship”, 31.

⁴² Moltmann, *The Spirit of Life*, 255. Även om han i detta citat inte uttryckligen nämner Kant som källan, så gör han det på flera andra ställen: Moltmann, *The Church*, 115; Moltmann, *Ny livsstil*, 44; Moltmann, ”Open Friendship”, 30.

självdifferentiering och självidentifikation å ena sidan och självutgivande å den andra i Trinitetens gudomliga kärlek.⁴³

Respekt har att göra med den andras frihet, för vänskap är motsatsen till att vilja äga honom eller henne. I vänskap ger man varandra frihet bortom misstrons protektionism. Låser man in vännen i relationen vittrar vänskapen snart sönder. I respekten finns det vidare inte plats för nyttotänkande, vare sig i form av att (ömsesidigt) utnyttja varandra eller att vara ”nyttiga” för varandra (hjälpssamhets-syndromet). Därmed förskjuts tyngdpunkten i vänskapens liv från att vara *för* andra till att vara *med* andra.⁴⁴ Men enbart respekt föder inte vänskap, möjligen uppskattning och beundran. Respekten måste gå hand i hand med tillgivenheten, säger Moltmann.

Tillgivenheten har att göra med den andra som person. I tillgivenheten finns inte över- och underordning. Där finns inte plats för påtryckt anpassning eller självfördömelse, rädsla eller vaksamhet. Tillgivenhet handlar i stället om att vilja dela sitt liv med den andra, att bjuda in den andra i sitt liv och därigenom i harmoni acceptera den andra för den han eller hon är. ”We neither look up to [a friend] nor down on him. ... People who are friends sense the concord of great harmony which makes life something living.”⁴⁵

I vänskapen förenas tillgivenheten inte endast med respekt, utan också med *trofasthet*. Vänskap är inte en (tillfällig) känsla av tillgivenhet som beror på omständigheter. Vänskap handlar om att kunna lita på varandra, om ”the promise to walk with each other and to be there for each other”.⁴⁶ Detta innebär att tid är en viktig sida i vänskapen. Den utvecklas och består över tid, vilket ger den en ömsint kraft, en fredsskapande kraft, till skillnad från fiendskapens våldsamma kraft som aldrig har tid. ”Because friendship is aligned towards permanence, it is ultimately stronger than enmity, which never has time.”⁴⁷

Den mest utmärkande sidan av den kristna vänskapen är enligt Moltmann dess *öppenhet*. Den vänskap som har sina rötter i Trinitetens gemenskap är den ”öppna vänskapen”, den vänskap som inte bedömer andra efter sin egen måttstock, inte går förbi den som är ”annorlunda” eller främlingen, inte ens fienden. Kopplingen mellan den förra och den senare är, även om Moltmann inte uttryckligen säger det, Jesus Kristus. Det är i och genom hans person och gärning som Guds öppna vänskap blir synlig och påtaglig mitt i människans tillvaro och erbjuds som en gåva till alla

⁴³ Se Moltmann, *Treenigheten*, 73–76.

⁴⁴ Se Moltmann, *The Church*, 116.

⁴⁵ Moltmann, *The Spirit of Life*, 255, 256.

⁴⁶ Leroy S. Rouner, *The Changing Face of Friendship* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994), 31.

⁴⁷ Ibid.

människor, inte minst de i samhällets utkanter, syndarna, de fattiga, de utstötta. Men hänvisning till Luk 7:34 skriver Moltmann:

[Jesus] celebrated the messianic feast with the people who had been thrust out of society. In inviting joy, he opened himself for them, and respected both them and the poor, as the first children of the divine grace that creates everything afresh. He recognized their dignity as people. He bridged the gulf of their self-isolation, and did away with the social prejudice under which they suffered. Through speech and gesture, the divine 'friend of sinners and tax collectors' spread the encouraging and supportive atmosphere of open friendship among men and women.⁴⁸

I denna öppna vänskap som präglar Jesus liv förenar han tillgivenhet och respekt, självutgivande och acceptans, närhet och fri rymd. Han blir dessa människors vän, inte utifrån en moralisk plikt eller allmän sympati, utan genom samma gränslösa generositet som utmärker Trinitetens gemenskap och i glädjen över deras gemensamma frihet, det vill säga Guds framtid.

Jesus är alltså mer än endast ett fullkomligt exempel på öppen vänskap. Han förkroppsligar Guds vänskap i sitt liv och i sin självutgivande död på korset. Med hänvisning till Joh 15:13–15 säger Moltmann, åtminstone indirekt, att den öppna vänskapen är ”den högsta formen för kärleken”.⁴⁹

I Guds öppna vänskap sker det till synes otänkbara: *människan* kallas att bli *Guds* vän. Det är inte bara vissa ”särskilt heliga” människor, asketer och mystiker, som kan kallas Guds vänner, utan alla människor som har tagit emot denna inbjudan till vänskap. Gudsvänskapen får sitt tydligaste uttryck i bönen, menar Moltmann. I bönen talar man inte till Gud som tjänare eller barn, utan som vän och därför blir bönen det högsta uttrycket för frihet.⁵⁰ I bönen lyfter människan även upp en suckande värld till Gud som vän: ”By bringing the sighs and groans of the world's misery to God, he [den bedjande] claims God's friendship for those who sigh and groan.”⁵¹ Genom att lyssna och svara på bönen visar Gud sin vänskap och ger människan en orubblig värdighet.

⁴⁸ Moltmann, *The Spirit of Life*, 258.

⁴⁹ Moltmann, *Ny livsstil*, 50. Han är överhuvudtaget mycket kritisk till de skiljelinjer som i den kristna traditionen ofta dragits upp mellan gudomlig och mänsklig kärlek, inte minst den mellan *eros* och *agape*. Se t ex Moltmann, *The Spirit of Life*, 259–261.

⁵⁰ Se Moltmann, *Ny livsstil*, 52–53.

⁵¹ Moltmann, *The Church*, 119.

Guds vänskap föregår den personliga vänskapen och inbjuder oss just till personlig vänskap. Att genom Kristus och i Anden bli välkomnad in i Guds vänskap gör det möjligt för Guds vänner att i sin tur förmedla denna öppna vänskap vidare till andra.

[T]he friendship of the 'Wholly Other' God which comes to meet us, makes open friendship with people who are 'other' not merely possible but also interesting, in a profoundly human sense. The others are not just 'put up with'. They are welcome.⁵²

Genom att säga att den öppna vänskapen har sin källa i Trinitetens öppna vänskap och inbjudan in i sin gemenskap, antyder Moltmann att frälsning och vänskap hör samman. Men han säger inget direkt om *hur* denna koppling ser ut på det mänskliga planet, hur mänskliga vänskaper skulle kunna vara en del av Guds frälsning. Skälen till denna tystnad är säkerligen många. Ett skäl är hans protestantiska arv och dess betoning på rättfärdiggörelsen som syndernas förlåtelse. Även om han delvis omformulerar denna lära,⁵³ tar han aldrig upp den klassiska frågan i den kristna vänskapstraditionen om frälsning, dygd och gemenskap. Ett annat skäl är bristen på en mer utvecklad lära om synden och om synd som primärt brustna relationer.⁵⁴ Ett tredje skäl är den spänning som jag menar finns i hans teologi mellan efterföljelse och självförverkligande, men mer om det i avsnitt 3.5.

3.3.2 Den öppna vänskapens kyrka

Moltmanns teologi om vänskap går hand i hand med hans förståelse av kyrkan som en messiansk gemenskap. Hans kongregationalistiska ecklesiologi kan rent av sägas sammanfattas i begreppet ”vänskap” eller ”öppen vänskap”. När han talar om den fria församlingen utan hierarkier och förtryck, om frivilligt medlemskap och överlåten gemenskap, om en församling underifrån med de fattiga, då är det egentligen kyrkan som en öppen vänskap han talar om. I en av sina senare texter skriver han:

⁵² Moltmann, *The Spirit of Life*, 259.

⁵³ Denna omformulering utvecklar Moltmann bl a i ljuset av frälsning som gudomliggörelse och genom att inte ställa Guds nåd mot mänskligt handlande utan i stället tydligare hålla samman rättfärdiggörelse, nyfödelse och helgelse, samt även visa hur rättfärdiggörelsen inte endast berör personlig synd, utan även de lidande offren för mänsklig synd och syndens strukturella aspekter. För en utförligare diskussion kring detta, se McDougall, *Pilgrimage of Love*, 63–64, 134–137.

⁵⁴ McDougall skriver att Moltmann ”depicts sin largely as a cosmic force against the Spirit of life rather than developing it in terms of being either personal or systemic distortions of trinitarian fellowship”, ibid, 149. Hon säger att detta är en av de största bristerna i Moltmanns trinitariska teologi och den förklarar till en del gapet hon menar sig ibland finna mellan denna och hans mer praktiska förslag rörande det kristna livet. Se vidare ibid, 148–151.

In a congregation which perceives its diverse gifts and tasks – its 'charismata' – all are accepted just as they are, and their individual talents and powers are used to build up the congregation and spread God's kingdom. No one has a higher or lower position than anyone else with what he or she can contribute to the community. ... When they take this diversity and variety seriously, people experience fellowship with God not as 'the power above them' or as 'the ground beneath them' but as the bond between them. Consequently the Holy Spirit has been described from time immemorial in terms of sociality. It binds different people together and distinguishes between people who are thus bound. When as a result privileges and disparagements disappear, a community of respect and love comes into being, respect for the liberty of other people and affection for them. For this we ought to introduce the term 'open friendship'.⁵⁵

För Moltmann räcker det inte att tala om kyrkan som ”de heligas gemenskap” eller som ”de troendes gemenskap”. Här betonas visserligen, helt korrekt enligt honom, att man inte kan tala om gemenskap i allmänhet, utan gemenskapen måste vara konkret och kroppslig. Det finns, skriver han,

ingen gemenskap utan samling på en plats, på förutbestämd tid och för bestämd aktivitet. Vad som bestämmer denna församling, är förkunnelsen av evangelium enligt skrifterna och bruket av sakramenten enligt evangelium. Detta skiljer denna församling och denna gemenskap från en förening eller en klubb, ett party eller ett parti.⁵⁶

Men det som saknas här är betoningen på ett *liv* i gemenskap. Det räcker inte att ”höra” evangeliet, det måste också erfaras. Den enskildes gudsförhållande kan inte skiljas från hans eller hennes kroppsliga förhållande till de andra i gemenskapen. ”Det som saknas är ... att den gemenskap som formas av ordet och Herrens måltid också måste vara en kärlekens gemenskap i ömsesidigt deltagande och hängivenhet.”⁵⁷

Det räcker inte heller, säger Moltmann, att tala om kyrkan som en ”brödragemenskap” (som exempelvis i Barmen-deklarationen från 1934) eller en ”gemenskap av bröder och systrar”⁵⁸. Här betonas på ett bra sätt vikten av ”hela livet” och det riktas en kritisk udd mot hierarkier, privilegier och ägandebegär. ”Kristi broderliga gemenskap demonstrerar Guds rike och Andens

⁵⁵ Moltmann, *Sun of Righteousness*, 24.

⁵⁶ Moltmann, *Ny livsstil*, 112.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ett närliggande begrepp är ”familj”, vilket Moltmann inte nämner. Skillnaden gentemot de båda andra begreppen är att det inte är lika anti-hierarkiskt.

frihet genom en i förhållande till samhället alternativ livsstil.”⁵⁹ Men även här finns klara brister, menar Moltmann. Dels finns det ibland en sexistisk tendens där det nödvändiga systemskapet faller bort. Men den kanske tydligaste bristen är avsaknaden av friheten. ”Sina bröder och systrar kan ingen välja. ... ’Bröderna och systrarna’ gör kärleken *nödvändig*. Men vänskapen låter kärleken vara *fri*.”⁶⁰

Det är mot denna bakgrund som Moltmann lyfter fram ”öppen vänskap” som ett kompletterande och i flera avseenden mer grundläggande sätt att tala om och gestalta kyrkan. Kyrkan är primärt en ”gemenskap av Jesu vänner”⁶¹, en vännernas gemenskap eller samhälle.⁶² Han frågar sig (redan på 1970-talet): ”Borde vi inte därför uppleva och gestalta den kristna församlingen som gemenskapen av vänner som lever med varandra i Jesu vänskap och gemensamt är till för ’syndare och publikaner’, de övergivna och de hjälplösa?”⁶³

Den ”accepterandets öppna församling” som han ser framför sig handlar om ett nytt sätt att leva tillsammans bland människor:

- att ingen är ensam med sina problem
- att ingen behöver dölja sina handikapp
- att det inte finns somliga som har talförmågan och andra som inte har något att säga
- att varken de gamla eller de unga blir isolerade
- att den ene står ut med den andre också när det blir otrevligt och de inte är överens
- att slutligen den ene kan lämna den andre ifred någon gång när han behöver få vara ifred⁶⁴

Hur tänker sig då Moltmann att en vänskapens reformering av kyrkan kan se ut mer konkret? Han formulerar inga utförliga praktiska reformprogram, men han ger ändå en hel del förslag och antydningar. Allt kanske inte upplevs särskilt radikalt idag. Men med tanke på hans kontext inom den tyska protestantiska kyrkan och hans bakomliggande trinitetsteologi, finns det en tyngd här som är förhållandevis ovanlig i den kyrkliga debatten – även idag. Några av de förslag han ger är följande⁶⁵:

⁵⁹ Moltmann, *Ny livsstil*, 113.

⁶⁰ Ibid, 113–114.

⁶¹ Ibid, 54.

⁶² Se Moltmann, *The Spirit of Life*, 259. Han hänvisar här till kväkarna eller Vännernas samfund som enligt honom har gestaltat en öppen vänskap genom sin kamp för slaveriets avskaffande och i sitt slum- och fredsarbete.

⁶³ Moltmann, *Ny livsstil*, 114.

⁶⁴ Ibid, 24.

⁶⁵ Ibid, 116–119.

- Kyrko- och församlingsledningar bör uppmuntra en förändringsprocess nerifrån.
- Församlingar bör undvika att delegera för många uppgifter till specialister. ”Vi börjar med att avlasta oss uppgifter och slutar med att stå utanför.”⁶⁶ Evangelisation, själavård och diakoni är inte endast för utbildade, utan något som många i församlingen på olika sätt kan uppmuntras till.
- Missionen och ekumeniken måste föras tillbaka till den lokala församlingen, vilket hör samman med att den bör bli mer organisatoriskt och finansiellt självständig.
- Gudstjänstlivet är för klerikalt och pastoralt organiserat och bör mer vara *av* församlingen än *för* församlingen. Det krävs alltså en större delaktighet så att församlingsfolket inte bara ser sig som kyrkobesökare och nattvardsgäster. För att nå dit bör den öppna nattvarden placeras i centrum, bör utrymme ges så att alla kan hälsa på varandra, bör större möjlighet ges till vittnesbörd och fri bön, bör ”kyrkkaffet” bli en del av gudstjänstlivet och bör ”fester för hela församlingen” oftare anordnas.
- Kyrkomedlemskapet ska inte längre förstås i termer av ”tillhörighet”, utan ”mer uppmärksamma friheten till beslut och trons frivillighet”.⁶⁷ Detta bör innebära en förskjutning från folkkyrkans barndop till församlingskyrkans kallelседop.
- Utan att ge upp de större organisationerna, bör småskaligheten och ”smågrupper” eller ”basgemenskaper” lyftas fram. Allt är ”beroende av att det uppstår små, frivilliga överskådliga gemenskaper i de stora, överskådliga kyrkodistrikten. Gemenskap finns bara när man känner varandra.” Kyrkan ska alltså inte vara ett ”massamhälle” och kyrkoledningarna måste våga släppa taget om sitt ansvar för allt och alla och i stället släppa fram ”de frivilliga sammanslutningarna i kyrkornas bas för att de ska kunna bli levande celler i morgondagens församling.”⁶⁸

Moltmann är medveten om att det finns faror med att tala om kyrkan som en vänskap. Vänskap kan lätt bli något annat än Jesu öppna vänskap. Den stora faran enligt honom är att vänskapen blir en form av sluten vänskap. Den reproducerar slutenheten i stället för att utmana den. Denna slutenhet kan te sig på flera sätt. En form av slutenhet som Moltmann nämner är den *exklusiva vänskapen* som säger att vänskap bara kan finnas mellan (jäm)likar. Människan verkar ha en benägenhet för ”slutna sällskap”. Detta syns inte bara i samhället i stort (t ex i segregation, rasism, sexism), utan även i kyrkans liv. Risker i exempelvis de pietistiska väckelserörelserna är enligt

⁶⁶ Ibid, 117.

⁶⁷ Ibid, 118.

⁶⁸ Ibid, 118–119.

Moltmann att man genom sin betoning på att inte vara ”av världen” formar ett slutet församlingsliv, att man ”cut the gospel off from the very world to which it seeks to proclaim liberation”.⁶⁹ Men Jesu öppna vänskap kan aldrig förenas med exklusivitet. ”[K]risten vänskap [kan inte] levas i den inre cirkeln av troende och fromma, alltså de lika, utan kan bara levas i öppen tillgivenhet och aktning för andra. Genom Jesus har vänskap kommit att innebära erbjudande. Den är förekommande solidaritet.”⁷⁰

En annan form av slutenhet (och som inte sällan går hand i hand med den förra) är enligt Moltmann den *romantiska vänskapen*, där vänskap skiljs från det offentliga, från samhälle och politik och i stället endast blir en del av det privata och innerliga, en känslsak. Här tenderar vännen att främst bli en ”hjärtevän” eller ”själsfrände” och vänskap får mer karaktären av en tvåsamhet som i det långa loppet inte förmår att bryta igenom vare sig ensamheten eller slutenheten. Återigen lyfter Moltmann fram Jesu öppna vänskap som inte ryms inom tudelningen offentligt och privat och som han menar kan ge vänskapen ”karaktären av offentligt skydd och offentlig aktning för andra”.⁷¹

Moltmann utvecklar begreppet ”öppen vänskap” som kyrkans svar på olika former av slutenhet som han menar ofta präglar både kyrka och samhälle. Slutenheten kan ha många olika ansikten. I Moltmanns resonemang är det främst dominans, exklusivitet och privatisering som skymtar fram, även om han aldrig tar ett samlat grepp omkring vad slutenhet egentligen är i förhållande till vänskapens öppenhet. Men drar man samman de olika trådarna så verkar – för att använda egna uttryck – dominans handla om maktens slutenhet, där talet om över och under ofta leder till ett förtryckande ”vi-och-de”-perspektiv som föder distans och gärna skapar hotbilder. Exklusivitet handlar om ”sektersistens” slutenhet där man som en grupp har ”hela sanningen” eller vill bevara sin ”renhet” och därigenom stänger ”de andra” ute. Privatisering handlar om romantikens slutenhet, där man kanske inte medvetet eller aktivt stänger andra ute, men där man har så nog med sig själva och sin egen lycka att man inte tycker sig behöva ”de andra”, åtminstone inte i det så kallat ”privata” livet. De båda senare kan, som vi sett, ha formen av vänskaper.

⁶⁹ Moltmann, *The Church*, 225. Liknande kritik riktar han även mot olika former av radikalreformatorisk och postliberal teologi och mot vad han menar är deras starka åtskillnad mellan kyrkan och världen, se Jürgen Moltmann, *Ethics of Hope* (London: SCM Press, 2012), 25–34.

⁷⁰ Moltmann, *Ny livsstil*, 55.

⁷¹ Ibid.

3.4 DEN ÖPPNA VÄNSKAPEN SOM EN GÄSTFRIHET BORTOM TOLERANSEN

Den öppna vänskapen är enligt Moltmann kyrkans svar på både sin egen och samhällets tendens till dominans, exklusivitet och privatisering, det vill säga till en slutenhet som på ett eller annat sätt stänger ”den andra” ute. Men hur öppen är då den öppna vänskapen? Är det en helt okvalificerad öppenhet? Om man formulerar slutenhet som en eller annan form av gränsdragning, kan den då inte vara nödvändig och till och med outhärlig ibland? Moltmann verkar aldrig riktigt problematisera slutenheten på detta sätt, utom i ett fall när han kritiserar folkkyrkan. Folkkyrkan kan ju vid första anblicken synas vara ett exempel på öppen vänskap. Men det är den inte enligt Moltmann. Problemet är att folkkyrkan står för en okvalificerad öppenhet som inte leder till gemenskap och delaktighet och därmed blir den ingen vänskap.⁷² Här kan man ställa sig frågan om inte en ”kvalificerad öppenhet” är en form av ”slutenhet” eller gränsdragning? Är inte hans tal om en överlåten gemenskap en slags god och nödvändig gränsdragning? Kan man vara öppen utan att ha en avgränsad ”plats” eller ett tydligt ”rum” att välkomna till?

Detta leder oss till en annan fråga: kan begreppet ”öppen vänskap” kanske jämföras med det liberala samhällets toleransbegrepp? Eller är det kanske så att tolerans i ljuset av den öppna vänskapen snarare är att betrakta som en modern form av slutenhet? Moltmann verkar mena att öppen vänskap inte ska ses i ljuset av det moderna toleransbegreppet, även om han inte för någon längre diskussion kring detta och ibland även kan använda begreppet. När han säger att ”Jesus does not bring a dry sympathy, but an inviting joy in God’s kingdom to those who are ‘reprobates’ according to the law”⁷³ eller ”[t]he others are not just ‘put up with’. They are welcome”⁷⁴ eller ”befriande gemenskap [betyder] inte längre att bara sitta bredvid dem jag delar åsikt med, utan att sätta mig bredvid dem som jag inte delar åsikter med och bli sittande där. ... då skapar man en öppen gemenskap, en gästfri gemenskap, och för in vänlighet i vårt samhälles ovänliga hörn”⁷⁵, då är detta underförstått en kritik av det som brukar kallas tolerans. Samma sak skyms vi i hans kritik av det han menar är folkkyrkans okvalificerade öppenhet. Den är tolerant, alla får vara med, men i slutändan är ingen med, för den förmår inte skapa gemenskap, endast ensamhet.⁷⁶

⁷² En sådan okvalificerad öppenhet kan även ha en frikyrklig form, se Jürgen Moltmann, *The Power of the Powerless* (London: SCM Press, 1983), 160f.

⁷³ Moltmann, ”Open Friendship”, 34.

⁷⁴ Moltmann, *The Spirit of Life*, 259.

⁷⁵ Moltmann, *Ny livsstil*, 23–24.

⁷⁶ Se *ibid.*, 107–108.

Det är ganska uppenbart att den öppna vänskapen i grunden är Moltmanns modell för kristen gästfrihet. Även om Moltmann inte använder ordet ”gästfrihet” särskilt ofta, bär hans sätt att tala om den öppna vänskapen tydliga spår av det som i den kristna kyrkan brukar kallas för gästfrihet. Men varför är Moltmann då inte tydligare i sin kritik av toleransen och varför lyfter han inte fram kopplingen till gästfrihetspraktiken? Kanske det kan ha att göra med den spänning som finns i hans teologi mellan hans gudsrikesteologi och hans strävan att möta upplysningsprojektets frihetsträvan. Men mer om det i nästa avsnitt. Låt oss här i stället kort reflektera kring hur förståelsen av kyrkan som en öppen vänskap skulle kunna fördjupas i ljuset av den kristna praktiken gästfrihet och därmed bli ett ännu tydligare alternativ till toleransen som modern praktik.

