

Mikko Leistola

En gästfri Gud, en gästfri Skapelse - en gästfri Människa?

Inledning

Ämnet för denna essä är den eskatologiska gästfriheten mellan alla de levande varelsena som Skapelsen består av. Gästfrihetens teologi är som på sin mammas gata när det gäller ekumenik eller religionsdialog. Samtidigt öppnar gästfrihetens teologi mycket intressanta vyer kring frågor, såsom den globala solidariteten eller det jämlika förverkligandet av grundläggande mänskliga rättigheter. Ofta blir frågan aktuell när migration- och asylfrågor hettar upp känslorna. Det är viktigt att reflektera över gästfrihetens gränser. Men hur går det till om vi vidgar vår synvinkel till att gälla utanför det mänskliga livet? Har gästfrihetens teologi någonting att ge oss när fokus ligger på hela den levande Skapelsen?

I sin artikel *Ett ovälkommet hopp? Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi* jämför Jakob Wirén eskatologiska visioner bland 'bokens folk', det vill säga bland de tre stora monoteistiska religionerna. I berättelsen om Abrahams gästfrihet delar de tre traditionerna ett gemensamt etiskt arv. I sin artikel reflekterar Wirén bemötandet av den 'Andre' genom en nyanserad analys av den bibliska eskatologiska bilden om det himmelska gästabudet. Hur påverkar de eskatologiska uppfattningarna en människa, som blivit uppfostrad och antagit en kristen livsmiljö, i bemötandet av individer med en annan tro, frågar Wirén. I ett av sina utgångslägen lånar han den judiska teologen Jacob Neusner med frågan: "Hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro?"¹

Neusner hänvisar till våra medmänniskor. Men vad händer ifall man - i stället för blott människor - lyfter fram alla tänkbara främmande arter och livsformer som inkluderas i Guds skapelse? Hurdan teori om 'den Andre'

¹ Wirén 2019, 180.

lyckas en kristen människa då formulera? Hur bemöter hon den främmande 'Andre' i hela Guds Skapelse? Hur förverkligas Guds gränslösa kärlek till Skapelsen i egenskap av gästfrihet för respektive upplevd privat och kosmisk eskatologi bland kristna?² Hurdan är människans roll som Guds avbild? Är hon värd eller gäst?³ I de följande två kapitlen granskar jag frågan genom att läsa två grekiska teologers ekoteologiska skrifter ur gästfrihetens synvinkel. Samtidigt beaktar jag Neusners fråga om bemötandet av den 'Andre'. Den första artikeln verkar ge människan främst rollen som värd, den andra lutar mera mot att betrakta människan som gäst.

Pantelis Kalaitzidis har konstaterat att en av de viktigaste händelser i den moderna grekiska teologins utveckling vid millennieskiftet var eskatologins "återkomst" till kärnan av teologin. Här nämner han bland andra etablerade teologer också John Zizioulas, metropolit av Pergamo och Savas Agouridis, framlidne professorn i exegetik vid Universitetet i Aten.⁴ Zizioulas och Agouridis representerar dock märkbart olika traditioner, men deras ekoteologiska artiklar har en gemensam nämnare: de båda har en tydlig eskatologisk betoning. Därför är det intressant att jämföra just Zizioulas och Agourides med varandra från den eskatologiska gästfrihetens perspektiv.

Människan som värd

"Herren Gud tog människan och satte henne i Edens trädgård att bruka och vårda den." (1. Mos. 2:15)

När det handlar om människans roll som värd, kunde man tänka sig att det självklara mottot lyder: "uppfyll jorden och lägg den under er" (1.Mos.1:28). På det ekoteologiska fältet har man trots allt varit benägen att hellre se människan som en ansvarsfull "brukare och vårdare" än en gränslös härskare och erövrare. Men som Guds "medhjälpare"⁵ och "förvaltare" har människan

² I sin artikel *Eschatology* Stefan Skrimshire betonar att ur klimatetikens synvinkel är det ytterst viktigt att sammanföra den individuella och den kosmiska eskatologin: "then human striving is not distinct from non-human striving, and an escapist eschatology ceases to make sense." (Skrimshire 2014, 164.)

³ "Gud är både en värd som tar emot oss med öppna armar och samtidigt en gäst som vill bli insläppt i våra liv och bo i våra hjärtan." Vikström 2019, 178

⁴ Kalaitzidis 2014, 137.

⁵ "Vi är ju Guds medhjälpare, och ni är Guds åker, Guds bygge." (1.Kor. 3:9)

fortfarande all operativ makt och bär allt ansvar. Det är hennes plikt och ansvar att ta hand om sina medmänniskor och samtliga arters välfärd i Skapelsen. Är människan i rollen av förvaltare ändå *de facto* Skapelsens värd, den som själv äter 'ur sitt eget skåp' och som uppvisar gästfrihet mot de andra arterna enligt sitt eget förstånd och sin egen fria vilja? Är människan trots allt en enväldig monark – förhoppningsvis ändå en upplyst sådan?