Gästfrihet som en kristen praktik är djupt förankrad i den kristna traditionen.⁷⁷ I grunden handlar den om att välkomna och skapa rum för en annan människa – för ”den andra”, för främlingen – in i sitt liv och sin gemenskap. Som sådan har den sina rötter i en Gud som i kärlek bjuder in varje människa i Trinitetens gemenskap, en gästfri gemenskap som får sitt tydligaste uttryck i Jesu liv, i hans bordsgemenskap med såväl sina lärjungar som med ”tullindrivare och syndare”, i hans möten med människor bortom sådana gränser som etnicitet, religion, kön, ekonomi och politik ofta skapar mellan människor. Tre dimensioner hos denna gästfrihet är särskilt intressanta att lyfta fram i detta sammanhang och ställa i kontrast till toleransen: beroende, decentrering och överflöd.

Gästfrihet bygger på att beroende är grundläggande i det kristna livet (liksom i allt mänskligt liv över huvud taget). Ingen klarar sig själv, vilket inte är en brist utan en begåvning. Beroendet tar sin början i beroendet av Gud. Men i detta beroende av Gud ryms även beroendet av varandra (inom den kristna församlingen) och av främlingen. Det är i och genom ”den andra” som Guds nåd förmedlas. Det är i främlingen som man möter Kristus, det är hos honom eller henne som befrielsen räcks som en gåva. Detta innebär att i kristen gästfrihet är det aldrig entydigt vem som är värd och vem som är gäst. Gästfrihet som beroende står i skarp kontrast till toleransen som ofta hyllar människans autonomi eller oberoende som det högsta goda.⁷⁸ Men att

⁷⁷ Bland den otaliga mängd litteratur på området, se exempelvis Luke Bretherton, *Hospitality as Holiness: Christian Witness Amid Moral Diversity* (Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2006); Elizabeth Newman, *Untamed Hospitality: Welcoming God and Other Strangers* (Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007); Thomas W Ogletree, *Hospitality to the Stranger: Dimensions of Moral Understanding* (Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003); Christine D Pohl, *Making Room: Recovering Hospitality As a Christian Tradition* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1999); Amos Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008).

⁷⁸ Se Bretherton, *Hospitality as Holiness*, 125.

lyfta fram mänsklig autonomi garanterar på intet sätt att främlingen respekteras, än mindre att han eller hon ses som en gåva. Tvärtom kan den, som Luke Bretherton har visat, i många fall "lead to the neglect and oppression of those who are not autonomous, for example, the unborn and the terminally ill. Tolerance can, by its very commitments, be oppressive."⁷⁹

En annan sida av den kristna gästfriheten är vad Thomas Ogletree kallar "decentreringen av perspektiv" i mötet med "den andra".⁸⁰ Att välkomna främlingen innebär att lämna det hemtama och säkra. Det innebär att utsätta sig för överraskningar och vara beredd på förändringar. Gästfriheten gör ens "värld" större och annorlunda. Den ifrågasätter alla försök att själv behålla kontrollen och förbli "sanningens" odiskutabla referenspunkt. En sådan gästfrihet är många gånger en källa till glädje och nya vänskaper. Men den vilshenhet och den sorgprocess det ibland kan innebära för både värd och gäst att lämna det familjära ska inte underskattas om gästfrihetens gåva ska kunna tas emot. Ogletree skriver:

To offer hospitality to a stranger is to welcome something new, unfamiliar, and unknown into our life-world. On the one hand, hospitality requires a recognition of the stranger's vulnerability in an alien social world. Strangers need shelter and sustenance in their travels, especially when they are moving through a hostile environment. On the other hand, hospitality designates occasions of potential discovery which can open up our narrow, provincial worlds. Strangers have stories to tell which we have never heard before, stories which can redirect our seeing and stimulate our imaginations. The stories invite us to view the world from a novel perspective. They display the finitude and relativity of our own orientation to meaning. The sharing of stories may prove threatening, but not necessarily so. It may generate a festive mood, a joy in celebrating the meeting of minds across social and cultural differences. The stranger does not simply challenge or subvert our assumed world of meaning; she may enrich, even transform, that world.⁸¹

Ibland kritiseras gästfriheten för att ha en inneboende nedlåtande attityd. Men så behöver inte alls vara fallet. Tvärtom är gästfriheten ett sätt att motsätta sig nedlåtande relationer mellan främlingar, eftersom den kräver att, som Bretherton skriver, "the host become de-centred and transform their understanding of themselves in order both to make room for and to encounter the other".⁸² Det är intressant att notera, som Bretherton mycket riktigt påpekar, att toleransen

⁷⁹ Ibid, 149.

⁸⁰ Se Ogletree, *Hospitality to the Stranger*, 42, 45, 48, 55, 58. Han är här påverkad av Emmanuel Levinas tänkande.

⁸¹ Ibid, 2–3.

⁸² Luke Bretherton, "Hospitality, Not Tolerance: Civil Society and Inter-faith Relations", *Religion & Ethics: Content from Across the ABC*, 24 november 2011, <http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/11/24/3087748.htm> (hämtad 3 april 2013).

inte kräver någon sådan process. Dessutom härbärgerar inte gästfriheten, likt toleransen, någon idé om att det finns någon neutral grund där alla kan mötas som jämlikar, vilket i praktiken ofta bara blir maktens förtryck av den svagare. Kyrkan kan i gästfriheten våga möta den andra som en annan i tillförsikten att det annorlunda inte behöver vara ett hot utan är en möjlighet. Den har lärt sig det i mötet med den Gud som är ”den Annorlunda” och i mötet med den Kristus som kommer till henne i främlingens gestalt. Det är i denna decentrering som det blir möjligt att konstruktivt utmana ”den andra” och själv bli utmanad utan att kontroll och gränsdragning eller kompromiss och anpassning blir resultatet. Det skapar möjligheter för konstruktivt handlande på ett sätt som toleransen sällan förmår. Eftersom ett ifrågasättande av andras uppfattningar per definition är intolerant, blir tystnad och inaktivitet lätt följden.

För det tredje förutsätter den kristna gästfriheten överflödet. Den bygger på att man ger generöst av sig själv därför att man först har fått ta emot gästfrihetens generösa gåva från Gud och andra. Till skillnad från toleransen som utgår från konflikten och knappheten som det grundläggande i tillvaron, utgår gästfriheten från freden och överflödet som det grundläggande. Främlingen – även om främlingen är fienden – är en gåva, inte en börda. Samuel Wells skriver: ”The stranger is not the harbinger of scarcity but the sacrament of abundance – not the drainer of resources but the bringer of gifts.”⁸³ Och han fortsätter lite senare:

Tolerance assumes there are realistic limits to acceptance and that each difference needs to be kept in check lest it overwhelm the other. Hospitality assumes that generosity leads to replenishment from unexpected sources: there is no anxiety over diminution of resources or pollution of pure doctrine.⁸⁴

Som gästfrihet, med beroende, decentrering och överflöd i centrum, kan den öppna vänskapen vara kyrkans utmanande *alternativ* till toleransen som en modern praktik. Detta gäller såväl inom kyrkan som i samhället i stort. Men om det är åt detta håll som Moltmann i slutändan går kan diskuteras. Det finns, menar jag, en ohållbar spänning i hans teologi mellan hans gudsrikesteologi och hans strävan att möta upplysningsprojektets frihetsträvan. Låt oss se närmare på detta.

3.5 DEN ÖPPNA VÄNSKAPEN OCH PROBLEMET MED ”SJÄLVFÖRKLIGANDETS ETOS”

I analysen ovan av Moltmanns vänskapsteologi nämndes att det finns en spänning i hans syn på frihet. Å ena sidan riktas en kritik mot det moderna frihetsidealet och dess individualism och tal om ”rätten till självbestämmande”. Å andra sidan anammas sådana aspekter som autonomi, självförverkligande och individuell spontanitet. Men detta är knappast en spänning som bara rör

⁸³ Wells, *God's Companions*, 107.

⁸⁴ Ibid, 108.

en enskild punkt i hans teologi. Enligt Arne Rasmusson genomsyras hela hans teologi av en grundläggande spänning mellan vad man skulle kunna kalla "efterföljelsens etik" och "självförverkligandets etos".⁸⁵

Moltmann kan tala om kyrkan som en messiansk "kontrastkultur", en gemenskap som erbjuder ett konkret alternativ till det omgivande samhället. Han kan om framtidens kyrka säga att "[o]nly voluntary and determined groups, made up of people who are prepared to become 'strangers in their own country,' can operate against the prevailing interests and the pressure of self-interested parties".⁸⁶ Han kan säga att "[t]o follow Jesus always means to deny oneself and to take 'his cross' on oneself" och att Jesu kallelse till efterföljelse "was an unparalleled claim to authority on his part".⁸⁷

Men Moltmann kan samtidigt tala om det individuella kristna livet som ett liv präglad av spontanitet och lekfullhet. Han kan till synes utan problem förena ett klassiskt lärjungaskapsspråk ("ge upp sig själv") med det moderna självförverkligandets språk ("vara sig själv"). I sin bok *Ny livstil*, där han försöker formulera en ny messiansk livsstil och lyfter fram kyrkan som den öppna vänskapen, skriver han: "[E]tt liv i enlighet med evangelium befriar människan till att vara sig själv och fyller henne med Andens kraft. Hon ger upp sig själv och litar på Andens ledning. Hon accepterar sig själv som hon är, med sina möjligheter men också med sina begränsningar, och vinner en ny hjärtats spontanitet." Moltmann är starkt kritisk mot att över huvud taget tala om fostran och självkontroll i det kristna livet. Han kan ibland tala om "socialisation" men då verkar det vara något som kan ske utan yttre tryck. Det är något som bara "händer".⁸⁸

Det här blir också märkbart när han talar om vänskap. I sin kritik mot allt vad dominans och herravälde heter, tenderar han att ställa Gud som Herren *mot* Gud som vän. "[Lärjungarna] upplever i Jesu gemenskap inte längre Gud som Herren, inte heller enbart som Fadern, utan i hans innersta väsen som vän." Han ger också intrycket av att vänskap är något som inte får kopplas samman med ett moraliskt liv, något som kräver träning och fostran. Vänskap är, säger han med anledning av en dikt av Joan Walsh Anglund, "something that is there, surrounding everyone on all sides. It does not have to be produced; it can not be possessed; rather it waits to

⁸⁵ Se Rasmusson, *The Church as Polis*, 89–108.

⁸⁶ Jürgen Moltmann, "The Challenge of Religion in the '80s", i *Theologians in Transitions: The Christian Century "How My Mind Has Changed" Series*, red James M Wall (New York: Crossroad, 1981), 111; citerat i Rasmusson, *The Church as Polis*, 99.

⁸⁷ Jürgen Moltmann, *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology* (London: SCM Press, 1976), 54.

⁸⁸ Se Rasmusson, *The Church as Polis*, 105.

be discovered. ... It demands nothing from you.”⁸⁹ Moltmann ger här och på andra ställen intrycket att vänskap går hand i hand med någon form av spontanitet och det intrycket förstärks av att han aldrig tar upp det klassiska temat kring vänskap och dygd (och sällan talar om dygd över huvud taget).

Moltmann tycks inte vilja se att det finns en spänning mellan ”efterföljelsens etik” och ”självförverkligandets etos” utan förvarar båda.⁹⁰ Men hur är det egentligen möjligt att kunna förstå lärjungaskap och efterföljelse i termer av autonomi och självförverkligande? Rasmusson menar att det är Moltmanns terapeutiska språkbruk och hans betoning på ”förtryck/befrielse” som teologiskt grundperspektiv som hindrar honom att se eller ta på allvar att det inte är det sociala formandet i sig som är ett problem utan *vilket* socialt formande som människan utsätts för.⁹¹ Rasmusson skriver:

[T]here exists no potential self that can be abstracted from this identity-forming process which includes genetic structures and the historical, social, cultural and moral environment. The contexts we live in and the moral languages we use for construing reality form our experience. If our subjectivity is shaped by the cultural language we live in, liberation is not a question of being emancipated from internal and external repression, but of learning and living with a true language. Developing individuality is not a question of just ”letting be”, of realizing some given potential, but of being so formed through learning a language and a set of practices that the life one considers good becomes a possibility.⁹²

Det är svårt att se hur denna spänning inte leder till en inkoherens i hans teologi, en inkoherens som gör att bilden av kyrkan som ett kontrastsamhälle och som en öppen vänskap riskerar att förlora sin bärighet. Kräver inte en sådan kyrka och en sådan vänskap någon form av personlig och kyrklig överlåtelse, träning och disciplin? Kan en öppen vänskap upprätthållas över tid utan ett aktivt motstånd? Och kan ett aktivt motstånd – ett annorlunda liv – uppstå spontant genom

⁸⁹ Rouner, *Changing Face of Friendship*, 29, jfr 41; se även Moltmann, *Ny livsstil*, 41–43.

⁹⁰ Rasmusson menar att Moltmann inte ser denna problematik eftersom han för sina resonemang på ett förhållandevis abstrakt plan och ”paints a very harmonious picture of the ideal formation of both individual life and community” (105). Men det beror sannolikt också på att båda språken kan ”be so construed that they seem to fit his basic language of freedom understood in terms oppression/liberation” (106) genom att de förläggs på olika plan. ”Efterföljelsens etik” får fokus när han diskuterar fred, rättvisa och miljö, men ”självförverkligandets etos” får fokus när han talar om det personliga livet i allmänhet. Se Rasmusson, *The Church as Polis*, 105–107.

⁹¹ Moltmann håller säkerligen med om detta, men det verkar inte få konsekvenser för hur han formulerar sig kring ”lärjungaskap” och ”självförverkligande”, se Jürgen Moltmann, *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation* (London: SCM Press, 1985), 258–262, särskilt 261.

⁹² Rasmusson, *The Church as Polis*, 104.

att så att säga bara ”vara sig själv” och se alla former av socialt formande som förtryckande? Jag menar att spänningen mellan ”efterföljelsens etik” och ”självförverkligandets etos” undergräver hans bild av kyrkan som en messiansk gemenskap och en återspeglings av Triniteten och därmed också som en öppen vänskap. Skulle den öppna vänskapen kunna bäras upp av en betoning på den ”goda vänskapen”? Det hävdar Paul Wadell.

4 PAUL WADELL OM KYRKAN OCH DEN GODA VÄNSKAPEN

Den romerskt-katolske teologen Paul Wadell närmar sig frågorna kring vänskap och kyrkan som en vänskapens miljö på ett annat sätt än Moltmann. I stället för att ta sitt avstamp i ett modernt perspektiv, tar Wadell avstamp i ett klassiskt och medeltida perspektiv. För honom börjar reflektionen med Augustinus och i synnerhet Thomas av Aquino, och därmed blir också Aristoteles viktig. I stället för ett systematiskt-teologiskt perspektiv med en trinitarisk ecklesiologi i centrum har Wadell snarare ett moralteologiskt perspektiv med det kristna livet i centrum. Framförallt påverkad av Stanley Hauerwas och Alasdair MacIntyre och deras dygdorienterade perspektiv på etik menar han att "the central concern of the moral life is the formation of a good and worthy character, the development of virtues that will help guide us to authentic human flourishing."¹ Dessa skillnader gör det lämpligt att i detta kapitel börja med Wadells syn på vänskap och det moraliska livet, för att sedan gå över till hans förståelse av kyrka och vänskap.

4.1 VÄNSKAP OCH DET MORALISKA LIVET

För Wadell är vänskap inte en bland många saker en människa kan ägna sig åt. Egentligen är vänskap det som livet ytterst sett handlar om. Livets mening står att finna i lyckan att bli och vara det som Gud alltid har varit för oss människor, nämligen en vän – Guds vän och vän med Guds vänner.

4.1.1 Lycka snarare än principer

Människan är, enligt Wadell, "made for happiness, fashioned for bliss".² Alla vill vara lyckliga. Det faller människan naturligt att söka lycka. Med vad lycka är och var vi kan finna den är inte lika självklart. För många handlar det om en kombination av rikedom, makt och njutning. Kristendomen, som inte förnekar att det kan finnas lycka i sådana saker, erbjuder en annan förståelse av lycka.

Christianity is an argument about how best to live in order to know a good and happy life. If we follow the path of Christianity, we discover that the most satisfying life is a morally good life, a life characterized by justice, generosity, faithfulness, truthfulness, courage, and compassion.³

¹ Paul J Wadell, *Friendship and the Moral Life* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990), xii–xiv.

² Paul J Wadell, *Happiness and the Christian Moral Life: An Introduction to Christian Ethics*, 2:a upplagan (Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), 1.

³ Ibid, 2.

Gud vill varje människa hennes bästa, hennes lycka, och det är att bli den som Gud vill att hon ska vara: en människa präglad av Guds godhet. Lyckan går alltså hand i hand med Guds godhet. För att människan ska bli sant lycklig, måste hon bli god eller lik Gud. Lycka handlar inte om upprymda känslor, utan ett särskilt sätt att leva som fyller henne med glädje eftersom det gör henne god. Det är helighet som ger lycka. Det är helighet som tillfredsställer – inte kväver – människans begär. Därför är lycka inte bara något vi kan ha, utan något som förvandlar oss. I det här livet kan aldrig vår lycka bli fullkomlig, men den är inte mindre verklig för det. Även om lyckan här i livet hela tiden har karaktären av ”ännu inte”, rymmer den samtidigt ett ”redan”.

Utifrån detta perspektiv ser Wadell inte kristen moral som en uppsättning principer, en samling teorier eller idéer. Den handlar snarare om en inbjudan till ett sätt att leva som i sig själv är denna lycka eftersom den alltmer förenar oss med det sant goda, ja, med godheten själv, med Gud. Det kristna moraliska livet kan därför även beskrivas som en ”training in happiness, as an ongoing initiation into the desires, attitudes, habits, and practices that make for a happy and good life”.⁴

Att uttrycka det på det här viset kan låta som om lycka hänger på människans egen förmåga. Men det menar Wadell är att missförstå honom. Enligt honom är den lycka människan söker mer en gåva än en ansträngning, mer resultatet av nåd än hennes egen förmåga. Det kristna moraliska livet har sin början i Guds initiativ och uppehålls av Guds vänskapande handlande. Det är därför lyckan inte är en omöjlig dröm. Och det är därför som det moraliska livet också kan uttrycka människans av tacksamhet fyllda gensvar på Guds nåd.

We misconstrue the Christian moral life if we picture ourselves as autonomous, independent agents on whom everything depends. Such a life would be dreary, burdensome, and ultimately defeating. On the contrary, the language that best befits the Christian moral life is not the language of autonomy and independence, but of *receptivity* and *cooperation*.⁵

4.1.2 Berättelse snarare än system

Som ett särskilt sätt att leva och en ”träning i lycka” är det kristna moraliska livet inbäddat i en särskild berättelse. Det är enligt Wadell omöjligt att skapa en universell moral bortom historia och gemenskaper, traditioner och praktiker, övertygelser och tro. All moral är med nödvändighet rotad i och formad av berättelser som anger vad livet handlar om, vad som är värt att sträva efter och vad som kan räknas som det goda livet. Berättelser och i synnerhet den som en människa anammar som sitt livs ”stora berättelse” skapar den värld hon lever i. De formar hennes identitet. De ger henne hennes jag. En människas jag är med andra ord ”berättelseformat”. ”We do not

⁴ Ibid, 4.

⁵ Ibid, 14.

first have a 'self' and then take on a story; rather, whatever self we have is a reflection of the stories we have lived – and of the stories we have rejected.”⁶

Sökandet efter den sanna lyckan kräver att man blir en del av en berättelse som visar hur det goda livet ser ut och hur man kan leva sant och hoppfullt. Alla berättelser är inte värda att leva. För att en berättelse ska vara värd att levast, måste den ha vissa kännetecken enligt Wadell. Den måste ge och uppmuntra till sådant som respekt för alla människors fulla mänsklighet och till en sann självkännedom. Den måste göra äkta gemenskap möjlig, motarbeta rationaliseringar och självbedrägeri, uppmuntra gästfrihet och öppenhet, bygga rättvisa, möta lidande och olycka samt välja frihet och liv framför död. Kristen tro hävdar att en sådan god berättelse finns i Jesus, i hans liv, död och uppståndelse. Wadell skriver:

[I]n raising Jesus from the dead, and vindicating everything Jesus' life was about, God declared that the powers that move the world are not wealth, violence, animosity, and death, but generosity, justice, love, forgiveness, and peace. With Jesus' resurrection 'the great reversal' took place because the dominion of death was broken, and with its defeat an old and unpromising story was brought to an end, and a new story begun. Jesus' whole life showed that people do not have to be governed by fear and mistrust, by calculated self-interest, by defensiveness or insecurity. Rather, they can afford to be generous, to risk the vulnerability of love, and to not feel foolish when forgiving because the resurrection of Jesus testifies that God's love rules the world and will triumph over all attempts to defeat it. What God has done in Christ invites radical reconsideration of what it means to be human, radical reevaluation of our life together in the world, and radical rethinking of the attitudes and practices that lead to life. Jesus' life, death, and resurrection brought something absolutely new into being....⁷

Att träda in i denna berättelse är att träda in i ett nytt liv som kallas Guds rike. Det är detta som tar sin början i det kristna dopet och som fortsätter i efterföljelsen av Kristus.

4.1.3 Dygd snarare än problem

Om det moraliska livet handlar om ett sökande efter lycka, om en resa mot godhet, behöver vi, menar Wadell, utrustas med färdigheter och karaktärsegenskaper som hjälper oss att hålla fokus på det som är bäst för oss, bemöta nya situationer kreativt och att inte ge upp inför de utmaningar, hinder och besvikelser vi möter längs vägen. Det är detta som dygderna ger oss. ”In the Christian life”, skriver han, ”training in happiness is training in the virtues.”⁸ Och han

⁶ Ibid, 81.

⁷ Ibid, 86–87.

⁸ Ibid, 49.

fortsätter lite senare: ”The virtues are the qualities, attitudes, intentions, feelings, and habits we need to develop in order to have a rich and authentically good human life.”⁹ Dygderna är vanor som formar oss, förvandlar oss, i enlighet med det som utmärker godheten, som exempelvis storsinhet, mod, medlidande, generositet, rättvisa, tålmod, uthållighet, trofasthet och hopp. De ska därför inte förstås som medel för att nå lyckans mål, utan lyckan står att finna i dem. Det dygdiga livet har därmed inget att göra med ett hämmat och inskränkt liv. Tvärtom handlar det om att kunna blomstra som människa, att kunna förkroppsliga det goda livet. Det är i stället lasterna som gör att människan missar målet. Det är sådana dåliga vanor som småsinhet, lathet, girighet, oärlighet och trolöshet som förtrycker henne och gör henne till en främling inför lyckan.

Att tillägna sig dygderna är inget som ger sig av sig självt, utan det kräver övning och tid, att man upprepat handlar på ett visst sätt över en längre tid. På så sätt blir de och den godhet de är ett uttryck för gradvis en del av den man är. De genomsyrar inte bara en människas handlingar, utan även hennes karaktär. De gör henne så att säga hemmastadd i det goda livet.

Det är mot denna bakgrund som Wadell kritiserar problemorienterad etik vars första fråga är: ”Vad ska jag göra nu?”. Den första och primära frågan bör i stället vara: ”Vem vill jag bli?”. Det är inte problemen som har moralisk bäring, utan det är en människas liv. Problemorienterad etik glömmar att de problem en människa menar sig stå inför och hur hon möter dem beror på den slags person hon har blivit. Den missar det oundvikliga samband som finns mellan vem en människa är och vad hon gör.¹⁰

4.1.4 Relationer snarare än individ

För Wadell är lycka inte ett individuellt projekt. Lycka är oundvikligen social, något man söker tillsammans med andra, något som man inte kan finna utan ”de andra”. Lycka lär vi oss inte som isolerade individer utan i gemenskap. Med hänvisning till Augustinus skriver han: ”Human beings are social creatures and that means a life of happiness – a truly good human life – requires the company of others. Likewise, if happiness is an unfolding journey to God, it is a journey we take with others.”¹¹ Det moraliska livet handlar att bli hel som människa, att excellera som människa. Men eftersom jaget är socialt och relationellt kan denna förvandling inte ske genom att man tar ett steg tillbaka från relationer och gemenskaper. Individualitet och att ”bli sig själv” är inte något som grundläggs och säkras genom att ”stå på egna ben” eller genom att övervinna ”de andra”, utan genom att stå i relation till dem. ”De andra” utgör inte ett hinder på vägen att bli ett jag. De

⁹ Ibid, 52.

¹⁰ Se Wadell, *Friendship*, 18–23.

¹¹ Wadell, *Happiness*, 13.

är gåvor som inte bara berikar vandringen utan gör den överhuvudtaget möjlig. Den mest grundläggande moraliska erfarenheten för människan som ett jag är att kallas ut ur sig själv och in i gemenskap. ”The moral life involves the transformation of the self according to a good which represents human fullness, but that transformation occurs in the embrace of relationships with others who share our love.”¹²

4.1.5 Vänskap och vägen till helhet

Att tala om det kristna moraliska livet i termer av lycka och godhet, att bli en del av Guds berättelse i Jesus Kristus, dygder, relationer och gemenskaper, är för Wadell bara ett annat sätt att säga det handlar om vänskap.

4.1.5.1 Vänskapens källa

För Wadell är Triniteten all sann vänskaps källa. Gud som Fadern, Sonen och Anden är inte endast kärlek, utan som Trinitetens gemenskap är Gud vänskapens kärlek.

The Trinity tells us that God is not just love but, more precisely, that the very life of God is friendship love. The Trinity reveals God as a community of friendship, a *communion of intimacy* in which love is perfectly given and perfectly received. God is not three disjointed persons, but a communion of persons in which each one bestows life and identity on the others, and each flourishes through the love of the others.¹³

Wadell håller med Aelred av Rievaulx som säger att Gud är vänskap. I själva Guds väsen finns varken ensamhet eller rivalitet. I stället finns en vänskapens gemenskap där var och en finner sin identitet och glädje i kärleken från de båda andra. Det är ett delat liv vars kärlek aldrig bryter samman, aldrig misslyckas. Det är en vänskap där olikhet inte utgör ett hot, utan en gåva som respekteras och hyllas. Det är en vänskap som alltid ger plats för omfamning, men aldrig för uteslutning. Det är detta fullkomliga vänskapens liv som är Guds väsen, Guds salighet och lycka. ”God’s beatitude is the friendship love that is God, the perfect love relationship that is Trinity.”¹⁴

Det är här som människan, enligt Wadell, finner sin djupaste lycka. ”Nothing less than being drawn together into the triune life of God will make us happy.”¹⁵ Hennes största lycka är med andra ord att bli indragen i Guds vänskap, att bli Guds vän. Det är detta hon är skapad för, det är detta som är hennes djupaste längtan och begär. Men att älska Gud som vän – det som Thomas kallar *caritas* – det är att älska en Gud vars vänskapande kärlek alltid tar första steget. Vänskapen

¹² Wadell, *Friendship*, 8.

¹³ Wadell, *Becoming Friends*, 80–81.

¹⁴ Wadell, *Friendship*, 122–123.

¹⁵ Wadell, *Happiness*, 38.

med Gud är inget som människan själv kan ta sig, den är ett erbjudande, en gåva. Det är en vänskap som är möjlig därför att Gud som Trinitetens vänskap ger sig själv till människan som vän. Hennes vänskap med Gud är en vänskap som tar sin början i Guds nåd, som växer i Guds nåd och som fullkomnas i Guds nåd. Därför kan denna gudsvänskap alltid sägas ha karaktären av tacksamhet.

Att vänskapen med Gud är en gåva, utesluter dock inte att den samtidigt är en vänskap som människan genom livslång träning växer in i. Nåd och arbete är inte varandras motsatser. Nåden måste tas emot, levas i och vårdas om.¹⁶ Det kristna moraliska livet är att med Guds nåd i ryggen ge sig ut på en livslång träning i och resa mot den sanna lyckan som är ingenting mindre än att bli för Gud det som Gud alltid har varit för oss människor – en sann vän. I sin analys av Thomas syn på *caritas*, vänskapen med Gud, skildrar Wadell hur den till sist gör oss lika Gud och är vår fullkomliga lycka.

Friends are of one heart, and that is how charity has made us before God. To be of one heart and soul with God is to be a friend of God, to love what God loves, to cherish what God values, to want nothing more than whatever God wills. The purpose of the moral life, Thomas hints, is for us to become for God who God has always been for us, a friend who seeks our good and who wishes our perfect happiness, a friend who has our interests and well-being at heart; this is the possibility charity offers. When we can behold God as God has always beheld us, as another self, a friend whose happiness is perfectly our own, then beatitude has been gained. A lifetime of charity has made us enough like God to have union with God.¹⁷

Denna livslånga resa mot den sanna lyckan i vänskapen med Gud kan också beskrivas som ett liv i lärjungaskap, ett liv i efterföljelse. Det handlar om att gradvis formas i enlighet med Guds kärlek, godhet och skönhet såsom de uppenbaras i Jesus Kristus. Jesus är Guds vänskap till oss förkroppsligad, det är i Jesus som vänskapen med Gud återupprättas. Men Jesus är också den goda vänskapens exempel och föredöme. Genom ett liv i lärjungaskap – som tar sin början i dopet och upprätthålls och fördjupas i eukaristin där Jesus så att säga blir människans ”samtid” som hon umgås med, lyssnar på och lär av – utvecklas vänskapen med Gud över tid. ”It is by watching, following, and practicing the example of Jesus that we deepen in friendship with God.

¹⁶ Se Wadell, *Becoming Friends*, 80; Wadell, *Happiness*, 13–14.

¹⁷ Wadell, *The Primacy of Love*, 75.

The life of charity is an *imitatio Christi* because it is only by conformity to Christ that we have friendship with God.”¹⁸

Det är i ljuset av vänskapen med Gud som man enligt Wadell ska se den mänskliga vänskapen. Som redan antytts är vänskapen med Gud källan till all god vänskap mellan människor. Han håller med Augustinus som menar att vi människor egentligen inte väljer våra vänner, de ges oss av Gud. De är ett uttryck för Guds överraskande kreativitet, generositet och välvilja. Som en god vän vill Gud det bästa för varje människa och vänner är ett uttryck för detta. Vänner ”do not enter our lives accidentally, but providentially”.¹⁹ På så vis är vänner ett tecken på att Guds kärlek till varje människa är verklig. Men precis som med vänskapen med Gud, måste dessa gåvor tas emot och vårdas ömt. Vänskaper är samtidigt både en gåva och ett val. Man kan säga nej till och missbruka en sådan gåva eller att bli en sådan gåva, men man kan också helhjärtat och tacksamt välja att ta emot den eller att vara den.

Att Gud är källan till all sann vänskap kan Wadell, påverkad av Augustinus, också uttrycka genom att säga att vänskap och ”intimacy is always *life in God through life with another*”²⁰, eller lite mer utan omsvep: ”intimacy begins not with sex but with prayer”²¹. Detta innebär att sanna vänskapsrelationer egentligen alltid är trepartrelationer där Gud är den tredje parten. Därför är, menar han, sann vänskap och närhet som väjer för vänskapen med Gud ytterst sett en återvändsgränd.

Men vänskapen med Gud och vänskapen människor emellan hänger även ihop på ett annat sätt. Det moraliska livet som en livslång resa mot den sanna lyckan i vänskapen med Gud kan, säger Wadell, inte företas på egen hand. Den kan så att säga endast ske i goda vänners lag. Samtidigt som vänskapen med Gud är källan till den goda mänskliga vänskapen, är den senare i sin tur vägen till vänskap med Gud²² och det av flera sammanhängande orsaker. Människan är skapad som en social varelse och därför finns inte det goda livet bortom det gemensamma livet,

¹⁸ Paul J Wadell, ”Growing Together in the Divine Love: The Role of Charity in the Moral Theology of Thomas Aquinas”, i *Aquinas and Empowerment: Classical Ethics for Ordinary Lives*, red G Simon Harak (Washington, DC: Georgetown University Press, 1996), 160, se vidare s 159–161. Se även Wadell, *Happiness*, 18–21; Wadell, *Becoming Friends*, 23.

¹⁹ Wadell, *Becoming Friends*, 79.

²⁰ Ibid, 79–80.

²¹ Ibid, 85.

²² Denna goda cirkel kan Wadell formulera på följande vis: ”[R]eal love for God empowers us to expand the circle of love so that we become increasingly attentive to the needs of those around us.... the path to friendship with God is always through love of neighbor, whether the 'neighbor' is a spouse or family member, a dear friend, a stranger, or even an enemy”, Wadell, *Happiness*, 12.

bortom ett liv i vänskap, utan i det. Vidare är det i vänskaper som träningen i lycka och dygd sker genom att vänner lär varandra om Guds kärlek, formar varandra i Guds kärlek och hjälper varandra att praktisera Guds kärlek. Vänskaper är för Wadell ”skolor i kärlek”. Sedan är inte vänskapen med Gud främst en individuell angelägenhet, utan en kollektiv. Den sanna lyckan finns i att *tillsammans* söka och leva i den nära vänskapen med Gud.

Vänskapen med Gud som ett gemensamt mål och ett sätt att leva tillsammans lyfter fram ytterligare en aspekt på kopplingen mellan gudsvänskapen och den mänskliga vänskapen. Talet om det kristna livet som vänskap med Gud, som *caritas*, kan låta inåtvänt, bekvämt och smalt. Men för Wadell är vänskapen med Gud vare sig något som tar oss ut ur världen eller gör världen mindre. Likt Guds vänskapskärlek som i Jesus spränger alla gränser och erbjuder alla, vidgar den världen och kärlekshorisonten dramatiskt och kallar människan ”to live in the world differently by embracing all of the commitments and all of the characteristics of a friend of God”.²³ Vänskapen med Gud är utmanande och riskfylld, för den förpliktar oss ”to always expanding the circle of love, even to the point of loving our enemies”.²⁴

Genom att tala om Gud som vänskap och om denna vänskap som en kärlek med öppen och hela tiden vidgande horisont kritiserar han den skarpa åtskillnaden mellan agape-kärleken och den kristna vänskapskärleken. Det finns skillnader (agape-kärleken är inte beroende av ömsesidighet och attraktion) men de hör intimt samman. Agape-kärleken kan rena och fördjupa vänskapskärleken, eftersom den kallar en människa att älska sina vänner även när de sviker och skadar relationen. Vänskapskärleken kan både vara ett konkret förkroppsligande av och en skola i agape-kärleken, i den mån den behåller sin öppenhet. I en sammanfattning av sin kritik av Sören Kierkegaard och Anders Nygren på denna punkt skriver han:

While noting the strength of their positions, we suggested the claim only holds if the friendship in view is not Christian, that is, if the love between friends is something other than love for God. However ... with love for God friendship not only does not oppose Christian love, but becomes the relationship in which that love is learned. Finally, given the internal connection between Christian friendship and Christian love, agape is not love beyond friendship, but Christian friendship's perfection.²⁵

²³ Ibid, 40.

²⁴ Ibid, xvi; jfr 41–44.

²⁵ Wadell, *Friendship*, 119.

4.1.5.2 *Vänskapens karaktär*

”All friendship is love”, säger Wadell, ”but not all love is friendship”.²⁶ Att vara någons vän i kristen mening, handlar om något mer än att älska honom eller henne (eller Gud), det handlar om att älska på ett särskilt sätt, att låta ens relation till personen ifråga präglas av det som hör till vänskapens väsen eller karaktär. Men vad är det då som enligt honom utmärker den goda vänskapen och vänskapskärleken? För att besvara denna fråga utgår han ibland från de kännetecken som han menar att Thomas av Aquino ger: välvilja, ömsesidighet och att kunna se den andra som ens andra jag.²⁷ Men i *Becoming Friends* ger han en lista på åtta kännetecken²⁸ där Thomas tre kännetecken direkt eller indirekt ingår. Han betraktar inte detta som en fullständig eller exakt lista. Dels är alla människor unika och dels finns det inga vattentäta skott mellan det som kan beskrivas som vänskapens karaktär och vänskapens gåvor.

För det första börjar all vänskap i någon form av attraktion. Det är något hos en annan människa som fångar uppmärksamheten och drar en person till honom eller henne. Det kan vara alltifrån hur någon ler till värderingar och sätt att bemöta andra. För det andra tycker vänner om varandra och för det tredje gillar de att umgås och tillbringa tid med varandra, även om alla vänskapsrelationer kan ha sina nedgångar.

Dessa kännetecken kan tyckas självklara, men de är viktiga att lyfta fram, menar Wadell, eftersom de tydliggör att vänskapskärleken är en förkärlek. Ingen människa kan vara vän med vem som helst och vänskap handlar inte om att försöka vara vän med någon därför att man av någon anledning tycker att man borde vara det. Detta är ingen brist hos vänskapskärleken, utan är i stället ett uttryck för att vänskaper är speciella relationer. Men här finns en stor fara. Vänskaper kan lätt urarta till elitistiska och exklusiva relationer. Detta har kristen teologi enligt Wadell med rätta alltid kritiserat, men tyvärr ganska ofta med sådan tyngd och på ett sådant sätt att vänskapskärleken i sig har misstänkliggjorts. Detta menar han är beklagligt för en av den goda vänskapens gåvor är just att den tränar oss i gästfrihet och öppenhet, att den gör, som han skriver, ”our world bigger, not smaller, by encouraging us to see everyone more compassionately and magnanimously”.²⁹

För det fjärde är vänskaper befriande relationer. De är relationer där parterna inte kontrollerar eller manipulerar varandra, eller är rädda för öppna relationer, utan hjälper varandra att växa i den frihet som består i att alltmer bli den som Gud kallar honom eller henne att bli.

²⁶ Ibid, 130.

²⁷ Se ibid, 130–141; Wadell, *The Primacy of Love*, 63–78.

²⁸ Se Wadell, *Becoming Friends*, 55–65.

²⁹ Ibid, 56.

Vänner inte endast "call us to our best self but ... help us be our best self".³⁰ Att sanna vänskapsrelationer är befriande innebär inte att de inte samtidigt är förpliktigande. Det finns ingen motsatsställning mellan friheten och det ansvar man har för varandra. Som befriande är vänskaper begränsande och många gånger krävande, men de är inte kvävande.

Detta leder oss till ett femte och mycket grundläggande kännetecken på god vänskap, nämligen välvilja.

"Benevolence is not only wishing our friends well, but actively working for their well-being, supporting their interests, seeking their good, and we do this because we love our friends not for the pleasure or usefulness we find in the friendship, we love them for their own sake."³¹

En god vän är någon som man vågar lita på att han eller hon kan se bortom sig själv och konsekvent vill ens bästa. Här antyds också en av den goda vänskapens hemligheter: att man finner sitt eget bästa, inte genom att söka efter det direkt, utan genom att hänge sig åt en annan människas bästa. "[O]ne's own good is the friend's good, one's own happiness is seeking the happiness of the friend. ... not only because we love them, but because the good we seek for them is also the good we want for ourselves."³² Denna sida av vänskapen kräver både tid och att man lär känna vännen väl *som en annan*, "to see her in her uniqueness and to honor it".³³ Man kan inte vara en god vän och visa välvilja i allmänhet, som om alla vore lika eller har samma behov. "The benevolence of friendship must be personal..."³⁴

En sjätte utmärkande egenskap hos vänskapen är ömsesidighet. Vänskapsrelationer kan inte vara ensidiga, utan är enligt Wadell medvetet ömsesidiga. "Friendships are relationships in which each person is committed to the other and each does good things for the other. ... In a friendship each person knows the good he or she wishes the other is wished for them in return."³⁵ En relation där kärlek ges men inte ges tillbaka kan kanske beskrivas som vänlighet och inbjudan till vänskap, men inte som vänskap. Välvilja är en nödvändig egenskap hos vänskapskärleken, men den är inte tillräcklig. I kristendomen har ibland självuppgiften och självutgivandet framhållits som den största av kärlekar. Men Wadell menar att den främsta kärleken snarare är den ömsesidiga kärleken. Självuppgiften är en avgörande aspekt i vänskapen, men det är inte offer som är målet utan ömsesidighet och gemenskap (vilket även är

³⁰ Ibid, 58.

³¹ Wadell, *Friendship*, 130–131.

³² Ibid, 131.

³³ Wadell, *Becoming Friends*, 69.

³⁴ Ibid.

³⁵ Ibid, 61.

sant för Guds kärlek i den korsfäste Kristus). ”There remains an incompleteness to love that is not met by love. Friendships live when love meets love, where one gift of love kisses another. Friends are those who recognize each other’s love, share it and rejoice in it.”³⁶ Denna sida av vänskapskärleken ger vänskaper karaktären av ett liv i gemenskap, ”a ‘certain society,’ a miniature community of sorts”,³⁷ där kärlek och godhet delas.

Av detta följer en sjunde karaktäristisk egenskap i vänskapen, nämligen att vänskaper formas kring det ”gemensamma goda”, runt gemensamma intressen, värderingar och aktiviteter. Ju fler aspekter som ryms i det ”gemensamma goda”, desto djupare blir vanligtvis vänskaper. Detta, och naturligtvis att vänner är olika, förklarar varför vänskaper kan se så olika ut. Detta är också en förklaring till att man inte kan vara vän med alla: man kan inte upprätta vänskap med människor som man inte har något gemensamt med. Wadell är här dock noga med att poängtera att god vänskap inte bara bygger på likhet, utan även på olikhet. ”Friendship is a blend of likenesses and differences. There must be enough similarities among friends for them to connect in friendship, but there must also be enough differences for the friends to appreciate each other’s uniqueness.”³⁸

Till sist tar Wadell upp tillit och trofasthet som en åttonde egenskap i goda vänskaper. Med goda vänner delar man förtroenden, man anförtror sig, inte endast därför att man vill lära känna varandra bättre och på djupet dela sitt liv med någon annan, utan också därför att man litar på varandra. Detta gör vänskapsrelationer till ytterst sårbara och riskfyllda relationer. Det finns inget som kan skada vänskaper såsom otrohet och svek.

4.1.5.3 Vänskapens gåva

Ett annat sätt som Wadell närmar sig frågan vad vänskap handlar om är genom att lyfta fram vänskapens gåva, det goda som vänner innebär för varandra. Det finns som nämnts inga vattentäta skott mellan vänskapens gåva och dess källa och karaktär. Men i *Becoming Friends* och i *Happiness* väljer han att på lite olika sätt lyfta fram ett antal olika dimensioner som rör vänskapens gåva.³⁹

Den kanske mest grundläggande dimensionen i vänskapens gåva enligt Wadell är att goda vänskaper lär människor att älska. ”[F]riendship teaches us to love.”⁴⁰ Vänskaper kan alltså beskrivas som en skola i kärlek. De kan göra det eftersom de samtidigt innebär att både ge plats

³⁶ Wadell, *The Primacy of Love*, 69.

³⁷ Ibid.

³⁸ Wadell, *Becoming Friends*, 63.

³⁹ Ibid, 67–76; jfr Wadell, *Happiness*, 29–38.

⁴⁰ Wadell, *Becoming Friends*, 68.

för en annan människa i sitt liv och att kallas ut ur sig själv och söka någon annans bästa.

Vänskaper både kräver och ger träning i att gå bortom slutenhet till förmån för gästfrihet och egenintresse till förmån för välvilja.

En annan sida av vänskapens gåva är att goda vänner, genom den kärlek som förenar dem, ger varandra självkänedom, de blir för varandra ”en spegel” eller ”ett andra jag”. Beroende på naturliga begränsningar och på sådant som svag självbild eller tendenser till självbedrägeri, kan en vän många gånger känna den andra bättre än han eller hon känner sig själv. Men Wadell påpekar att ingen vän kan spegla en annan människa fullkomligt. Detta är ett skäl till att man behöver flera vänner och att man inte ska bli avundsjuk om ens vän finner andra vänner. För att vänskaper ska kunna leda till självkänedom är det viktigt att de inte bygger på smicker utan på att vännerna vågar vara sanna mot varandra. Vem som helst kan smickra en annan människa, men det är bara goda vänner som bryr sig tillräckligt om varandra för att inte bara stödja och uppmuntra varandra, utan också våga både ge råd och tillrättavisning. Wadell är i detta sammanhang också noga med att påpeka att denna kärlekens spegling inte skapar identitet, men väl ökad likhet ifråga om sådant som intressen, värderingar och ideal. Men hand i hand med ökad likhet, går ökad olikhet, för ju djupare vänskaper blir, desto mer blir vännerna sig själva.⁴¹ Likhet och individuation är alltså inte varandras motsatser.

En tredje dimension av vänskapens gåva är att vänner hjälper varandra att förbli överlåtna åt det som man betraktar som ens viktigaste mål och strävan i livet. Det kan vara nog så svårt att hålla ut i vardagslivets alla bestyr och utmaningar. Hur lätt är det inte då, frågar sig Wadell, att tappa modet och börja tvivla, att bli trött och desillusionerad kring det som är det allra viktigaste? Vänskapen med Gud, att bli de som vi är kallade att vara, är vår djupaste lycka, men också det som kräver allra mest av oss. Det kräver omvändelse, en djupgående förvandling som här i tiden aldrig blir färdig. Därför behövs vänner. Goda vänner hjälper varandra att förbli goda. Kort sagt: ”Friends help us persevere.”⁴²

En fjärde dimension i vänskapens gåva är att vänskaper hjälper oss att mogna moraliskt, att utvecklas till vår karaktär och tillägna oss de dygder i vilka lyckan står att finna. Wadell skriver: ”[W]e grow in goodness and virtue and holiness in company with others who, like ourselves, want to become good.”⁴³ Det är vänner som hjälper varandra att bli bättre än de skulle kunna bli å egen hand.

⁴¹ Wadell, *Friendship*, 140.

⁴² Wadell, *Happiness*, 35.

⁴³ Wadell, *Becoming Friends*, 72.

En sista dimension i vänskapens gåva som Wadell nämner är att vänner kan hjälpa varandra ”to live more hopefully and truthfully”.⁴⁴ Det är enligt honom lätt att fångas i ”förtvivlans berättelser”, sådana berättelser som konsumism och individualism och som hela tiden utövar sitt inflytande över människors liv. I en kultur präglad av dessa berättelser, kan goda vänskaper öppna en reva i det som annars kan tyckas som kompakt motstånd. Genom att tillsammans med vänner våga ompröva till synes självklara livsmönster och drömma om mer hoppfulla sätt att leva, blir vänskaper grogrund för protest och frihet.

Often it is in conversation with our friends that we discover the uneasiness and dissatisfaction we feel about the sovereign narratives of our culture are not entirely unique. Our friends share our disquiet and, like us, want to live by a different truth. This is why C. S. Lewis said 'every real friendship is a sort of secession, even a rebellion,' and that all good friendships are a 'pocket of potential resistance.' The radical power of the best of friendships is that they empower us to break free from the destructive fantasies and ideologies of our culture in order to begin something better.⁴⁵

4.1.5.4 *Vänskapens hinder*

Enligt Wadell finns det i den västerländska kulturen många faktorer som utgör hinder för goda vänskaper. Han menar att vi:

live in a culture that misunderstands, trivializes, and often subverts friendship. Perhaps our culture even fears good friendships because one of the gifts of friendship is to free us to see and think and live differently by imagining better and healthier possibilities for ourselves. In so many ways our culture trains us to be unfit for friendship.⁴⁶

Förändrade *livsbetingelser* är en faktor han nämner. Ökad rörlighet och geografisk rotlöshet är fenomen som inte uppmuntrar att man satsar på långsiktiga relationer. Om man inte tror att man själv eller potentiella vänner kommer att finnas i ens närhet särskilt länge, blir benägenheten att gå in i djupare relationer mindre. Teknikens utveckling som många gånger lovar ökad närhet och fler vänner, skapar i själva verket ofta ökad distans. Wadell nämner allt ifrån luftkonditionering och snabbmat till tv, datorer och sociala medier. Detta med förändrade livsbetingelser är inte något som han går djupare in på. Däremot betonar han tre andra fenomen: konsumismen,

⁴⁴ Ibid, 73.

⁴⁵ Ibid, 74.

⁴⁶ Ibid, 41.

individualismen och ”dominansens antropologi”⁴⁷, fenomen som han räknar in bland det han kallar för ”narratives of despair”⁴⁸.

Konsumismen är en enligt Wadell samtidens stora kulturella berättelse som säger att ägodelar är viktigare än relationer och att allting, inklusive kärlek och vänner, i grunden är att betrakta som varor som kan köpas och säljas och som i första hand finns till för min egen behovstillfredsställelses skull. Han skriver: ”Consumerism is a gospel, and it tells us we are liberated through what we own, not through intimate relationships, and that our identity is measured by our possessions, not by the richness of our loves.”⁴⁹ Här är kapitalismen inte längre endast ett ekonomiskt system, utan har blivit konsumismens grundideologi som formar människors förståelse av sig själva och världen, deras begär och bild av lyckan.

Wadell betraktar underhållningskulturen som en grundläggande aspekt av konsumismen.⁵⁰ Det är en kultur som i grunden är privatiserande och isolerande. Människor formas till distanserade åskådare vars livsmål är att bli roade och att utan avbrott få sina aldrig ifrågasatta begär tillfredsställda.

According to the gospel of the entertainment culture, a good life is essentially private, largely autonomous, and comfortably voyeuristic. ... It is monastic isolation without prayer; it is the hermit's solitude without anything holy to adore. The focus of this solipsistic life is the consuming, grasping individual who shuts herself out of the intimacy and communion that could raise her from the dead.⁵¹

Konsumismen med underhållningskulturen i sitt släptåg är en berättelse, menar Wadell, som underminerar vänskap och nära relationer på flera sätt. Om vänskap, vars syfte är den andras välbefinnande, i första hand blir något som kretsar kring mig och mina behov och den nytta jag själv kan ha av den, då omvandlas den till en annan typ av relation, i ”bästa” fall till en form av ytlig och objektifierande relation och i sämsta fall till en form av destruktiv och manipulativ relation. Den egna behovstillfredsställelsen är ofta ett indirekt resultat av en god vänskap, men den är inte dess syfte.

⁴⁷ Se särskilt *ibid*, 44–49; Wadell, ”Growing Together”, 136–139; Paul J Wadell, ”Sharing Peace: Discipline and Trust”, i *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, red Stanley Hauerwas och Samuel Wells (Malden, MA: Blackwell, 2004), 290–291.

⁴⁸ Se t ex Wadell, *Becoming Friends*, 73.

⁴⁹ *Ibid*, 47.

⁵⁰ *Ibid*, 20.

⁵¹ Paul J Wadell, ”Risking a Redeemed Self: Moral Formation in an Entertainment Culture”, *Liturgy* 28:3 (2013): 34.

En annan sida av konsumismens destruktivitet är att den formar människors karaktär och vanor på ett sätt som motverkar goda vänskaper. De senare kräver människor som präglas av sådant som rättvisa, generositet, trofasthet och närvaro. Men konsumismen formar människor som snarare präglas av självupptagenhet, oförnöjsamhet, ombytlighet och likgiltighet (*acedia*). En sådan präglning gör det svårt att se någon djupare glädje i att söka andras bästa, än mindre att upprätthålla en sådan strävan över en längre tid.

Individualismen är ett annat hinder som sätter käppar i hjulet för vänskap. Wadell kopplar vad han menar är den västerländska ”radikala individualismen” till upplysningens tal om det ”atomistiska jaget”. Jaget sägs vara ensamt och autonomt. En människas identitet finns före och bortom hennes relationer och gemenskaper. Man finner så att säga inte sitt sanna jag i vänners omsorg och godhet, utan genom att vända sig inåt. Man talar inte längre om det ”gemensamma goda” utan hellre om individuella rättigheter, individens valfrihet och vikten av en privat sfär. Ett sådant perspektiv leder lätt inte bara till en introspektiv självupptagenhet i vilken man drar sig undan ”de andra” utan också till att de börjar betraktas som ovälkomna hinder eller rentav rivaler i sökandet efter lycka och helhet. Individualismen ger därmed inte vänskaper något större värde och ibland uppmuntrar den även till att se dem som faror som man bör undvika att bli alltför djupt involverade i.

Ytterligare ett ”kulturellt” hinder för vänskap som Wadell tar upp är vad han kallar ”dominansens antropologi”⁵² eller ”dynamics of self-assertation and domination”⁵³. Han hävdar, med hänvisning till John Milbank, att det alltsedan upplysningen och kapitalismens framväxt har vuxit fram en syn på individualitet och identitet som menar att de konstitueras genom ägande och kontroll i stället för genom kärlek. Människans identitet står i proportion till hennes makt och kontroll över sig själv, sina ägodelar och andra människor. Likt individualismen betraktas i detta synsätt medmänniskor som medtävlare snarare än medvandrare, som konkurrenser snarare än kamrater. Men här finns också ett tydligt ”våldsinslag” eftersom det påstås att identitet kräver förtryck och att människan ohjälpligt är fångad i allas kamp mot alla. Detta är en värld, säger Wadell, i vilken vänskap vare sig är möjlig eller önskvärd, ”because the otherness of people is seen as something to overcome or control, not as something we are blessed to receive”.⁵⁴

Vid sidan av förändrade livsbetingelser och ”kulturella” hinder, påpekar Wadell att det även kan finnas hinder för vänskap på ett mer personligt plan.⁵⁵ Det kan röra sig om att man har svårt

⁵² Wadell, ”Sharing Peace”, 290. Han hämtar uttrycket från Johann Baptist Metz.

⁵³ Wadell, ”Growing Together”, 139.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Se Wadell, *Becoming Friends*, 49–52.

för att knyta an till andra människor på djupet eller det omvända att man vill äga andra människor och knyter dem till sig på ett sätt som kväver relationer. Men det kan också röra sig om det ”förflutnas makt”, exempelvis att man blivit utsatt för svek eller misshandel som gjort att förmågan att hysa tillit har fått sig en rejäl törn.

4.2 KYRKAN SOM DEN GODA VÄNSKAPEN

För Wadell handlar (det kristna) livet om lyckan att bli för Gud, och därmed för Guds vänner, det som Gud alltid har varit för oss människor: en sann vän. Ett sådant liv är en gåva, men samtidigt både en gemensam resa och en utmaning. Det är en gemensam resa eftersom vänskap med Gud inte är något man kan ha på egen hand. Med hänvisning till Thomas skriver han: ”[F]riendship with God is not a solitary enterprise but something the baptized are to pursue together”⁵⁶ och ”charity is the profound gift of intimacy with God that expresses itself in love of neighbor”⁵⁷. Människan är med andra ord inte endast skapad för gemenskap med Gud, utan hon är skapad för att kollektivt, tillsammans med andra, åtnjuta gemenskap med Gud.

Men ett liv i vänskap med Gud och andra är också en utmaning, enligt Wadell. Vänskap är något som kräver mycket av en människa. Äkta vänskap kräver omsorg, träning, tid och mycket tålamod. Vänskap kan inte på ”teknisk” väg administreras eller manipuleras fram. Det finns inga genvägar till bestående vänskaper. Att vänskap är en utmaning blir inte mindre sant i kulturer som, likt den västerländska, tenderar att underminera människors sökande efter hälsosamma nära relationer.

I ljuset av detta och allmänt av sin förståelse av Gud, människan och livet som vänskap beskriver Wadell kyrkan som ”the community of the friends of God”⁵⁸ eller ”the community that lives from, in, and for the friendship of God that comes to us in Christ”⁵⁹. Vänskap med Gud och människor är inte en av kyrkans olika ”aktiviteter”, utan den är hennes identitet. Allt kyrkan är och gör är tänkt att på ett eller annat sätt ge uttryck för hennes kallelse att vara Trinitetens ikon⁶⁰ och att återspegla Guds vänskapande med människan, det som är hennes djupaste lycka och genom vilken hon får ta del av det sant goda livet. Som en sådan gemenskap är kyrkans kallelse, säger Wadell, att vara en vänskapande miljö, en ”habitat” eller ”ekologi”, för intimitet och vänskap.

⁵⁶ Ibid, 10.

⁵⁷ Wadell, *Happiness*, 26.

⁵⁸ Wadell, *Becoming Friends*, 161 (uttrycket förekommer ett 20-tal gånger i boken). Se även Wadell, *Happiness*, 41, 43.

⁵⁹ Wadell, *Becoming Friends*, 21.

⁶⁰ Se Wadell, ”Sharing Peace”, 290.

If the church is faithful to its identity as the friends of God, it should be a befriending community that not only welcomes all who come to it but also offers them a place where the grammar of intimacy and friendship can be learned. Moreover, if authentic friendship is an endangered species in our society, then an urgent ministry of the church today may be to help create a supportive environment where true friendship and rich intimacy can be witnessed, embodied, and experienced.⁶¹

Wadell utvecklar inte dessa tankar till en mer systematisk ecklesiologi eller någon längre sammanhållen text, men här och i hans författarskap som helhet antyds åtminstone tre dimensioner som är intressanta att lyfta fram: kyrkan som vänskapens kropp, som vänskapens politik och som vänskapens skola. Kyrkan är en vänskapande miljö där vänskapen med Gud och andra kan erfaras, delas och läras eller där den kan förkroppsligas, vittnas om och tränas. Jag använder ordet ”dimensioner” medvetet, det vill säga att jag är medveten om att även om man kan tala om dessa tre dimensioner en åt gången, kan man egentligen inte ha en upplevelse av dem åtskilda från varandra.

4.2.1 Kyrkan som vänskapens kropp

För Wadell är det en grundläggande kristen övertygelse att den sanna kärleken och vänskapen har sin källa i Gud. Det är Gud som gör det möjligt för människor att överhuvudtaget älska och forma vänskaper. Men Gud älskar inte i det abstrakta eller opersonliga, utan Guds vänskapande kärlek i världen blir alltid kropp, den tar form och blir konkret i historien. Den blir kropp i Israels folk och historia. Den blir på ett fullkomligt sätt kropp i Jesu liv, död och uppståndelse. Och den blir kropp i den gemenskap som Jesus formar kring sig och som han kallar att bli ett levande bevis på Guds kärleks närvaro i världen. De kristna är inte en samling individer, utan en gemenskap, Kristi kropp, och genom den tar Guds kärlek mark. Detta är den kristna kyrkans kallelse, att låta Guds vänskapande kärlek bli kropp i världen. Gud vänskapar med världen, inte genom en abstrakt princip eller tanke, utan i och genom ett konkret folk mitt i världen.

Detta betyder inte, hävdar Wadell, att Guds kärlek exklusivt eller fullkomligt tar form genom kyrkan. Men det betyder att det alltid måste finnas ett folk som tar Guds vänskap på allvar och förkroppsligar den i sitt liv tillsammans. Likt Karl Barth frågar han sig hur människor annars ska kunna lita på att Guds vänskapande kärlek är verklig och kunna ge sitt gensvar på den.⁶²

En första aspekt av kyrkan som en vänskapande miljö är alltså att den är en gemenskap där vänskapen med Gud och andra blir kropp. I kyrkans gemenskap och praktiker, gudstjänstliv och

⁶¹ Wadell, *Becoming Friends*, 53.

⁶² Se Wadell, *Happiness*, 206. Jfr sidan 33 ovan.

sakrament blir Guds vänskapande kärlek synlig. Man kan ta och smaka på hur Gud som en sann vän gläder sig över varje enskild människa, aldrig slutar att söka hennes bästa och längtar efter hennes gensvar. Kyrkans liv är menat att gestalta hur Gud omfamnar varje människa. ”The fellowship formed by God’s love is no small community. It is the one community where there is room for everybody because *God embraces, God never excludes...*”⁶³ Kyrkan som gemenskapen av Guds vänner skapar i kontrast till ”förtvivlans berättelser” (konsumismen, individualismen och ”dominansens antropologi”) ett rum där ingen längre behöver sälja sig själv, dölja eller framhäva sitt jag, eller utnyttja andra, genom att svara på det djupt mänskliga behovet att bli känd av någon utan och innan och ändå förbli älskad. Den är en gemenskap som låter människor få erfara vad ett annorlunda liv i vänskap handlar om. Påverkad av Gerhard Lohfink och hans beskrivning av livet i de första kristna gemenskaperna som en ”praxis of ’togetherness’” lyfter Wadell fram flera av de attityder och praktiker som bör utmärka kyrkan som vänskapens kropp.

Christians are to honor one another (Rom. 12:10), live in harmony with one another (Rom. 12:18), accept one another (Rom. 15:7), care for one another (1 Cor. 12:25), be servants of one another (Gal. 5:13), bear one another’s burdens (Gal. 6:2), comfort one another (1 Thess. 5:11), be at peace with one another (1 Thess. 5:13), bear with one another lovingly (Eph. 4:2), and forgive one another (Col. 3:13).⁶⁴

Allt detta är exempel på vad det kan innebära att Guds vänskapande kärlek blir kropp. Det är så här den ser ut, säger Wadell. Det är genom sådana uttryck man kan känna igen den. När man i den kristna gemenskapen strävar efter att söka varandras bästa genom att stödja varandra, visa varandra respekt, uppmuntra varandra, vara ärliga mot varandra och förlåta varandra, det är då den goda vänskapen tar form. Detta kan sammanfattas i det paulinska uttrycket ”bygga upp varandra”.⁶⁵ Han medger att detta kan låta enkelt och rent av lite banalt, men så är inte alls fallet. Det är betydligt enklare att riva ned jämfört med att bygga upp, eftersom sådant som skvaller, förtal, bitterhet, självhävdelse och oförsonlighet ofta ligger nära till hands medan uppbyggelse kräver ”much more commitment, much more imagination, much more patience, and certainly much more generosity”.⁶⁶

Ett av de tydligaste uttrycken för kyrkan som vänskapens kropp är enligt Wadell kyrkan som försoningens och fredens gemenskap. Det är genom Guds vänskapande kärlek i Jesus Kristus

⁶³ Wadell, *Becoming Friends*, 33.

⁶⁴ Ibid, 30–31. Jfr Wadell, *Happiness*, 90. För hänvisningen till Lohfink, se Gerhard Lohfink, *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984), 99–101.

⁶⁵ Se Rom 14:19.

⁶⁶ Wadell, *Becoming Friends*, 31.

som kyrkan blir till som en ny omtumlande gemenskap som bryter igenom socio-religiös uppdelning, diskriminering, uteslutning och fiendskap.⁶⁷ Och det är genom samma kärlek som den upprätthålls genom konflikter och splittring. ”Christ’s peace should be”, skriver han, ”the quintessential mark of the Church, the distinctive sign of its faithfulness to the reign of God.”⁶⁸

Med freden som det typiska kännetecknet präglas kyrkan som vänskapens kropp av särskilda åtaganden och övertygelser. Den blir en avväpnande miljö där sådana dygder och praktiker som icke-våld, ömsinhet, ödmjukhet, tålmod, sanning och förlåtelse står i centrum. Utan dessa, hävdar Wadell, kan ingen sann vänskap – oavsett om man talar om kyrkan eller enskilda vänskapsrelationer – bestå. Icke-våldet handlar om att ge upp alla former av våld och vedergällning som en strategi för att få sin rätt eller för att lösa konflikter. Ömsinheten dämpar bitterhet och behovet av hämnd. Ödmjukheten är förmågan att se på andra med respekt, att inte koncentrera sig på andras tillkortakommanden, utan kunna se den andras godhet även om den just för tillfället snarare är ett löfte än ett faktum. Ödmjukheten handlar också om att kunna se sina egna brister och inte alltid hävda sina egna intressen. Tålmodet är förmågan att inför svåra situationer eller i relationer med frustrerande individer och sammanhang kunna hålla ut, att inte ge upp och att låta saker och ting få ta sin tid.⁶⁹ Att tala sanning med varandra är ett uttryck för en kärlek som lovar att inte lämna varandra ifred eller gömmer sig bakom smicker, utan i stället vågar säga sanningen därför att man vill varandra väl. Ibland måste denna sanning ta sig uttryck i ”broderlig tillrättavisning” enligt Jesus ord i Matt 18:15–18, en av kärlekens nödvändiga praktiker vars mål alltid är upprättelse och försoning.⁷⁰ Och utan förlåtelsens gåva överlever ingen gemenskap och vänskap värd namnet, säger Wadell.⁷¹ Det är förlåtelsen som skapar rum för och ger kraft till förändring och förnyelse.

⁶⁷ Se särskilt Wadell, *Happiness*, 91–92. Wadell hänvisar bl a till Jesu bordsgemenskap med ”tullindrivare och syndare” och allmänt hans vänskapande med de marginaliserade, men även till hans undervisning i Bergspredikan. Han lyfter även fram sådana paulinska texter som Ef 2 och Gal 3:28.

⁶⁸ Wadell, ”Sharing Peace”, 292. För fredstemat, se särskilt Wadell, *Becoming Friends*, 35–37, 87–90, 159–180; Wadell, *Happiness*, 90–101; Wadell, ”Sharing Peace”.

⁶⁹ Wadell är noga med att påpeka att tålmod inte kräver att man ska stå ut med elakheter, misshandel och grymheter, men väl att den första reaktionen inte ska vara att ge igen. Se Wadell, *Happiness*, 94.

⁷⁰ Wadell tar kort upp denna praktik i flera texter: Wadell, *Becoming Friends*, 10; Wadell, *Happiness*, 95–96; Wadell, ”Sharing Peace”, 299–300; Paul J Wadell, ”An Itinerary to Glory: How Grace Is Embodied in the Communio of Charity”, *Studies in Christian Ethics* 23:4 (2010): 446. Här är Thomas det direkta inflytandet, men man kan även skönja en påverkan från både Hauerwas och John H Yoder.

⁷¹ För en utförligare behandling av förlåtelsens gåva, se Wadell, *Becoming Friends*, 159–180.

Centrum i kyrkan som vänskapens kropp är enligt Wadell eukaristin, ”vänskapskärlekens sakrament”⁷². Det är här som vänskapen med Gud och medmänniskor får sitt allra tydligaste uttryck och där förlåtelsens och fredens gåva kan erfaras.

4.2.2 Kyrkan som vänskapens politik

Det Wadell säger om kyrkan som en vänskapens kropp kan möjligen ge intrycket att kyrkan är en inåtvänd miljö, där vänskap odlas med Gud och varandra. Men så är inte alls fallet. Genom att vara en vänskapens kropp, menar han, bär kyrkan vittnesbörd om att en annan värld är möjlig och erbjuder Guds vänskap till alla. En andra aspekt av kyrkan som en miljö för vänskap är därför kyrkan som en vänskapens politik. Sökandet efter lyckan och det goda livet är inte vare sig en individuell eller internt kyrklig angelägenhet. Den är något som gäller hela världen. Eller som Wadell formulerar det: ”The politics of charity should be the politics of the church. Jesus’ radical command of love is the way to a truly human future for the world, and the church exists to witness it.” Och han fortsätter: ”If the love of the friends of God cannot help transform the world in hope and joy by working to overcome hostilities and divisions, then such a life is a consoling illusion, not an invitation to further the creative and redemptive activity of God.”⁷³

Som vi redan sett menar Wadell att all sann vänskap gör världen större, inte mindre. Och det gäller inte minst för Guds vänskap. Guds vänskap spränger alla gränser. I begynnelsen överflödar Guds vänskapande kärlek i skapelsen av en hel värld. I Jesus sträcker sig denna kärlek bortom Trinitetens liv, blir kropp i världen och erbjuds alla. På motsvarande sätt ska kyrkan som en vänskapens politik sträcka sig ut i världen. En kyrka där kärlekshorisonten smalnar av har upphört att vara Trinitetens ikon och att följa den Jesus som aldrig utesluter någon.⁷⁴ Wadell skriver:

Like the divine love, our love is to burst boundaries in order to include the hospitable as well as the hostile, the agreeable as well as the contentious, because in Christ God befriends us all. In an increasingly pluralistic world where differences confound and divide, and sometimes provoke violence, charity teaches us how to make those differences contribute to communion and peace. It helps us see the ”other” as gift rather than threat. This is the ”politics” of charity.⁷⁵

⁷² Uttrycket som Wadell egentligen använder är ”the sacrament of charity” och han hämtar det från Thomas av Aquino. Se Ibid, 11; Wadell, ”Sharing Peace”, 298; Wadell, ”Growing Together”, 161–162.

⁷³ Wadell, *Happiness*, 43.

⁷⁴ Se Wadell, *Becoming Friends*, 33.

⁷⁵ Wadell, *Happiness*, 42.

Det är viktigt att här notera att för Wadell är inte kyrkan som vänskapens politik något utöver kyrkan som vänskapens kropp. Den är bara en annan sida av samma verklighet. För att uttrycka det annorlunda: kyrkans gemenskap är hennes mission och kyrkans mission är hennes gemenskap. ”The church should be the primary setting for learning and growing in friendship with God through reaching out in love, justice, and compassion to others.”⁷⁶ Detta innebär också att han inte gör någon åtskillnad mellan ”andligt” och ”socialt”.

Kyrkan ska därför inte betraktas som en tillflyktsort som vänder världen ryggen. Den är i stället ett nytt, synligt, alternativt samhälle, ett ”kontrastsamhälle” som inte bygger på konsumismen, individualismens eller dominansens politik utan på ”the politics of truthfulness and peace made possible by the life, death, and resurrection of Jesus”.⁷⁷ Som sådan utgör den en vänskande och förvandlande närvaro i världen. Det är en närvaro som utgör en dom över världens politik, men den är i första hand menad att väcka fascination över en attraktiv möjlighet: ”the possibility of lasting intimacy, friendship, and love in a community that refuses to let enmity and vengeance prevail.”⁷⁸

Kyrkan som gemenskapen av Guds vänner – vänner som gör Guds vilja till sin och gör Guds bästa till sitt – finns inte till för sin egen skull utan fullbordas genom att ta del i Guds mission i världen. Den är en ”diakritisk gemenskap” som motsäger världen på kreativa, modiga och hoppfulla sätt.⁷⁹ Genom sitt annorlunda liv tillsammans, genom att vara en ”*virtuous community*”, kan den enligt Wadell göra det som kyrkofadern Johannes Chrysostomos säger är kyrkans kallelse: att ”förbluffa” världen.⁸⁰

När Wadell tar upp detta perspektiv på kyrkan som en vänskapens miljö, är det några dygder och praktiker som han på ett särskilt sätt betonar: sann och vördnadsfull vision, hopp, rättvisa och förlåtelse. Med sann och vördnadsfull vision avser han färdigheten att se verkligheten och människor på ett sant, vördnadsfullt och respektfullt sätt. I stället för att vara fångad i självupptagen fantasi som ser allt i förhållande till sig själv och sina egna behov, handlar det om att kunna se världen med Guds blick, genom Kristi ögon. Detta blir möjligt i det som kristna

⁷⁶ Ibid, 26.

⁷⁷ Wadell, ”Sharing Peace”, 291.

⁷⁸ Ibid, 292.

⁷⁹ Wadell, *Becoming Friends*, 28–29. Uttrycket ”diakritisk gemenskap” hämtar Wadell från Robert E Webber och Rodney Clapp, *People of the Truth: The Power of the Worshipping Community in the Modern World* (San Francisco, CA: Harper & Row, 1988), 55–57. Tanken om kyrkan som motsäger världen på hoppfulla sätt kommer från Karl Barth, *Church Dogmatics, Volume IV: The Doctrine of Reconciliation, Part 3.2*, red Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance (London; New York: T&T Clark International, 2004), 779.

⁸⁰ Wadell, *Becoming Friends*, 119–120.

länge har kallat för kontemplation. Kontemplation är inte en fråga om att dra sig undan världen, utan att genom bibeltexten, vardagslivets uppenbarande ögonblick och kyrkans gudstjänst och liturgi börja kunna se verkligheten som den är, i ljuset av Guds godhet och rike.

Hoppet bärs av Guds nåd och uppstår i spänningen mellan gudsrikets ”redan” och ”ännu inte”. Det har inget med optimism att göra utan lever genom den trotsiga och närmast stolta tillförsikten inför livets gudagivna möjligheter, det vill säga genom en strävan efter det storartade, efter excellens, särskilt den excellens som är Guds rike och de heligas gemenskap.⁸¹ Här finns ingen plats för den i samtiden så vanliga dödssynden *acedia*, den leda, håglöshet, likgiltighet eller uppgivenhet som inte längre tror att något stort kan ske och som kan dölja sig bakom upptagenhet, aktiviteter och underhållning. Hoppet omfamnar Guds löften om att inget mindre än en ny värld är möjlig och redan är på gång. Även om hoppet är en gåva från Gud är den samtidigt en gåva som förmedlas genom de som står vid ens sida. Man kan inte i längden hoppas på egen hand, utan endast tillsammans med andra som delar samma hopp. Det är därför som Wadell anser att hoppet hänger ihop med vänskap och kyrka.

Vänskap med Gud måste gå hand i hand med rättvisa, för Gud är inte bara engagerad för rättvisa, utan rättvisa är en av Guds egenskaper. Den Gud som uppenbaras i Israels folks historia och inte minst i Jesus Kristus, är en Gud som aldrig är för orättvisa, utan endast för liv och frihet. Guds rättvisa är Guds medlidande i handling. Att känna Gud som vän är att likt Gud verka för rättvisa, ta ställning för de fattiga och marginaliserade och bli ett redskap för *shalom*. Därmed har kyrkan som en vänskapens politik en profetisk kallelse i samhället. Detta innebär, skriver Wadell, att ”the church has a responsibility to denounce (never accept) and work to overcome (never embrace) unjust institutions, structures, policies, and practices wherever they exist; this includes, of course, any injustice in our churches.”⁸² Men det innebär också att kyrkan själv lever ut den rättvisa den förkunnar. För att beskriva vad detta kan innebära, ger han följande exempel:

At the very least, this would mean there should be no practices of exclusion in the church. It would mean the church should be one place where the dignity and equality of all persons in God is steadfastly affirmed. It should also mean that people find in the church patience, mercy, and compassion rather than harshness.⁸³

⁸¹ Det Wadell syftar på här är Aristoteles karaktärsdygd *megalopsychia* som betyder ”storartad själ” och som på engelska – efter latinet – ofta återges med ordet *magnanimity*. På svenska används ibland ordet ”storsinhet”. I den svenska översättningen av *Den Nikomachiska etiken* används ordet ”stolthet”.

⁸² Wadell, *Becoming Friends*, 151.

⁸³ Ibid, 152.

En sådan här rättvisa kan inte levas skilt från en ”solidarisk vision”, att alla människor (och hela skapelsen) hör samman. ”[T]he bedrock fact about us is not our individuality but our solidarity.”⁸⁴ En sådan vision fördjupas alltid i goda vänskaper och i kyrkan som den goda vänskapens miljö. Att verka för rättvisa kan för en kristen aldrig bli ett livsstilsval utan är något som med nödvändighet följer av vänskapen med Gud.

Som vi redan har sett anser Wadell att ingen vänskap kan bestå utan förlåtelsens gåva. Kyrkan som vänskapens kropp lever av och i denna förlåtelse. Men denna förlåtelse är också centrum i dess vittnesbörd inför världen. ”[F]orgiveness lies at the heart of a life of friendship with God, and is one of the most timely gifts the church – the community of the friends of God – can witness to the world.”⁸⁵

Kyrkan som en vänskapen politik har, likt enskilda goda vänskaper, ”socially disruptive possibilities” som återspeglar Guds rike.⁸⁶ Han frågar sig retoriskt om det finns något mer socialt omvälvande än en gemenskap som praktiserar rättvisa i en likgiltig värld och förlåtelse i en våldstyngd värld.

4.2.3 Kyrkan som vänskapens skola

Wadell talar om kyrkan som en vänskapens kropp och politik, en miljö som låter människor erfara vänskap över alla gränser och som bär vittnesbörd om denna vänskapens möjlighet. Som en vänskapens kropp och politik i denna mening beskriver han även kyrkan som en vänskapens skola. Han hävdar, som vi såg tidigare, att kyrkan som gemenskapen av Guds vänner är kallad att erbjuda människor ”a place where the grammar of intimacy and friendship can be learned”.⁸⁷ Även om vänskap med Gud och andra i grunden är en gåva, är denna gåva något som hela tiden måste tas emot och inte tas för given, som måste skyddas, näras och utvecklas. Vänskap är en gåva men samtidigt något som kräver träning. Enskilda vänskaper är i sig på flera sätt en skola i kärlek, men så är även kyrkan som en vänskapens miljö. Enskilda vänskaper behöver ett större sammanhang som ger träning i de värderingar, attityder, böjelser, begär, vanor och praktiker som behövs för att vänskaper ska bestå och kunna utvecklas. Det är detta som kyrkan som en vänskapens skola erbjuder.

⁸⁴ Ibid, 154.

⁸⁵ Ibid, 161.

⁸⁶ Ibid, 74–75. Uttrycket ”socially disruptive possibilities” hämtar han från Marilyn Friedman, ”Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community”, i *Friendship: A Philosophical Reader*, red Neera Kapur Badhwar (New York: Cornell University Press, 1993), 298.

⁸⁷ Wadell, *Becoming Friends*, 53.

Det Wadell främst betonar i detta sammanhang är kyrkans tillbedjan och gudstjänst. I en central text skriver han:

Worship is central to a life of friendship with God because it works to achieve in us exactly the radical, total conformity of the self to Christ that is the perfection of friendship with God. It is through the worship and liturgy of the church that we become a person capable of intimacy and union with God, a person who wants nothing more than to give God glory and to honor God by following in the ways of his Son. Put differently, a life of friendship with God is centered in worship because it is there that we learn that our highest possible excellence is a life of being loved by God and loving God, a life of seeking God's good and delighting in God's beauty just as God seeks our good and delights in us. This is the language of friendship, and friendship with God is a life of shared intimacy and mutual indwelling, God living in us and we living in God through Christ.⁸⁸

Det är genom sitt gudstjänstliv kyrkan som folk formas till en gemenskap av Guds vänner. Det får dem att alltmer se det Gud ser, vilja det Gud vill och söka det Gud söker och därigenom bli ett med den Gud vars dröm för världen de kristna kallar Guds rike. Ju mer deras vänskap med Gud på detta sätt djupnar, desto mer helhjärtad blir överlåtelsen åt Guds vägar i världen och desto bättre rustade för vänskap med sina vänner och med medmänniskor. Över tid förändrar gudstjänstlivet – som ett uttryck för vänskapen med Gud och Guds vänner – de som deltar, det formar deras karaktär, vanor och attityder och handlingsmönster.

Wadell säger att detta sker genom att gudstjänst och tillbedjan drar in människors liv i Guds berättelse. De fortsätter och fördjupar det som tar sin början i dopet: en människas livshistoria får en ny riktning genom att bli ett med Kristi livshistoria. Hennes primära identitet är inte längre bestämd av religion, nationalitet, social status eller kön, utan genom att bli ett med Kristus. Genom att lovsjunga Gud och fira Guds godhet och trofasthet dras man ut ur sin egen trångbodd värld och in i Guds överraskande värld. "With worship", skriver Wadell, "*we enter into the world of God so we can come to know the ways of God and become active participants in the reign of God.*"⁸⁹ Detta ger en ny vision, ett nytt sätt att se på livet och världen. Och detta gör all skillnad, för man lever i den värld man ser. Människors handlingar och beteenden, deras längtan och fruktan, deras drömmar och förhoppningar, är på många sätt reaktioner på den berättelse som man har lärt känna som sitt livs stora berättelse. Svaren på de frågor man ofta ställer sig, "vad ska jag göra?" eller "vad är viktigt?" bottnar i hur man besvarar en tidigare och mer grundläggande fråga: "Vad är på gång?" För att handla och leva rätt, måste man först se livet och

⁸⁸ Ibid, 27.

⁸⁹ Ibid, 20.

världen på ett sant sätt. I gudstjänst och tillbedjan bekänner och minns de kristna att de har funnit den goda berättelsen i Jesus.

Wadell lyfter fram tre utmärkande sidor i denna berättelse som gudstjänsten förkunnar och kallar oss att leva i.⁹⁰ Det är en berättelse som i ljuset av Jesus död och uppståndelse säger att *glädje och tillit* är mer i linje med verkligheten än uppgivenhet, förtvivlan och misstro. I gudstjänsten formas en gemenskap och ett sätt att vara med och för andra som gör det trovärdigt att det finns en Gud som vill varje människas liv och aldrig slutar att tro på någon enda. Vänskap med Gud och medmänniskor har svårt att växa sig stark utan en grundläggande glädje och tillit till Gud och andra människor.

Det är vidare, säger Wadell, en berättelse som säger att *försoning och fred* är mer grundläggande i tillvaron än konflikt, våld, splittring och viljan till makt.⁹¹ Det är Kristi fred som är den djupaste sanningen om världen. Kristi fred är något helt annat än bara frånvaron av konflikter eller det ömtåliga lugn, eller snarare ensamhet, som är resultatet av att man i namn av valfrihet, rättigheter och tolerans har kommit överens om att lämna varandra ifred. Det är i stället ”a peace that heals, a peace that overcomes barriers, and a peace that creates community where community was never thought possible before” och en fred som aldrig kan ”be built on injustice”.⁹² Det är denna Kristi fred som ”offentliggörs” i gudstjänsten och på ett särskilt sätt ”utspelas” i eukaristin. I gudstjänsten och eukaristin blir kyrkan en miljö där människor kan bli avväpnade och lära sig av med vanor och attityder som odlar fientlighet, bitterhet och våld och i stället formas och tränas i sådant som icke-våld, tålmod, sanning och förlåtelse, dygder och praktiker utan vilka ingen sann vänskap kan bestå.

En tredje aspekt av den kristna berättelsen som inte minst gudstjänst och tillbedjan gör oss förtrogna med kallar Wadell *lidande i hopp*. Om det stämmer att livet handlar om att söka den sanna lyckan och det goda livet som finns i vänskapen med Gud och medmänniskor, är det lätt att dra slutsatsen att lidande är något man måste undfly. Men den kristna berättelsen lär att lidande, trots att det inte är något gott och aldrig har någon mening i sig självt, inte kan skilja människan från Guds kärlek. Den sanna lyckan handlar inte om frånvaron av något önskat, säger Wadell, utan om närvaron av något önskat, nämligen Gud. Att lära sig ”lida i hopp” är särskilt viktigt i vänskaper, för en flykt undan lidande och problem föder alltför lätt ytliga och trolösa relationer.

⁹⁰ Se Wadell, *Happiness*, 89–103.

⁹¹ Se här även Wadell, ”Sharing Peace”.

⁹² Wadell, *Happiness*, 91, 92.

4.3 DEN GODA VÄNSKAPEN OCH KYRKANS STRUKTURER

Som vi ser av analysen ovan närmar sig Wadell frågan om vänskap och kyrka på ett helt annat sätt än Moltmann. Medan Moltmann kommer till frågan utifrån reflektioner kring ecklesiologin, kommer Wadell till frågan genom sina reflektioner kring det kristna moraliska livet och vänskap. Kanske detta är en av anledningarna till att Wadell sällan ställer sig frågan vad kyrkan som en vänskapens miljö betyder för kyrkans strukturer. Om kyrkan ska kunna vara en vänskapens miljö, räcker det då att tala om förändrade visioner, attityder och vanor? Krävs det inte också förändrade strukturer?

Hos Moltmann är detta en självklarhet. Som vi har sett talar han om vikten av sådant som kongregationalistisk kyrkosyn, småskalighet, kallelседop och öppet nattvardsbord. Hos Wadell lyser sådana reflektioner med sin frånvaro, åtminstone när det gäller mer konkreta förslag. Ett intressant exempel i detta sammanhang är hans resonemang kring gudstjänsten och eukaristin. Wadell inleder *Becoming Friends* med en fråga som Stanley Hauerwas på 1980-talet ställde till USAs romerska katoliker med anledning av deras engagemang i fredsfrågan och den romersk-katolska kyrkans tveksamhet att se pacifismen som oskiljaktig från ett troget lärjungaskap: "You Catholics go to Mass all the time. What do all those Masses do for you?"⁹³ Wadell medger att detta är en berättigad fråga och undrar om kyrkans gudstjänst har gjorts "säker" och därmed tom. Gudstjänsten är menad att forma de kristna till en gemenskap av Guds vänner, men i stället har den ofta blivit en form av "skengudstjänster"⁹⁴ där Gud finns till för vår nytta och vårt välbehag, prästen blir försäljare, församlingen blir en grupp enskilda konsumenter och liturgin blir underhållning. Och i slutändan blir gudstjänsten, säger Wadell, "as trivial as our lives".⁹⁵

Om nu inte kyrkans gudstjänst per automatik är en sann gudstjänst, vad är det då som gör den sann? Wadell säger, som vi sett, att den är sann när den gör de kristna till en gemenskap av Guds vänner, när den hjälper dem att träda in i Guds berättelser, när den formar dem till goda människor, uppmuntrar goda vänskaper och blir en gemenskap som värnar om fred och rättvisa och som inbjuder främlingen till ett liv i vänskap. Men kan ett sådant gudstjänstliv upprätthållas utan förändrade strukturer? Räcker det med en förändrad medvetenhet? Kan vänskapens innehåll skiljas från vänskapens former?

Wadell talar om en Gud som aldrig utesluter och om en vänskapens kyrka som aldrig rymmer "uteslutningens praktiker". Men hur förhåller det sig exempelvis till en slutna eukaristi? Hur kommer det sig att Wadell inte problematiserar det slutna nattvardsbordet? Om eukaristin är

⁹³ Wadell, *Becoming Friends*, 15.

⁹⁴ Ibid, 18–22. Wadells uttryck är "sham worship" som han hämtar från Webber och Clapp, *People of the Truth*, 69.

⁹⁵ Wadell, *Becoming Friends*, 19.

caritas sakrament, ”vänskapskärlekens sakrament”, och en fredens praktik med enhet och försoning i centrum, borde inte detta då sätta sina spår på *hur* eukaristin firas? Wadell skriver att i ”the Eucharist Christians are educated in the ’table manners’ of the reign of God” och han kopplar samman dessa med hur Jesus, som i sitt liv förkroppsligade dessa ”bordsskick”, skapade ”a new kind of community that was no longer governed by practices of exclusion”.⁹⁶ Går detta att förena med en måltid där bara somliga är välkomna? Moltmann svarar nej. Wadell avstår från att ens ställa frågan.⁹⁷

Att Wadell undviker att dra några strukturella konsekvenser av sina resonemang kring kyrka, gudstjänst, eukaristi och vänskap är synd. Ty hos honom finns en tydlig ansats att sätta in kyrkan som en vänskapens miljö där det gemensamma annorlunda livet och den gemensamma vardagen spelar en central roll. Men det låter sig svårligen göras utan en reflektion kring den vänskapande kyrkans strukturer och former. Att likt John H Yoder lyfta fram kyrkans sakrament och praktiker som inte endast liturgiska eller rituella moment utan som sociala processer skulle kunna vara en intressant väg framåt.⁹⁸ Att detta inte bara är fråga om en internt kyrklig procedurfråga utan några större sociala och praktiska konsekvenser har Arne Rasmusson övertygande visat i sin analys av Yoders syn på kyrkans sakrament som sociala processer i förhållande till bland annat den sydafrikanska kyrkans historia. Han skriver:

One might say that one of the crucial sources of apartheid ideology was the theological attempt to defend the separate Eucharist tables. Sharing a meal, and not just a ritualized and individualized meal, makes it more difficult to keep others out of the rest of one’s social and economic life.⁹⁹

⁹⁶ Wadell, ”Sharing Peace”, 295. Jfr följande citat: ”We are called in the Eucharist, in liturgy, and in worship to practice a love that never excludes and always embraces”, Wadell, *Becoming Friends*, 34.

⁹⁷ Denna tystnad är även intressant i förhållande till praktiken ”broderlig förmaning” (traditionellt även kallad ”binda och lösa” och som skulle kunna kallas ”försonande konfliktförvandling”) enligt Matt 18, en praktik som Wadell ofta lyfter fram. Denna praktik har enligt Jesu modell som ett yttersta steg uteslutning, både för gemenskapens skull och för den felande partens skull. Men om detta nämner Wadell inget.

⁹⁸ Se John Howard Yoder, *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical* (Scottsdale, PA: Herald Press, 1994), 359–373; John Howard Yoder, *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World* (Nashville, TN: Discipleship Resources, 1992); John Howard Yoder, *Liv i församlingen: att vara ett hoppfullt tecken i världen* (Örebro: Libris och Linköping: Johanneskyrkans förlag, 2003); Arne Rasmusson, ”Sacrament as Social Process: Some Historical Footnotes”, i *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, red Jonas Idesdröm (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009), 32–45.

⁹⁹ Rasmusson, ”Sacrament as Social Process”, 39.

4.4 OM DEN GODA VÄNSKAPEN SOM NÄRVARO

Wadell ser vänskapen i ljuset av det kristna moraliska livet och den sanna lyckan i vänskapen med Gud. Till skillnad från Moltmanns bitvis terapeutiskt orienterade förståelse av vänskap och det kristna livet, där autonomi, självförverkligande, spontanitet och glädje blir centrala, har Wadell en narrativ och dygdorienterad förståelse, där efterföljelse, träning och helighet kommer i fokus. Som vi såg tidigare kan den typ av öppen vänskap som Moltmann förespråkar knappast upprätthållas utifrån hans terapeutiska perspektiv, utan kräver ett mer dygdorienterat perspektiv.

När det gäller Wadells dygdorienterade förståelse av den goda vänskapen kan man fundera över om den riskerar att lägga en alltför stor vikt vid ”rationalitet” och ”produktivitet”. Med ”rationalitet” menar jag hans betoning på människan som moralisk agent, självmedvetenhet och avsiktlighet. Med ”produktivitet” menar jag hans betoning på vänskapens ömsesidiga välvilja och det aktiva sökandet efter vännens goda. Inget av detta är, menar jag, problematiskt i sig utan är viktiga aspekter av vänskapen. Men det blir problematiskt när detta framhävs på bekostnad av en annan sida av vänskapen och kyrkan som vänskapens miljö, nämligen närvaro. Närvaro är något som hör samman med gästfrihet och det är möjligt att betrakta närvaron som vänskapens kanske mest grundläggande egenskap. Tyvärr kommer den i skymundan i Wadells författarskap, något som den inte hade behövt göra.

Hos Moltmann är, som nämnts tidigare, betydelsen av vänskap som närvaro betydelsefull, även om han inte gör någon längre utläggning kring det. Vänskap som närvaro, som har sin grund i Jesus som vän, går bortom sådana relationer som förälder-barn, herre-tjänare och över- under och pekar på det djupast mänskliga, nämligen att *vara med* Gud och andra. Han skriver:

The new man, the true man, the free man is the friend. Existence *for* others within the regulation and functioning of the social order is necessary. But it is only legitimated as long as the necessity continues to exist. On the other hand existence *with* others, in unexacting friendliness, is free from necessity and compulsion. ... The more people begin to live with one another as friends, the more privileges and claims to domination becomes superfluous.¹⁰⁰

Problematiken kring ”rationalitet”, ”produktivitet” och närvaro kan spetsas till med två frågor: Vad innebär Wadells vänskapsteologi för människor med (grava) intellektuella funktionshinder? Riskerar den att betona vad vänner *gör för* varandra på bekostnad av att vänner *är med* varandra? Det kan sägas vara sådana frågor som Hans Reinders ställer sig när han i sin bok *Receiving the Gift*

¹⁰⁰ Moltmann, *The Church*, 116. Susan Nelson Dunfee refererar till Moltmann på denna punkt och hävdar att ”freedom and authority grounded in friendship with Jesus are a better way to characterize the community of followers of Jesus than service and altruism”, Dunfee, *Beyond Servanthood*, 157.

of *Friendship*¹⁰¹ försöker formulera en inklusiv teologisk antropologi där även de med grava intellektuella funktionshinder tillerkänns full mänsklighet. Han menar att detta vare sig kan ske genom att grunda mänsklighet i rättigheter eller i (potentiella) förmågor eller olika möjligheter hos människan själv. Det som gör en människa till människa är i stället något utanför henne själv. Detta ”något” är den vänskap som varje människa har fått ta emot som en gåva från en treenig Gud. Hennes mänsklighet är med andra ord exstatiskt grundad i Guds vänskap.

Reinders är kritisk mot Wadells dygdorienterade vänskapsteologi som han menar gör ”purposive agency the key to our humanity” och därmed oavsiktligt sätter frågetecken kring ”the humanity of those whose lives do not show the fruits of virtue”.¹⁰² Man kan diskutera om denna kritik är helt berättigad. Den tar, menar jag, inte tillräcklig hänsyn till Wadells betoning på Gud som all vänskaps källa, att vänskap är en trepartsrelation och att Guds vänskap är nåd från början till slut.¹⁰³ Men det är sant att Wadell aldrig problematiserar sin vänskapsteologi i förhållande till människor med grava intellektuella funktionshinder. Förmodligen skulle han säga att vänskap är ett väldigt brett fenomen och inte ser likadant ut i alla sammanhang. Detta skulle väl de flesta hålla med om. Men i stället för att ”bredda” vänskapen skulle han kunna lyfta fram närvaro som en mer (eller som den) grundläggande aspekt av vänskapen. Det är detta som Reinders kan sägas öppna upp för. Han lyfter bland annat fram L’Arche-rörelsen som ett gott exempel. Här praktiseras, säger han, en syn på vänskap och gemenskap som inte utgår från den professionella interventionens ”arbeta för” utan den personliga närvarons ”vara med”. Utan att på något sätt romantisera vare sig L’Arche eller andra gemenskaper, anser han att detta innebär att distans och objektivering kan undvikas och att långsiktig relation blir mer avgörande än problemlösning. Men han verkar ändå i slutändan tveksam till att fullt ut koppla samman vänskap och närvaro. Mot slutet av boken skriver han:

A profoundly [intellectually] disabled person such as Kelly has no relationship with God in the sense of a human act on her part, I have argued, but this does not exclude the possibility that God has a relationship with her. But I don't know exactly what this means with respect to Kelly. ... Unless we speak metaphorically, Kelly cannot return gifts of friendship in the

¹⁰¹ Hans S Reinders, *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2008).

¹⁰² Ibid, 295.

¹⁰³ Detta är en så stark betoning hos Wadell att Jennifer Herdt tycker att han (i hans tolkning av Thomas syn på dygderna) riskerar att ge det vilseledande intrycket att mänsklig aktivitet körs över. Se Herdt, *Putting On Virtue*, 91.

sense of a human act. Thus, what we have received is the gift of her presence, not the gift of her response.¹⁰⁴

Reinders agnosticism är berättigad. Men behöver den hindra oss från att se närvarons gåva som ett uttryck för sann vänskap? Måste alltid ett aktivt gensvar och en medveten ömsesidighet finnas med för att man ska kunna tala om vänskap? Om man likt både Reinders¹⁰⁵ och Wadell ser vänskap som en trepartsrelation med Gud i centrum, blir då det mänskliga (ömsesidiga och medvetna) handlandet så alltigenom avgörande? Är det inte att på ett onödigt sätt intellektualisera och individualisera vänskapen? Är inte närvaron med varandra något av det mest grundläggande som kan sägas om vänskap och om kyrkan som en vänskapens miljö?

En som tycks mena det är Samuel Wells.¹⁰⁶ När han formulerar sin bild av kristen etik, kyrkan och socialt engagemang finns vänskap och närvaro med som centrala teman. I boken *Living Without Enemies* för han, tillsammans med Marcia Owen, resonemang kring olika förhållningssätt eller modeller när det gäller socialt engagemang, resonemang som har betydelse för förståelsen av närvaro. Den konventionella modellen kallar de "arbeta för". Det är en modell inriktad på lösningar, men har nackdelen att den bevarar distanserade och ojämlika relationer som gör vänskap omöjlig. Ofta bygger denna modell på att det är dödlighet och begränsningar som är mänsklighetens stora problem och att lösningarna står att finna i ny information och ny teknik. En annan modell kallar de "arbeta med", som är inriktad på att ge utsatta människor mod och kraft att själva sätta agendan och ta itu med sina problem. Här är vägen till lösningar på ett problem lika viktigt som själva målet. En tredje modell kallar de "vara med". Det är en modell som inte i första hand är inriktad på direkta lösningar, utan på att forma delaktighet och vänskaper utifrån sådana insikter som att alla problem kan inte "lösas", att alla människor är en del av problemen de möter, att människans grundläggande problem inte är dödlighet och begränsning utan isolering och ensamhet och att något kan göras vackert även om det inte blir lyckligt. En fjärde modell kallar de "vara för" och är i första hand inriktad på att försöka förstå och skapa opinion och medvetenhet, men riskerar ofta att göra det på avstånd och att till syvende och sist lämna de utsatta ensamma.

Alla dessa modeller har sin berättigade plats. Men Wells och Owen hävdar att ur ett kristet perspektiv är "vara med" den mest grundläggande. Den är det därför att den bäst återspeglar vem

¹⁰⁴ Reinders, *Receiving the Gift of Friendship*, 377–378.

¹⁰⁵ Se t ex ibid, 318.

¹⁰⁶ Wells, *God's Companions*; Samuel Wells och Marcia A Owens, *Living Without Enemies: Being Present in the Midst of Violence* (Downers Grove, IL: IVP Books, 2011); Samuel Wells, "Rethinking Service", *The Cresset*, påsken 2013, http://thecresset.org/2013/Easter/Wells_E2013.html (hämtad 1 augusti 2013).

Gud är som Trinitet och hur Gud möter människan. I Guds handlande kan vi se alla modellerna, men i Jesu liv, död och uppståndelse blir det tydligt hur allt Guds vänskapande bottnar i att Gud har valt att aldrig vara utan människan, att alltid vara med henne. Wells formulerar det på följande vis i en artikel där han diskuterar kyrkans mission och samhällsorganisationers ansvarstagande i världen och ställer ”för” och ”med” mot varandra:

Sure, there was an element of ”for” in Jesus’ life. He was ”for” us when he healed and taught; he was ”for” us when he died on the cross; he was ”for” us when he rose from the grave and ascended to heaven. These are things that only God can do and we cannot do. But the power of these things God did ”for” us lies in that they were based on his being ”with” us. God has not abolished ”for.” But God, in becoming flesh in Jesus, has said *there will never again be a ”for” that is not based on a fundamental, unalterable, everlasting, and utterly unswerving ”with.”*

Och han fortsätter lite senare i samma artikel:

The cross is Jesus’ ultimate demonstration of being *with* us – but in the cruelest irony of all time, it is the instant Jesus finds that neither we, nor the Father, are *with* him. ... At the central moment in history, Jesus, the incarnate Son of God, had to choose between being with the Father or being with us. And he chose us. At the same time the Father had to choose between letting the Son be with us or keeping the Son to himself. And he chose to let the Son be with us. That is the choice on which our eternal destiny depends. That is the epicenter of the Christian faith and our very definition of love.¹⁰⁷

Och, skulle man kunna tillägga, själva grunddefinitionen på vänskap – att ”vara med”, även när gensvaret uteblir, även när man inte kan lösa alla ”dödlighetens begränsningar”, även när allt inte kan göras lyckligt. Detta är vänskapens skönhet.

Wells och Owen beskriver i *Living Without Enemies* hur denna vänskapens närvaro (i deras fall mitt i det dödliga vapenvåldets Durham i USA) inte alls handlar om inaktivitet, utan om ett djupare engagemang med människor och samhällen. Det är en närvaro som tar sig uttryck i *tystnad* som solidaritet, lyssnande och bön, i *beröring* som vidrör människors rädslor, sår och tomhet och i *ord* som varsamt talas till varandra, till Gud och å Guds vägnar.

Det är i en sådan närvaro som det blir möjligt att skymta vad vänskap och kyrkan som vänskapens miljö ytterst handlar om: att *vara med* Gud och Guds vänner, inte som ett medel för ett högre ändamål eller som en lösning på ett problem, utan som ett uttryck för den delade glädjen i Gud. I Guds vänskap som närvaro lämnas ingen ensam, utesluts ingen och utnyttjas ingen. En sådan vänskap är vacker och går i takt med tillvarons grundfundament.

¹⁰⁷ Wells, ”Rethinking Service”.

5 KYRKAN SOM EN VÄNSKAPENS POLITIK

I ljuset av en översikt över den kristna vänskapstraditionen har jag gjort en kritisk och konstruktiv närläsning av Moltmanns och Wadells vänskapsteologier med särskild betoning på deras förståelse av vänskap och kyrka. Jag har försökt se hur de förhåller sig till traditionens problemställningar och vilka bidrag de ger till densamma. Vilka slutsatser kan dras?

5.1 MOLTSMANN, WADELL OCH KYRKAN SOM EN VÄNSKAPENS POLITIK

Enligt min mening ger både Moltmann och Wadell viktiga bidrag till den kristna vänskapstraditionen i allmänhet och till frågan om kyrkan som en vänskapens miljö i synnerhet. Båda tar – med Jesus-berättelsen och treenighetsteologin i centrum – itu med de problemställningar som på olika sätt varit angelägna inom traditionen och försöker hitta vägar framåt. Båda menar att det inte finns någon nödvändig motsättningen mellan agape-kärleken och vänskapskärleken, mellan den universella kärleken och den partikulära kärleken. De visar enligt min mening övertygande hur den förra kan ta form i den senare och bli förkroppsligad. Vidare menar de att den kristna vänskapskärleken och goda vänskaper i grunden är öppna relationer som motverkar slutenhet och uteslutning. På denna punkt skulle Moltmann kunna bli tydligare och mer nyanserad genom att mer explicit lyfta fram gästfrihet som en kristen praktik som går bortom den moderna praktiken tolerans. Även Wadells beskrivning av en vänskapens kyrka som aldrig utesluter blir till viss del otydlig och idealiserad, särskilt därför att han inte problematiserar den slutna eukaristin (som han beskriver som vänskapskärlekens sakrament).

Moltmann och Wadell är även överens om att vänskap och vidare gemenskaper hör samman. För båda är kyrkan en vänskapens gemenskap, en kropp som både är vänskapande och gestaltar den vänskap som kännetecknar Jesu och Trinitetens liv. De är kritiska till den i modern tid så vanliga tudelningen mellan privat och offentligt, där vänskapen förläggs till det privata och till känslornas värld. Den kristna vänskapen är personlig men likafullt social. Dess ”andlighet” står att finna i dess kroppslighet och dess kroppslighet gör politiska anspråk om att ett annorlunda samhälle är möjligt. I fråga om vänskap och kyrka drar Moltmann fler praktiska konsekvenser än Wadell, men båda kan sägas lida av en viss tendens till ”idealisering”. Att lyfta fram sakramenten som inte endast liturgiska eller rituella moment utan som sociala processer skulle enligt min mening kunna vara en intressant och möjlig väg framåt för Wadell att komma bort från vissa aspekter av idealiseringen.

När det gäller problemställningen kring hur vänskapen förhåller sig till frälsningen är båda överens om att de hör ihop, men inte *hur*. Hos Moltmann finns en tydlig – och jag menar ohållbar – spänning mellan en ”efterföljelsens etik” och ett ”självförverkligandets etos”. Denna spänning,

liksom hans protestantiska arv, leder till att han inte alls vill göra den klassiska och medeltida kopplingen mellan vänskap, dygd och frälsning. Han får därmed svårt att förklara hur en öppen vänskap formas och kan upprätthållas över tid. Utifrån sin romersk-katolska och aristotelisk-thomistiska tradition är denna koppling självklar för Wadell utan att han på något sätt åsidosätter betoningen på Guds nåd. Han visar tvärtom hur en vänskapsteologi kan gå bortom tudelningen mellan nåd och gärningar och att en betoning på dygd inte behöver leda till hyckleri. Därmed blir det också möjligt för honom att tala om kyrkan som en vänskapens skola, på motsvarande sätt som enskilda vänskaper är skolor i kärlek. Det Wadell dock borde problematisera mer är den dygdorienterade vänskapsteologins tendens att lägga en alltför stor vikt vid ”rationalitet” och ”produktivitet”. Att lyfta fram vänskap som närvaro – något som Moltmann gör men inte utvecklar nämnvärt – utgör enligt min mening en nödvändig balansering.

Hur väl lyckas då Moltmann och Wadell att ge ett kritiskt och konstruktivt bidrag till den kristna vänskapstraditionen? Båda uppvisar en stor trohet mot Skriftens berättelse och den kristna traditionen i stort. Med Jesus-berättelsen i centrum och treenighetsteologin som en ”grammatik” ges en stabil grund utifrån vilken både den kristna tron kan förstås och deras vänskapsteologier formuleras. Deras sociala treenighetslära är visserligen inte oomtvistad, men på intet sätt ett främmande element i den kristna traditionen. Båda har ett ganska likartat sätt att läsa Bibeln (särskilt Nya testamentet) i fråga om Gud, vänskap och kyrka och deras ståndpunkter kan i stort sett sägas bekräftas av mycken modern bibelforskning.¹

Moltmanns och Wadells vänskapsteologier kan även sägas vara intelligibla: de gör den kristna tron mer begriplig och trovärdig och ger övertygande bidrag till den kristna vänskapstraditionen. Deras sätt att formulera sina vänskapsteologier utifrån trinitetsteologi och kristologi, att inte ställa vänskapskärleken mot agape-kärleken, att koppla samman vänskap med kyrkan som kropp och ”kontrastsamhälle” och med människans socialitet kastar nytt ljus kring och ger viktiga bidrag till den ambivalens och de problemställningar som varit centrala i den kristna vänskapstraditionen. Moltmann lider emellertid av ett stort koherensproblem: spänningen mellan en ”efterföljelsens etik” och ett ”självförverkligandets etos” gör hans teologi som helhet motsägelsefull och hans vänskapsteologi haltande. Hade han lämnat ”självförverkligandets etos” till förmån för ”efterföljelsens etik” hade inte bara koherensproblemet minskat utan han hade också på ett bättre sätt kunnat knyta an till klassisk och medeltida vänskapstradition och på ett tydligare sätt kritisera moderna individualistiska vänskapsteologier.

¹ Se avsnitt 2.2. Uppsatsens ramar ger inte utrymme för en utförlig analys av deras bibelbruk, men för en diskussion kring Moltmann, se Rasmusson, *The Church as Polis*, 35; McDougall, *Pilgrimage of Love*, kap 3.

När det gäller deras vänskapsteologiers tillämpbarhet drar jag slutsatsen att de äger stor relevans i konkreta situationer och kan vägleda praxis i ljuset av Guds rike. Inte minst genom att lyfta fram sina vänskapsteologier som konstruktiva svar på vad de menar utgör allvarliga problemområden i dagens samhälle och kyrka, antyds hur de kan få en konkret tillämpning i människors vardag. Moltmanns teologi om den öppna vänskapen antyder vägar bort från framför allt slutenhetens tyranni, oavsett om den handlar om dominans, exklusivitet eller privatisering. Wadells teologi om den goda vänskapen antyder vägar bort från konsumism, individualism och ”dominansens antropologi”. Jag säger att deras teologier ”antyder” vägar framåt, för även om deras teologier har en mycket tydlig praktisk ansats, hålls fortfarande många av resonemangen på ett förhållandevis abstrakt plan. Och det är problematiskt. Det är ett problem om en teologi om vänskap och kyrka inte tydligt pekar hän mot dess förkroppsligande. En sådan teologi behöver ”täta beskrivningar”, ett slags ”inifrån-berättelser”, som lyfter fram övertygande exempel som styrker vänskapens betydelse och tillämpbarhet för kyrkans och den kristnes liv.²

Därför avslutar jag denna uppsats med att kort lyfta fram några gestaltningar av kristen vänskap med särskild anknytning till kyrkans liv. Dessa knyter samtidigt an till vad jag menar är tre grunddimensioner i kyrkan som en vänskapens politik, grunddimensioner som på olika sätt framkommit i analysen av och diskussionen kring Moltmanns och Wadells vänskapsteologier. Dessa tre dimensioner är öppenhet, godhet och närvaro.

5.2 FRÅN SLUTENHET TILL ÖPPENHET

Kyrkan har alltid brottats med frågor om slutenhet och öppenhet, om gränsdragningar och gästfrihet, om kärlek till ”de sina” och kärlek ”till alla”, om ”de andra” som hot eller gåva. I den kristna vänskapstraditionen har ofta vänskapen som en partikulär kärlek uppfattats som en kärlek som drar åt slutenhet. Men somliga och ganska starka röster inom traditionen har menat att så inte alls behöver vara fallet. Det är till dessa senare röster som Moltmann kan sägas knyta an. Ett

² Uttrycket ”täta beskrivningar” eller ”thick descriptions” kommer ursprungligen från filosofen Gilbert Ryle och vidarefördes inom antropologin av antropologen Clifford Geertz, se Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 2000). I en diskussion kring teologi och kultur förklarar Stephen Long skillnaden mellan ”tunna” och ”täta” beskrivningar på följande vis: ”A thin description seeks to discover the bare minimum that needs to be said in order to understand ‘culture.’ Its purpose is to make a culture intelligible based on universal laws that anyone could understand. It wants to maximize understanding among as many diverse people as possible through succinct, simple and potentially universal statements. A thick description assumes no such universal laws are possible. Instead, a culture is best understood by standing within it and explaining its richness through something like a narrative that invites others into the culture”, D Stephen Long, *Theology and Culture: A Guide to the Discussion* (Eugene, OR: Cascade Books, 2008), 34.

av hans stora bidrag till vänskapstraditionen är just att peka på den kristna vänskapskärlekens öppenhet, en öppenhet som han menar har sin grund i Jesu liv, död och uppståndelse och därmed i Trinitetens kärlek. Även Wadell uttrycker sig på liknande sätt.

Men både Moltmann och Wadell skulle behöva kvalificera öppenhetens karaktär tydligare. Båda pekar mot gästfriheten som den kristna formen av öppenhet, men utvecklar inte särskilt mycket vad detta innebär i förhållande till tolerans, till eventuella nödvändiga gränsdragningar eller – i Wadells fall – till centrala kyrkliga praktiker som eukaristin. I diskussionen i analyskapitlet har jag försökt antyda vägar vidare. Här vill jag lyfta fram Mission Mississippi, ett exempel som berättar om kyrkors vandring från slutenhet till gästfrihet och som visar hur en öppen vänskap *kan* se ut bortom idealiseringar och förenklingar.

I sin bok *Open Friendship in a Closed Society* beskriver Peter Slade den kristna organisationen Mission Mississippi som ”a statewide ecumenical racial reconciliation initiative” som ”brings Christians together across racial and denominational lines”.³ Organisationen startade 1992 som en lös sammanslutning av svarta och vita evangelikala kyrkor och kristna i Jackson i rasmotsättningarnas Mississippi – ett samhälle som på många sätt även idag är ett segregerat och slutet samhälle. Från att i början ha haft ett fokus på stora möteskampanjer ändrade man gradvis fokus mot ett mer personligt och senare även institutionellt relationsbyggande under devisen: ”Changing Mississippi ... One Relationship at a Time”. Man uppmuntrar kyrkor och enskilda kristna att forma medvetna vänskaper över såväl rasgränser som samfundsgränser. Framför allt genom regelbundna bönefrukostar som hålls två gånger i veckan och som alternerar mellan vita och svarta områden försöker man medverka till och stödja en sådan process. Eftersom man vill vara en bred organisation och många av kyrkorna som finns med är teologiskt konservativa undviker man att som organisation tala om social rättvisa, systemförändringar och det som kan uppfattas som ett ”socialt evangelium”.

Denna förment apolitiska hållning har mött mycket kritik. Bland andra har sociologerna Michael Emerson och Christian Smith kritiserat Mission Mississippi för deras individualistiska synsätt som de menar inte bara är ineffektivt utan även hindrar arbetet för social rättvisa. De menar, enligt Slade, att vägen framåt är att framförallt de vita kristna måste förändra sin ”kulturella verktygslåda” så att de inser problemens strukturella dimensioner och att deras förståelse av samhället börjar likna afroamerikanernas. Eftersom kyrkor enligt dem spelar en viktig roll i en sådan typ av förändring måste man på ett direkt sätt arbeta för att förändra de rasmässigt homogena kyrkorna till att bli mångkulturella och integrerade kyrkor. Samtidigt har,

³ Slade, *Open Friendship*, 3.

vilket Slade noterar, Emerson och Smith i senare forskning visat hur integrerade organisationer har en inneboende instabilitet och har svårt att leva upp till sina mål.

Slade håller i hög grad med om kritiken som framförs. Men han menar att Mission Mississippis vägval, trots problem, ändå utgör en realistisk *startpunkt* som kan ges en djup teologisk motivering. I en teologisk, sociologisk och biografisk analys av deras ”levda” teologi finner han ett begynnande hoppfullt uttryck för just den typ av ”öppen vänskap” som Moltmann talar om. Han hävdar att deras bönefrukostar är en ”practice of open friendship”.⁴ Här möts man i frihet och respekt över gränser, man äter tillsammans, lyssnar på varandras berättelser i ljuset av den kristna berättelsen,⁵ bär varandras bördor i form av förbön (bön som ”vänskapens språk”) och praktisk hjälp. Därigenom skapas en ”trygg plats” som möjliggör för deltagarna att sakta men säkert lära sig att se genom ”den andras” ögon.

I denna öppna vänskap ser Slade även ett praktiskt uttryck för det Miroslav Volf – en teolog påverkad av Moltmann – kallar för ”viljan till omfamning” som vägen mot den slutgiltiga eskatologiska omfamningen, den fullkomnade försoningen. Denna distinktion mellan ”viljan till omfamning” och själva omfamningen gör det möjligt för Volf att finna en tredje väg bortom den ”billiga försoningen” (där inga krav på rättvisa ställs från någon part) och den ”strikt rättvisan” (som hävdar att förlåtelse och försoning endast kan komma efter att rättvisa har skipats). Det är i den ovillkorliga viljan till omfamning av ”den andra” – i överlåtelsen till den Kristus som ovillkorligt har omfamnat oss – som man kan börja ge rum för sanning och rättvisa. För den kräver ett slags ”dubbelt seende” genom vilket en individ försöker lyssna och förstå ”den andras” sanning och sedan försöker förstå sig själv och sina anspråk på sanning och rättvisa från det nya perspektivet. Utan att sträva efter att inom sig själv ge plats för ”den andras” sanning och rättvisa, blir omfamningen och sökandet efter försoning bara ett exploaterande skådespel. Slade skriver sammanfattande:

The message of Mission Mississippi, clearly articulated at every meeting is: the healing of historical divisions and wounds starts with individual Christians sitting down with the desire to get to know another person of a different ethnicity or denomination. Mission Mississippi challenges participants to be intentional and deliberate about this often awkward practice of making space to meet the other person and hear their story. Here is the practical outworking of the Christian impulse that Volf calls ”the will to embrace” and that his teacher Jürgen

⁴ Ibid, 159, 180.

⁵ Slade hänvisar här till Stephen Fowl som i sin kommentar till Filipperbrevet säger att ”the practice of being able to narrate the story of one’s own life into the ongoing story of God’s economy of salvation” tycks vara ”one of the foundational practices of Christian friendship for Paul”, Fowl, *Philippians*, 220. Slade menar att detta är en av de saker som på ett odramatiskt sätt sker vid varje bönefrukost (se Slade, *Open Friendship*, 165–166).

Moltmann calls "open friendship". ... Mission Mississippi has strong theological support for placing the invitation to open relationships before meeting the demands of justice. The will to embrace the other, as Miroslav Volf argues, is not conditional on both parties having atoned for past sins. At the same time, this theology of embrace reminds Mission Mississippi not to slip into cheap reconciliation."⁶

Mission Mississippi är ett intressant exempel när det gäller vandringen från slutenhet till gästfrihet. Det visar konkret hur den "öppna vänskapen" och kristen gästfrihet *kan* se ut i ett slutet samhälle och i slutna kyrkor, både deras möjligheter och de oundvikliga problem man ställs inför i en strävan att förkroppsliga dem. Inte minst det senare är viktigt för att kunna gå bortom den "idealiserande" och "icke-problematiserande" tendens som ibland finns hos både Moltmann och Wadell.

Exemplet visar även på betydelsen av gemensamma praktiker (och därmed av träning och dygd) för att en öppen vänskap ska kunna utvecklas. Det räcker inte med information, god vilja eller engagemang. Det krävs gemensamma och regelbundna handlingar som i sig rymmer det goda och det mål som man strävar efter. Detta är något som L Gregory Jones lyfter fram i sina studier kring förlåtelse och försoning.⁷ Han anser att "Christian forgiveness aims at reconciliation and involves the task of responding to God's forgiving love by crafting communities of forgiven and forgiving people".⁸ Men förmågan att upptäcka vad detta innebär beror i hög grad "on the richness of one's communal habits, practices, and disciplines".⁹ Mission Mississippi erbjuder en sådan vänskapens, gästfrihetens och försoningens praktik genom sina regelbundna bönefrukostar.¹⁰

5.3 FRÅN KONSUMISM TILL GODHET

Enligt Wadell är konsumismen (tillsamman med individualismen och "dominansens antropologi") ett av samtidens stora hot mot allt vad god vänskap heter. Om den i grunden handlar om vad jag kan få ut av något eller någon och *formar* människor till självupptagenhet, oförnöjsamhet, ombytlighet och likgiltighet, då krävs det en motkraft. Det krävs en kyrka som är

⁶ Slade, *Open Friendship*, 128, 146.

⁷ Se L Gregory Jones, *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis* (Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1995); L Gregory Jones, "Crafting Communities of Forgiveness", *Interpretation* 54:2 (april 2000): 121–134.

⁸ Jones, "Crafting Communities of Forgiveness", 122.

⁹ Ibid, 134.

¹⁰ Jag utgår här från Alasdair MacIntyres definition av praktik, se not 12 på sidan 8. Bönefrukostarnas "inre goda" är sådant som att visa respekt, att kunna lyssna på andra och tolka deras livsberättelser i ljuset av Bibeln, att ge förlåtelse och erbjuda förbön till andra. Praktikens "mål" är att bygga relationer som i slutändan leder till försoning.

den goda vänskapens miljö och som sådan har kraften att *forma* människors karaktär och vanor till att präglas av rättvisa, generositet, trofasthet och närvaro. Problemet är bara att även kyrkan idag i hög grad, enligt Wadell, fostrar människor till goda konsumenter, där Gud och andlighet komodifieras (blir en ”handelsvara”) för den egna underhållningens och behovstillfredsställelsens skull. Det svar han ger på detta problem är att betona gudstjänstens och liturgins avgörande roll för vänskapens kyrka. Trots de problem som han menar sig finna här (exempelvis när han talar om risken för ”skengudstjänster”), hävdar han att det är i gudstjänst, tillbedjan och liturgi som motkraften finns. Men är detta tillräckligt? Behövs det inte samtidigt en förnyelse av kyrkans strukturer, särskilt när det gäller det gemensamma livet? Hans analyser av Augustinus, Aelred och Thomas¹¹ – och deras förankring i den monastiska traditionen – skulle kunnat öppna upp för sådana reflektioner, men det är inget som han utvecklar.

Moltmann är tydlig med, som vi har sett, att en förändring av strukturer och det gemensamma livet behövs. För honom innebär den öppna vänskapens kyrka bland annat en kyrka som uppmuntrar en förändringsprocess nerifrån med betoning på småskalighet och ”smågrupper” eller ”basgemenskaper”. Riktigt vad han menar med detta utvecklar han emellertid aldrig, även om han ger antydningar genom att lyfta fram kongregationalismen och ofta hänvisa till reformationens vänsterflygel, latinamerikanska basgrupper, kväkarna och den ”karismatiska kyrkan”. Det är intressant att notera att han i det här sammanhanget däremot inte nämner något om den kristna kyrkans monastiska tradition, trots att delar av de rörelser han talar om på olika sätt hämtar sin inspiration därifrån.¹² Men det finns andra – även bland de som står inom den protestantiska kyrkotraditionen – som har sett och ser i den riktningen när det gäller förnyelsen av kyrkan som en motkraft.

En av dessa är Dietrich Bonhoeffer. I skuggan av nazismens framväxt i Tyskland och den lutherska rikskyrkan som svär överheten blind lydnad skriver han i januari 1935 i ett brev till sin bror Karl-Friedrich följande:

The restoration of the church must surely depend on a new kind of monasticism, which has nothing in common with the old but a life of uncompromising discipleship, following Christ

¹¹ För Augustinus, se Wadell, *Friendship*, 97–104; Wadell, *Becoming Friends*, 77–95. För Aelred, se Wadell, *Becoming Friends*, 97–118. För Thomas, se Wadell, *Friendship*, 120–141; Wadell, *The Primacy of Love*.

¹² Se Jonathan Wilson-Hartgrove, ”A Vision So Old It Looks New”, i *Monasticism Old and New*, Christian Reflection, red Robert B Kruschwitz (Waco, TX: The Center for Christian Ethics, Baylor University, 2010), 11–18.

according to the Sermon on the Mount. I believe the time has come to gather people together and do this.¹³

I mars samma år reser han runt i England och besöker en mängd prästseminarier och kommuniteter med hemvist inom Anglikanska kyrkan, kongregationalismen, metodismen, baptismen och kväkarrörelsen. I april får han i uppdrag av bekännelsekyrkan att leda ett prästseminarium i Finkenwalde. Starkt påverkad av sina meditationer över bergspredikan och inspirerad av sin ”kommunitetsresa” i England, där han, som Roland Spjuth skriver, fick ”impulser till konkret gestaltning av liv i gemenskap”, bestämmer han sig för att jämte prästseminariet starta en brödragemenskap eller husförsamling, en slags ny form av klostergemenskap.¹⁴ Långt bortom storslagna teologiska program, höga ideal och en självupptagen fromhet betonar Bonhoeffer vikten av formande gemensamma handlingar eller praktiker för att kunna stå emot samtidens kompromisser. Bland dessa praktiker återfinns en kortare gudstjänst morgon och kväll kring matbordet, kvällsmåltiderna som en gemensam mötespunkt präglade mer av fest än asketisk livshållning, daglig enskild och veckovis gemensam meditation över Ordet samt bikt. Vid sidan om detta menade han att gudstjänstrytmen skulle kompletteras (såsom i den benediktinska klosterorden) med dagligt arbete utanför gemenskapen. När Gestapo stänger Finkenwalde efter två år summerar Bonhoeffer sina erfarenheter av kommunitetsliv i den lilla skriften *Liv i gemenskap*, en skrift som har fortsatt att inspirera kyrkor och gemenskaper.

En nutida luthersk teolog som också försöker ta tillvara den monastiska traditionens vishet (och som likt Moltmann och Wadell talar om att vi är skapade för vänskap med Gud och våra medmänniskor) är Daniel Bell.¹⁵ I sin konstruktiva kritik av latinamerikansk befrielsesteologi – som han menar har en alltför apolitisk(!) syn på kyrkan och därför inte har kraft nog att stå emot den moderna kapitalismens begärsterapi – lyfter han fram Bernhard av Clairvaux och cistercienserorden som ett historiskt intressant, men inte helt oproblematiskt, exempel på hur kyrkan idag kan stå emot den globala kapitalismen. Han skriver:

Christianity may fund resistance to capitalism only if it is reclaimed as a fully material (social, political, economic) formation that constitutes nothing less than a therapy of desire. ... At this point we can begin to appreciate the way in which Cistercian Christianity functioned, in

¹³ Dietrich Bonhoeffer, *London: 1933–1935*, Dietrich Bonhoeffer Works 13, red Hans Goedeeking m fl (Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007), 285.

¹⁴ Roland Spjuth, *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet* (Örebro: Libris, 2006), 237. Se vidare s 229–246.

¹⁵ Se Bell, *Liberation Theology*; Daniel M Bell, *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012).

Foucault's terms, as an ensemble of technologies of desire. The monastery was not an enclave in which the pure withdrew Rather, the monastery was a *schola caritatis*, a school of charity, where desire was redeemed. ... The monastery was the site of divine pedagogy whereby desire underwent not annihilation but rehabilitation.¹⁶

När han ska ge moderna och hoppfulla exempel på sådana klosterliknande gemenskaper nämner han förutom Catholic Worker Movement och Focolarerörelsen den relativt unga protestantiska rörelse som brukar kallas New Monasticism.¹⁷

Som en medveten rörelse började New Monasticism ta form 2004 i USA.¹⁸ Namnet hämtade man från Jonathan Wilsons teologiska reflektioner¹⁹ kring Alasdair MacIntyres kritik av upplysningens modernitetsprojekt och beskrivning av den västerländska kulturens sönderfall i *After Virtue*, ett numera klassiskt verk som avslutas med de välkända orden:

If my account of our moral condition is correct, we ought also to conclude that for some time now we ... have reached [a] turning point. What matters at this stage is the construction of local forms of community within which civility and the intellectual and moral life can be sustained through the new dark ages which we are already upon us. And if the tradition of the virtues was able to survive the horrors of the last dark ages [(i.e. *Roman imperium*)], we are not entirely without grounds for hope. This time however the barbarians are not waiting beyond the frontiers; they have already been governing us for quite some time. And it is our lack of consciousness of this that constitutes part of our predicament. We are waiting not for a Godot, but for another – doubtless very different – St. Benedict.²⁰

Från MacIntyres tankegångar drar anabaptisten Wilson slutsatsen att det idag behövs en ny och annorlunda monasticism som präglas av en återupptäckt av evangeliets *telos* som berör hela livet för allt Guds folk bortom distinktionen mellan det heliga och det sekulära och mellan ”religiösa” och ”sekulära” kallelser. Han menar vidare att det handlar om ett disciplinerat liv som strävar efter trofasthet och grundar sig på djup teologisk reflektion.²¹ Påverkade av dessa tankegångar, liksom av den klassiska monasticismen (särskilt benediktinorden) såväl som andra monastiska strömningar i dåtid och nutid, formulerade man tolv kännetecken på denna nya monasticism:

1. Relocation to the abandoned places of Empire.

¹⁶ Bell, *Liberation Theology*, 86, 92.

¹⁷ Bell, *The Economy of Desire*, 211.

¹⁸ The Rutba House, *School(s) for Conversion*; Jason Byassee, ”The New Monastics”, *Christian Century* 122:21 (18 oktober 2005): 38–47.

¹⁹ Wilson, *Living Faithfully*.

²⁰ MacIntyre, *After Virtue*, 263.

²¹ Se Wilson, *Living Faithfully*, 68–78.

2. Sharing economic resources with fellow community members and the needy among us.
3. Hospitality to the stranger.
4. Lament for racial divisions within the church and our communities combined with the active pursuit of a just reconciliation.
5. Humble submission to Christ's body, the church.
6. Intentional formation in the way of Christ and the rule of the community along the lines of the old novitiate.
7. Nurturing common life among members of intentional community.
8. Support for celibate singles alongside monogamous married couples and their children.
9. Geographical proximity to community members who share a common rule of life.
10. Care for the plot of God's earth given to us along with support of our local economies.
11. Peacemaking in the midst of violence and conflict resolution within communities along the lines of Matthew 18.
12. Commitment to a disciplined contemplative life.²²

Visonen handlar om att bygga gemenskaper "that unlearn habits of social division by experimenting in a way of life with Jesus that makes surprising friendships possible".²³ Deras förhoppning är att tjäna den vidare kyrkan och vara ett förkroppsligat uttryck för lokala församlingars liv i vardagen.

Kommuniteter som ser sig som en del av New Monasticism erbjuder intressanta ekumeniska experiment på hur kyrkor – där vänskap sätts i centrum – kan gå från konsumism till godhet eller "helighet". Det viktiga i deras exempel är inte exakt hur gemenskaperna gestaltas, om det handlar om kommuniteter, närboendegemenskaper, husförsamlingar eller mer traditionella smågrupper. Det viktiga är i stället hur de gestaltar vänskapande strukturer som kretsar kring *överlåtelse* och *helhet*. Det är strukturer som främjar en överlåtelse åt något som är större än individens egna livsprojekt, en överlåtelse åt den framtid Jesus kallar "Guds rike". En sådan överlåtelse är inte enkel i en konsumistiskt präglad kultur, men bland vänner som vill varandras bästa finns den åtminstone inom räckhåll, både som en spännande utmaning och som en gåva att ta emot från gemenskapen. Det är också strukturer som uppmuntrar helhet, som omfamnar hela livet. Här ryms söndag såväl som vardag, kyrkobyggnad såväl som hem och grannskap, själen såväl som kroppen, kontemplation såväl som arbete för fred och rättfärdighet. Det är med andra ord en betoning på ett liv tillsammans, ett liv i gemenskap. Utan en sådan betoning är det svårt att se hur

²² The Rutba House, *School(s) for Conversion*, xii–xiii.

²³ "New Monasticism -- About", *New Monasticism*, <http://www.newmonasticism.org/about.php> (hämtad 30 augusti 2013).

den vänskapens kyrka som Moltmann och Wadell talar om ska kunna gestaltas och än mindre kunna upprätthållas över en längre tid i en miljö präglad av konsumism och individualism.

Men finns inte här – oavsett om vi talar om den klassiska monasticismens *schola caritatis*, Bonhoeffers husförsamling eller ”nymonasticismens” gemenskapsliv – en risk för elitism och moralism? Frågan är berättigad och har väl ofta genom historiens gång blivit besannad. Men här finns tre saker att poängtera. För det första, den goda vänskapen får aldrig skiljas från den öppna vänskapen. I en kyrka präglad av gästfrihet och som lever av ”olikhet” är risken för elitism liten. För det andra, som både Moltmann och Wadell på lite olika sätt tydliggör, är Guds frälsning något mer än förlåtelse och rättfärdiggörelse i traditionell protestantisk mening. Frälsningen handlar också om sådant som att blir hel som människa, få sitt begär helat, få ”stiga in” i upprättade relationer och strukturer och att åter bli för Gud och medmänniskor det som Gud alltid har varit för oss människor, en sann vän. Utan tvekan är frälsningen en fråga om Guds nåd från början till slut, men den förmedlas i Andens kraft genom relationer och praktiker, den förmedlas genom kyrkan som en vänskapens kropp.

För det tredje, det gör stor skillnad om man ser ett liv i gemenskap och träning i dygd som ett uttryck för vänskapens kärlek med barmhärtighet och förlåtelsens praktik i centrum eller om man ser det som ett uttryck för stora teologiska program, höga ideal och perfektionism. Det är lätt att förväxla godhet med den enskildes prestation, helighet med hjälteskap. Den vänskapande kyrkan strävar inte efter den enskildes fullkomlighet eller heroiska insatser, utan efter att ge rum för den godhet och helighet som likt Jesus omfamnar syndaren och det ofullkomliga, som gläder sig över det faktum att ingen är tänkt att klara sig på egen hand och som förstår att ljuset bara kan lysa genom sprickor. Det är genom vänner som Guds nåd förmedlas. Det är genom goda vänskaper som Guds frälsning ges som en gåva. En sådan vänskapens gemenskap kan då mycket väl bli ett hoppfullt och trotsigt tecken på skönheten i det som Spjuth beskriver som ”*barmhärtighetens rike*”.²⁴

5.4 FRÅN NYTTA TILL NÄRVARO

När Spjuth talar om skönheten i barmhärtighetens rike sätter han fingret på den punkt där den öppna och goda vänskapen kan sägas stråla samman: nämligen i vänskapen som närvaro. Vi har sett hur vänskapens kyrka präglas av en öppenhet som i gästfrihet går från slutenhet i mötet med ”den andra”. Vi har också sett hur den präglas av en godhet som tar form i människors liv och karaktär genom gudstjänst och gemenskap och som sådan kan göra upp med konsumism och individualism som livsmening. En öppen vänskap kan inte förbli öppen i längden utan den

²⁴ Spjuth, *Kristen moralhistoria*, 249.

träning och fostran som den goda vänskapen kan ge. Och den goda vänskapen kan inte förbli god utan gästfrihetens välsignelse. Men båda dessa sidor av vänskapen och vänskapens kyrka går hand i hand med den ”vackra vänskapen”, vänskapen som närvaro eller som att ”vara med”. Det är denna sida av vänskapen som i slutändan förhindrar vänskapens öppenhet till att förvandlas till distanserad tolerans och vänskapens godhet att förvandlas till krampfylld präktighet eller nyttofixerad ansvarighet.

Vi såg tidigare hur Moltmann tar upp denna sida av vänskapen, men inte utvecklar det i någon högre grad. I Wadells vänskapsteologi överskuggas den av dygdperspektivet. Men det finns inget i hans teologi som nödvändiggör det. Tvärtom, hans betoning på Guds nåd, lyckan som den gemensamma glädjen i Gud och vänskap som ett mål i sig öppnar upp för denna dimension av den kristna vänskapen.

Som gestaltningar av den kristna vänskapen som en öppen och god *närvaro* skulle flera exempel kunna ges. New Monasticism, som vi tog upp i föregående avsnitt, står för ett komunitetsliv som präglas av gästfrihet och insikten att det goda och dygdiga livet bara finns i *livet med* varandra och *med* människor i ”övergivna” och fattiga bostadsområden. På ett liknande sätt betonar Catholic Worker Movement, grundad 1933 under depressionen i USA av Dorothy Day, att i gästfrihet och utifrån en konsekvent livsstil *leva med* de materiellt marginaliserade och i detta möte praktisera den kristna kyrkans barmhärtighetsgärningar (snarare än att sätta fokus på att lobba *för* dem som en intressegrupp i maktens korridorer).²⁵

²⁵ Tom Cornell, ”A Brief Introduction to the Catholic Worker Movement”, *The Catholic Worker Movement*, <http://www.catholicworker.org/historytext.cfm?Number=4> (hämtad 3 september 2013). Inspirerad av sådana bibeltexter som Matt 25:31–45 har den kristna traditionen formaliserat sju kroppsliga och sju andliga barmhärtighetsgärningar. Enligt Thomas av Aquino (*Summa Theologiae* II-II.32.2) rör det sig om följande praktiker:

Kroppsliga gärningar	Andliga gärningar
ge mat åt den hungrige	undervisa den okunnige
ge dryck åt den törstige	ge råd åt den tveksamme
klä den nakne	trösta den sorgsne
skydda den hemlöse	tillrättavisa syndaren
besöka den sjuke	förlåta oförrätter
besöka den fängslade	tåligt uthärda besvärliga människor
begrava den döde	be för alla

Daniel Bell menar att denna tradition i stort sett har glömts bort i moderniteten, trots att den stod i centrum av det som har kommit att kallas ”den kristna revolutionen”, den djupgående förvandling som kristendomens födelse och spridning innebar i romarriket och bortom dess gränser. Se Bell, *The Economy of Desire*, 187–214.

Ett annan tydlig gestaltning av den kristna vänskapen som en öppen och god *närvaro* är L'Arche-rörelsen.²⁶ Rörelsen och dess första kommunitet grundades 1964 i Frankrike av Jean Vanier när han valde att dela sitt liv med två män som kom till hans hem efter att ha tillbringat många år på mentalsjukhus. Idag finns rörelsen i över 40 länder. L'Arche-kommuniteter är familjelika hem där människor med och utan intellektuella funktionshinder delar livet med varandra. Enligt Vanier handlar L'Arche i grunden om vänskap, en vänskap som före den försöker *göra något för* en annan människa, väljer att *vara med* honom eller henne.²⁷ Om denna utmaning skriver han följande:

This is the challenge of L'Arche. It can be professionally interesting and profitable for someone to work with handicapped people as a teacher or a therapist. But who will live with them if they have no family or if they cannot get on with the family? And particularly, who will create a relationship with those who are severely handicapped and what happens if the relationship is not immediately rewarding and gratifying? Who will be prepared to accept anger, violence or depression, hoping that under all the confusion and darkness lies the light of the person? Who will believe and trust in him more than they believe and trust in themselves?²⁸

Den holländske pastoralteologen Henri Nouwen (1932–1996) är en av alla dem som genom åren har ställts inför denna utmaning. Han lämnade 1985 sin position på Harvard för att knappt ett år senare börja arbeta som präst på Daybreak, en L'Arche-kommunitet i Toronto. Där lärde han känna Adam, en ung man med grava funktionshinder. Från början kunde Nouwen bara se Adam som någon mycket olik honom själv som han var satt att vårda. Men med tiden växte insikten att han och Adam egentligen var ganska lika: båda var de skapade till Guds avbild, båda led de av brustenheter och båda var de djupt älskade av Gud. Detta var en lång och omvälvande vandring för Nouwen och en vandring som fick formen av en allt djupare vänskap. I Adams närvaro fann han vad han hade sökt hela livet: "love, friendship, community, and a deep sense of belonging".²⁹

Utan ord blev det en djupt ömsesidig närvaro där Nouwen upptäckte vänskapens gåva från Adam och Gud, inte i styrkan och produktiviteten utan i brustenheter och närvaron. Han skriver

²⁶ Se Jean Vanier, *Community and Growth*, 2:a omarbetade upplagan (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989); Jean Vanier, "Conclusion", i *The Challenge of L'Arche* (London: Darton, Longman and Todd, 1982), 256–273; Stanley Hauerwas och Jean Vanier, *Ömsint liv i en våldsam värld* (Stockholm: Cordia, 2009); "Welcome to L'Arche International", *L'Arche Internationale*, <http://www.larche.org/home.en-gb.1.0.index.htm> (hämtad 4 september 2013).

²⁷ Vanier, *Community and Growth*, 11.

²⁸ Vanier, "The Challenge", 260.

²⁹ Henri J M Nouwen, *Adam: God's Beloved* (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997), 49.

att Adam "simply lived and by his life invited me to receive his unique gift, wrapped in weakness but given for my transformation". Och han fortsätter:

While I tended to worry about what I did and how much I could produce, Adam was announcing to me that "being is more important than doing." While I was preoccupied with the way I was talked about or written about, Adam was quietly telling me that "God's love is more important than the praise of people." While I was concerned about individual accomplishments, Adam was reminding me that "doing things together is more important than doing things alone." Adam couldn't produce anything, had no fame to be proud of, and couldn't brag of any award or trophy. But by his very life, he was the most radical witness to the truth of our lives that I have ever encountered.³⁰

L'Arches gestaltning av den öppna och goda vänskapen som närvaro är en utmaning för varje kyrka som vill vara en vänskapens kyrka. Den vänskapande närvaron är en kallelse bort från en nyttofixerad livshållning. Det är en kallelse bort från de storslagna försöken att "rädda världen", "ta ansvar för historien" eller "bygga Guds rike", bort från övertron på teknik, metoder och statistik, bort från en prestationsstinn längtan efter lösningar och effektivitet, framgång och resultat, bort från benägenheten att objektifiera medmänniskan, göra henne till ett medel för något "högre" syfte. I stället är det en kallelse till den trohet som ser isolering, inte dödlighet, som mänsklighetens stora gissel. Det är en kallelse till den trohet som tar sig uttryck i nåd och frihet. Nåd betyder att det inte är upp till människan att rädda världen eller sig själv, det är Guds sak. Frihet betyder en vänskap med Gud som inte fastnar i nödvändigheter eller "konsekvensresonemang", eller i en oro kring nytta och effektivitet. I nåd och frihet gör den trofasta närvaron det möjligt att "dwelling vulnerably at the edges"³¹ och våga ta tid för fred och en ömsinnetens politik. I lovsången till nyttan dör vänskapen. I lovsången till onyttan växer den kristna vänskapen och kyrkan som vänskapens miljö i öppenhet, godhet och närvaro.³²

³⁰ Ibid, 55–56.

³¹ Stanley Hauerwas och Romand Coles, *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations Between a Radical Democrat and a Christian* (Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2007), 176.

³² Se Bengt Rasmusson, "Tio teser till onyttans lov", *Cruciform phronesis*, 24 februari 2011, <http://cruciformphronesis.blogspot.se/2011/02/tio-teser-till-onyttans-lov.html> (hämtad 1 september 2013).

SUMMARY

This thesis studies how two contemporary theologians – the German reformed systematic theologian Jürgen Moltmann and the American catholic moral theologian Paul Wadell – relate and contribute to the broad Christian tradition of friendship when it comes to friendship theology in general and friendship and church in particular.

The Christian tradition of friendship has a long history that holds various problems and raises several questions. One fundamental problem is how Christian friendship-love, which by its very nature is a preferential love, relate to the universal love of God (agape). This problem can also be formulated as questions of closedness and openness. A second problem is how friendship is related to wider social structures or communities such as a society, a church or a monastic community. Is friendship primarily a private relationship or a social and political one? What is the relationship between the church and friendship? A third problem is how friendship is related to the salvation and what place virtue has in the Christian life.

The thesis shows how both Moltmann and Wadell – with Jesus Christ and a social Trinitarian theology at the center – in different ways addresses these problems and tries to find ways forward. They both believe that the universal Christian love can be embodied in friendship-love and that Christian friendships basically are open relationships of hospitality. They both believe that the church is a community of friendship, a social body that is befriending and also embodying the friendship characteristic of the life of Jesus and the Trinity. They both believe *that* salvation and friendship are connected but not *how*. The tension in Moltmann's theology between “an ethic of discipleship” and “an ethos of self-realization”, and also his protestant heritage, makes him – unlike Wadell – unwilling to make the classical and medieval connection between friendship, virtue, and salvation. This makes it difficult for him to explain how an open friendship is formed and can be maintained over time. Wadell, on the other hand, needs to problematize the tendency of virtue-oriented friendship theology to place too much emphasis on “rationality” and “productivity”, at the expense of friendship as presence.

Despite an idealizing tendency in their theologies of friendship, both Moltmann and Wadell give a critical and constructive contribution to the Christian tradition of friendship. With the help of some examples or “thick descriptions” (e.g. Mission Mississippi, New Monasticism, and L'Arche) the last chapter shows the relevance and applicability of their theologies of friendship for the life of the church. A picture emerges of the church as a politics of friendship, characterized by openness, goodness, and presence, dimensions which are dependent on each other. It is a politics in which the church goes from closedness to an openness of hospitality

beyond tolerance; from consumerism and individualism to a goodness characterized by such virtues as justice, generosity, faithfulness, and truthfulness formed by rich communal habits, practices, and disciplines; and from an obsession with activism, results, and success to a presence which sees isolation rather than mortality as the essential problem of human existence and does not primarily search for solutions but for beauty.

LITTERATURFÖRTECKNING

- Aelred av Rievaulx. *Spiritual Friendship*. Cistercian Fathers 5. Kalamazoo: Cistercian Publications, 2007.
- Aristoteles. *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Chicago: University of Chicago Press, 2011.
- . *Den Nikomachiska etiken*. 2:a upplagan. Göteborg: Daidalos, 2004.
- Augustinus. *Bekännelser*. Uddevalla: Forum, 1971.
- . *Letters 211–270*. The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century II/4. Hyde Park, NY: New City Press, 2005.
- Banks, Robert och Julia Banks. *The Church Comes Home*. Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 1998.
- Barr, James. ”Words for Love in Biblical Greek”. I *The Glory of Christ in the New Testament: Studies in Christology in Memory of George Bradford Caird*, redigerad av L D Hurst och N T Wright, 3–18. Oxford: Clarendon Press, 1987.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics, Volume III: The Doctrine of Creation, Part 4*. Redigerad av Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance. London; New York: T&T Clark International, 2004.
- . *Church Dogmatics, Volume IV: The Doctrine of Reconciliation, Part 2*. Redigerad av Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance. London; New York: T&T Clark International, 2004.
- . *Church Dogmatics, Volume IV: The Doctrine of Reconciliation, Part 3.2*. Redigerad av Geoffrey W Bromiley och Thomas F Torrance. London; New York: T&T Clark International, 2004.
- . *Ethics*. New York: The Seabury Press, 1981.
- Bauckham, Richard. *The Theology of Jürgen Moltmann*. Edinburgh: T & T Clark, 1995.
- Bell, Daniel M. *Liberation Theology after the End of History: The Refusal to Cease Suffering*. London och New York: Routledge, 2001.
- . *The Economy of Desire: Christianity and Capitalism in a Postmodern World*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2012.
- Berkhof, Hendrikus. *Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1979.
- Bethge, Eberhard. ”My Friend Dietrich Bonhoeffer's Theology of Friendship”. I *The Changing Face of Friendship*, redigerad av Leroy S Rouner, 133–154. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.
- Bonhoeffer, Dietrich. *Letters and Papers from Prison*. Dietrich Bonhoeffer Works 8. Redigerad av Christian Gremmels, Eberhard Bethge, Renate Bethge, och Ilse Tödt. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2009.
- . *London: 1933–1935*. Dietrich Bonhoeffer Works 13. Redigerad av Hans Goedeke, Martin Heimbucher, Hans-Walter Schleicher, och Keith Clements. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- . *Motstånd och underkastelse*. Lund: Gleerups, 1970.
- Bretherton, Luke. *Hospitality as Holiness: Christian Witness Amid Moral Diversity*. Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2006.
- . ”Hospitality, Not Tolerance: Civil Society and Inter-faith Relations”. *Religion & Ethics: Content from Across the ABC*, 24 november 2011.
<http://www.abc.net.au/religion/articles/2011/11/24/3087748.htm>. Hämtad 3 april 2013.
- Broder John. *Friends in Christ: Paths to a New Understanding of Church*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2012.
- Burnaby, John. *Amor Dei: a Study of the Religion of St. Augustine*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Byassee, Jason. ”The New Monastics”. *Christian Century* 122:21 (18 oktober 2005): 38–47.

- Carlstein, Carl-Magnus. *Dårskap och vänskap: Filipperbrevet och Galaterbrevet*. Örebro: Libris förlag, 2012.
- Carmichael, Liz. *Friendship: Interpreting Christian Love*. London: T&T Clark International, 2004.
- Cates, Diana Fritz. *Choosing to Feel: Virtue, Friendship, and Compassion for Friends*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1997.
- Cavanaugh, William T. *Theopolitical Imagination: Christian Practices of Space and Time*. London och New York: T & T Clark, 2003.
- Cicero, Marcus Tullius. *En väns tankar om vänskapen: En åldrings tankar om ålderdomen*. 2:a upplagan. Stockholm: Björck & Börjesson, 1919.
- Cooper, John M. "Aristotle on the Forms of Friendship". *The Review of Metaphysics* 30:4 (juni 1977): 619–648.
- Cornell, Tom. "A Brief Introduction to the Catholic Worker Movement". *The Catholic Worker Movement*. <http://www.catholicworker.org/historytext.cfm?Number=4>. Hämtad 3 september 2013.
- Dunfee, Susan Nelson. *Beyond Servanthood: Christianity and the Liberation of Women*. Lanham, MD: University Press of America, 1989.
- Ekstrand, Thomas. "Treenigheten". I *Systematisk teologi: en introduktion*, redigerad av Mattias Martinsson, Ola Sigurdsson, och Jayne Svenungsson, 121–142. Stockholm: Verbum Förlag, 2007.
- Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities*. Cambridge, MA och London: Harvard University Press, 1982.
- Fitzgerald, John. "Christian Friendship: John, Paul, and the Philippians". *Interpretation* 61:3 (juli 2007): 284–296.
- Fowl, Stephen. *Philippians*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2005.
- Friedman, Marilyn. "Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community". I *Friendship: A Philosophical Reader*, redigerad av Neera Kapur Badhwar, 285–302. New York: Cornell University Press, 1993.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*. New York: Crossroad, 1989.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 2000.
- Gregory, Eric. *Politics and the Order of Love: An Augustinian Ethic of Democratic Citizenship*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Hancock, Brannon. "John Macmurray". Templeton Press.
<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=116>. Hämtad 8 juni 2013.
- Hauerwas, Stanley, och Romand Coles. *Christianity, Democracy, and the Radical Ordinary: Conversations Between a Radical Democrat and a Christian*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2007.
- Hauerwas, Stanley, och Charles R Pinches. *Christians Among the Virtues: Theological Conversations Modern Ethics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1997.
- Hauerwas, Stanley, och Jean Vanier. *Ömsint liv i en våldsam värld*. Stockholm: Cordia, 2009.
- Heilke, Thomas. "Friendship in the Civic Order: A Reformation Absence". I *Friendship and Politics: Essays in Political Thought*, redigerad av John von Heyking och Richard G Avramenko, 163–196. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 2007.
- . "From Civic Friendship to Communities of Believers: Anabaptist Challenges to Lutheran and Calvinist Discourses". I *Discourses and Representations of Friendship in Early Modern Europe, 1500-1700*, redigerad av Daniel T Lochman, Maritere Lópes och Lorna Hutson, 225–237. Burlington, VT: Ashgate Publishing, 2011.
- Herdt, Jennifer A. *Putting On Virtue: The Legacy of the Splendid Vices*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Hermanson, Lars. *Bärande band: vänskap, kärlek och brödraskap i det medeltida Nordeuropa, ca 1000-1200*. Lund: Nordic Academic Press, 2009.
- Homer. *Homer's Odyssee*. 2:a upplagan. Lund: Gleerups, 1920.
- Hunt, Mary E. *Fierce Tenderness: A Feminist Theology of Friendship*. New York: Crossroad, 1994.

- Jeanrond, Werner G. *Kärlekens teologi*. Stockholm: Verbum Förlag, 2009.
- . *Theological Hermeneutics: Development and Significance*. New York: Crossroad, 1991.
- Johnson, Elizabeth A. *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse*. New York: Crossroad, 1992.
- Johnson, Luke Timothy. "Making Connections: The Material Expression of Friendship in the New Testament". *Interpretation* 58:2 (april 2004): 158–171.
- Jones, L Gregory. "Crafting Communities of Forgiveness". *Interpretation* 54:2 (april 2000): 121–134.
- . *Embodying Forgiveness: A Theological Analysis*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1995.
- . *Transformed Judgment: Toward a Trinitarian Account of the Moral Life*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008.
- Jones, Tony. *The Church Is Flat: The Relational Ecclesiology of the Emerging Church Movement*. Minneapolis, MN: The JoPa Group, 2011.
- Kerney, Barbara Lee. *A Theology of Friendship*. Durham: Doctoral thesis, Durham University, 2007. <http://etheses.dur.ac.uk/1829/>.
- Kerr, Fergus. *After Aquinas: Versions of Thomism*. Oxford: Blackwell, 2002.
- Kierkegaard, Sören. *Kjerlighedens Gjerninger: Nogle christelige Overveielser i Talers Form*. Köpenhamn: C. A. Reitzels Forlag, 1847.
- Lienhard, Joseph T. "Friendship, Friends". I *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, redigerad av Allan D Fitzgerald, 372–373. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1999.
- Lindbeck, George A. *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*. London: SPCK, 1984.
- Lohfink, Gerhard. *Jesus and Community: The Social Dimension of Christian Faith*. Philadelphia, PA: Fortress Press, 1984.
- Long, D Stephen. *Theology and Culture: A Guide to the Discussion*. Eugene, OR: Cascade Books, 2008.
- MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 2:a upplagan. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1984.
- . *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1989.
- Macmurray, John. "Ye Are My Friends". The John Macmurray Fellowship Website. <http://johnmacmurray.org/wp-content/uploads/2010/10/YE-ARE-MY-FRIENDS.pdf>. Hämtad 8 juni 2013.
- McClendon Jr, James Wm och James M Smith. *Understanding Religious Convictions*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1975.
- McDougall, Joy Ann. *Pilgrimage of Love: Moltmann on the Trinity and Christian Life*. New York: Oxford University Press, 2005.
- McFague, Sallie. *Gudsbilder i en hotfull tid*. Stockholm: Verbum Förlag, 1994.
- McGuire, Brian Patrick. *Friendship and Community: The Monastic Experience, 350-1250*. Nytryck med ny introduktion. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2010.
- McNamara, Marie Aquinas. *Friends and Friendship for Saint Augustine*. Staten Island, NY: Alba House, 1964.
- Meilaender, Gilbert C. *Friendship: A Study in Theological Ethics*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985.
- . *Theory and Practice of Virtue*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1988.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2:a upplagan. Oxford: Blackwell, 2006.
- Moltmann, Jürgen. *A Broad Place: An Autobiography*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2007.
- . *Ethics of Hope*. London: SCM Press, 2012.
- . *Experiences in Theology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 2000.
- . *God in Creation: An Ecological Doctrine of Creation*. London: SCM Press, 1985.

- . *History and the Triune God: Contributions to Trinitarian Theology*. New York: Crossroad, 1992.
- . *Ny livsstil: Med sikte på församlingen*. Stockholm: Skeab/Verbum, 1979.
- . "Open Friendship: Aristotelian and Christian Concepts of Friendship". I *The Changing Face of Friendship*, redigerad av Leroy S Rouser, 29–42. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1994.
- . *Sun of Righteousness, Arise!: God's Future for Humanity and the Earth*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2010.
- . "The Challenge of Religion in the '80s". I *Theologians in Transitions: The Christian Century "How My Mind Has Changed" Series*, redigerad av James M Wall, 107–112. New York: Crossroad, 1981.
- . *The Church in the Power of the Spirit: A Contribution to Messianic Ecclesiology*. London: SCM Press, 1981.
- . *The Coming of God: Christian Eschatology*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1996.
- . *The Crucified God: The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology*. London: SCM Press, 1976.
- . *The Power of the Powerless*. London: SCM Press, 1983.
- . *The Spirit of Life: A Universal Affirmation*. Minneapolis, MN: Augsburg Fortress Publishers, 1992.
- . *The Way of Jesus Christ*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1993.
- . *Treenigheten och Guds rike*. Stockholm: Verbum, 1991.
- Moltmann-Wendel, Elisabeth. *Rediscovering Friendship: Awakening to the Power and Promise of Women's Friendships*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 2001.
- Murphy, Nancey, Brad J Kallenberg, och Mark Thiessen Nation, red. *Virtues & Practices in the Christian Tradition: Christian Ethics After Macintyre*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997.
- Newman, Elizabeth. *Untamed Hospitality: Welcoming God and Other Strangers*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2007.
- Nichols, Aidan. *Discovering Aquinas: An Introduction to His Life, Work, and Influence*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2003.
- Nouwen, Henri J M. *Adam: God's Beloved*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1997.
- Nygren, Anders. *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape I*. 4:e upplagan. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1956.
- . *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape II*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1936.
- O'Callaghan, Paul D. *The Feast of Friendship*. 2:a upplagan. Wichita, KS: Eighth Day Press, 2007.
- O'Day, Gail R. "Jesus as Friend in the Gospel of John". *Interpretation* 58:2 (april 2004): 144–157.
- Ogletree, Thomas W. *Hospitality to the Stranger: Dimensions of Moral Understanding*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2003.
- Oppenheimer, Helen. *The Hope of Happiness: A Sketch for a Christian Humanism*. London: SCM Press, 1983.
- Persson, Per Erik. "Treenighetslärans återkomst i teologin". I *Tradition ifrågasatt: fyra svensk-danska föreläsningar*, redigerad av Göran Bexell. Lund: Teologiska institutionen, Lunds Universitet, 1987.
- Platon. *Skrifter. Bok 2: Menon; Protagoras; Lysis; Charmides; Ion; Menexenos; Euthydemos; Faidros; Kratylus*. Stockholm: Atlantis, 2001.
- Pohl, Christine D. *Making Room: Recovering Hospitality As a Christian Tradition*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1999.
- Pope, Stephen J. "The Order of Love and Recent Catholic Ethics: A Constructive Proposal". *Theological Studies* 52:2 (1991): 255–288.

- Rasmusson, Arne. "Kyrka och samhälle". I *Systematisk teologi: en introduktion*, redigerad av Mattias Martinsson, Ola Sigurdsson, och Jayne Svenungsson, 213–237. Stockholm: Verbum Förlag, 2007.
- . "Sacrament as Social Process: Some Historical Footnotes". I *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, redigerad av Jonas Idesdtröm, 32–45. Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009.
- . *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund: Lund University Press, 1994.
- Rasmusson, Bengt. "Tio teser till onyttans lov". *Cruciform phronesis*, 24 februari 2011. <http://cruciformphronesis.blogspot.se/2011/02/tio-teser-till-onyttans-lov.html>. Hämtad 1 september 2013.
- Reinders, Hans S. *Receiving the Gift of Friendship: Profound Disability, Theological Anthropology, and Ethics*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 2008.
- Ricoeur, Paul. *Interpretation Theory: Discourse and the Surplus of Meaning*. Fort Worth, TX: Texas Christian University Press, 1976.
- Roby, Douglass. "Introduction". I *Spiritual Friendship*, 1–40. Cistercian Fathers 5. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1977.
- Rouner, Leroy S. *The Changing Face of Friendship*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1994.
- Schwartz, Daniel. *Aquinas on Friendship*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Slade, Peter. *Open Friendship in a Closed Society: Mission Mississippi and a Theology of Friendship*. Oxford: Oxford University Press, USA, 2009.
- Soskice, Janet Martin. *The Kindness of God: Metaphor, Gender, and Religious Language*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Spjuth, Roland. *Creation, Contingency and Divine Presence in the Theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*. Lund: Lund University Press, 1995.
- . *Kristen moralhistoria: sökandet efter det goda livet*. Örebro: Libris, 2006.
- Summers, Steve. *Friendship: Exploring Its Implications for the Church in Postmodernity*. London: T&T Clark, 2009.
- Swinton, John. *Resurrecting the Person: Friendship and the Care of People With Mental Health Problems*. Nashville, TN: Abingdon Press, 2000.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- The Rutba House, red. *School(s) for Conversion: 12 Marks of a New Monasticism*. Eugene, OR: Cascade Books, 2005.
- Thomas av Aquino. *Summa Theologica (Complete & Unabridged)*. Kindle edition. Claremont, CA: Coyote Canyon Press, 2010.
- Wadell, Paul J. "An Itinerary to Glory: How Grace Is Embodied in the Communio of Charity". *Studies in Christian Ethics* 23:4 (2010): 431–448.
- . *Becoming Friends: Worship, Justice, and the Practice of Christian Friendship*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2002.
- . *Friendship and the Moral Life*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1990.
- . "Growing Together in the Divine Love: The Role of Charity in the Moral Theology of Thomas Aquinas". I *Aquinas and Empowerment: Classical Ethics for Ordinary Lives*, redigerad av G Simon Harak, 134–169. Washington, DC: Georgetown University Press, 1996.
- . *Happiness and the Christian Moral Life: An Introduction to Christian Ethics*. 2:a upplagan. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- . "Risking a Redeemed Self: Moral Formation in an Entertainment Culture". *Liturgy* 28:3 (2013): 33–41.
- . "Sharing Peace: Discipline and Trust". I *The Blackwell Companion to Christian Ethics*, redigerad av Stanley Hauerwas och Samuel Wells, 289–301. Malden, MA: Blackwell, 2004.

- . *The Primacy of Love: An Introduction to the Ethics of Thomas Aquinas*. Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2008.
- Vanier, Jean. *Community and Growth*. 2:a omarbetade upplagan. Mahwah, NJ: Paulist Press, 1989.
- . ”Conclusion”. I *The Challenge of L’Arche*, 256–273. London: Darton, Longman and Todd, 1982.
- Webber, Robert E, och Rodney Clapp. *People of the Truth: The Power of the Worshipping Community in the Modern World*. San Francisco, CA: Harper & Row, 1988.
- Wells, Samuel. *God’s Companions: Reimagining Christian Ethics*. Oxford: Blackwell, 2006.
- . ”Rethinking Service”. *The Cresset*, påsken 2013.
http://thecresset.org/2013/Easter/Wells_E2013.html. Hämtad 1 augusti 2013.
- Wells, Samuel och Marcia A Owens. *Living Without Enemies: Being Present in the Midst of Violence*. Downers Grove, IL: IVP Books, 2011.
- Wells, Samuel och Ben Quash. *Introducing Christian Ethics*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Wilson, Jonathan R. *Living Faithfully In a Fragmented World: Lessons for the Church from MacIntyre’s After Virtue*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997.
- Wilson-Hartgrove, Jonathan. ”A Vision So Old It Looks New”. I *Monasticism Old and New*, redigerad av Robert B Kruschwitz, 11–18. Christian Reflection. Waco, TX: The Center for Christian Ethics, Baylor University, 2010.
- Volf, Miroslav. *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity*. Grand Rapids, MI: William B Eerdmans, 1998.
- Yoder, John Howard. *Body Politics: Five Practices of the Christian Community Before the Watching World*. Nashville, TN: Discipleship Resources, 1992.
- . *Liv i församlingen: att vara ett hoppfullt tecken i världen*. Örebro: Libris och Linköping: Johanneskyrkans förlag, 2003.
- . *The Royal Priesthood: Essays Ecclesiastical and Ecumenical*. Scottdale, PA: Herald Press, 1994.
- Yong, Amos. *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices, and the Neighbor*. Maryknoll, NY: Orbis Books, 2008.
- Young III, William W. *The Politics of Praise: Naming God and Friendship in Aquinas and Derrida*. Burlington: Ashgate, VT, 2007.
- Zizioulas, Johannes. *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*. Crestwood, NY: St. Vladimir’s Seminary Press, 1985.
- Österberg, Eva. *Vänskap: en lång historia*. Stockholm: Atlantis, 2007.
- ”New Monasticism -- About”. *New Monasticism*. <http://www.newmonasticism.org/about.php>. Hämtad 30 augusti 2013.
- ”Welcome to L’Arche International”. *L’Arche Internationale*. <http://www.larche.org/home.en-gb.1.0.index.htm>. Hämtad 4 september 2013.