John Zizioulas håller sig bestämt vid den traditionella ortodoxa antropologin. I sin artikel *Proprietors or Priests of Creation?* konstaterar han att 'förvaltare'-modellen, som är vanlig i den västerländska ekoteologin, inte träffar mitt i prick. Att människan som Skapelsens förvaltare, insatt i sitt ämbete av Gud, betonar nog det stora ansvaret människan bär, medan förhållandet till naturen fortfarande bibehålls instrumentellt. Människan ser resten av Skapelsen fortfarande enbart som resurs och som råmaterial. Zizioulas kommenterar också den öppna fullmakten som 1.Mos.1:28 förefaller ge människan, med andra ord den tradition inom upplysningsfilosofin och den protestantiska teologin som präglas av ett drastiskt själviskt ekonomiskt nyttotänkande, vilken han i och med detta bestämt fördömer.⁶ Skapelsen är inte bara en resurskälla för mänskliga behov. Zizioulas anser att 'förvaltare' har varit ett nyttigt ekoteologiskt begrepp med vilket man kunnat begränsa dylika teologiska överdrifter. Men 'förvaltare'-modellen räcker inte till. Relationen till naturen är fortfarande instrumentell. Den kreativa och uppbyggande aspekten fattas helt och hållet.

Som ett alternativ till 'förvaltare'-modellen presenterar Zizioulas begreppet 'präst över Skapelsen'. Enligt ortodox antropologi, härstammar människans sakramentala förhållande till sin omgivning från människosläktets enastående ställning. Människan är en 'rationell levande varelse' (*logikon zoon*) som har en unikt förhållande både till Gud (hon är ju skapad till Guds avbild) och den övriga Skapelsen (vilken hon också är en del av). Således har människan en kreativ förmåga att sammansätta världen till en helhet. Enligt Zizioulas är det människan som till och med 'skapar *kosmos*' av denna helhet.⁷ Inte mer eller mindre!

Med gästfriheten som utgångspunkt, gäller det dock att ställa en kritisk fråga: Åt vem skapar människan detta *kosmos*? Är det fråga om en världsbild

⁶ Zizioulas 2013, 163. I sin artikel Zizioulas nämner inte Lynn Whites tes. Hans åsikt gällande tesen blir dock helt klar: Enligt Zizioulas är den osunda antropocentrismen först och främst (om inte helt och hållet och bara) ett problem av den västerländska kyrkan och kulturen.

⁷ Zizioulas 2013, 167.

som är sann och verklig enbart för människan – för människosläktet? Som Guds avbild har hon förmågan till kreativitet och i sin prästerliga roll förädlar hon naturens gåvor. Zizioulas tar eukaristin som ett exempel. I nattvarden brukar vi inte Guds gåvor, korn och druvor, som sådana. Vi tillverkar bröd och vin av dessa först. Genom att lyfta fram den kulturella dimensionen av ekologin (d.v.s. människans förmåga att bearbeta naturens gåvor) hävdar Zizioulas, att odling och förbättring av naturen inte står i konflikt med strävan att bevara naturen.⁸ Om 'förvaltarens' förhållande till naturen enbart står på etisk grund, är uppgiften som 'Skapelsens präst' rent existentiell. Människan bär ansvar för Skapelsen som Guds medarbetare, anser Zizioulas.

Om människan 'förädlar' naturen utgående från själviska ekonomiska motiv, leder det oftast till exploatering och våldförande. Men när 'Skapelsens präst' i en eukaristisk anda 'förädlar' Skapelsen till Guds ära, sker det till godo för hela Skapelsen. Zizioulas skriver stilfullt och med övertygande teologisk ton, men man kan i alla fall fråga sig: Vad allt detta i praktiken innebär? Rent intuitivt kunde man tänka sig att ett eukaristiskt och sakralt förhållande till Skapelsen är lika med strävan till ekologisk balans och hållbar utveckling. Men var hittar vi kriterierna för den rätta 'utvecklingen'? Om människan har ansvaret för den kosmiska eskatologin, vem är det som definierar för hur en 'Förklarad Värld' skall se ut?

Eukaristin är ett tacksägelseoffer åt Gud och samtidigt en kärleksfull måltid mellan människorna, individer av samma art. Men erfar ett vetekorn 'förklaring' genom att bli malen och gräddad, eller en vindruva 'upplysning' genom att bli krossad? När 'Skapelsens präst' förrättar en kosmisk eukaristi, sker det naturligtvis till Guds ära. Men för vem erbjuder hen sin gästfrihet, vem är det hen bespisar? Och vem är det som frambärs till altaren i form av offergåva? Blir den 'Andre' (d.v.s. övriga Skapelsen) här alls beaktad så som Neusner i sin formulering efterlyser?

Enligt synen för den ortodoxa antropologin konstaterar Zizioulas att djur saknar *logos* "in the sense of acquiring a universal grasp of reality."⁹ För gästfrihetens del kan man fråga sig hur tillåtet det är att så enkelt förneka övriga arters förmåga till rationellt tänkande och kategoriskt neka djurens förmåga att skapa sig en universell världsbild. Förstås är det en världsbild, ett 'kosmos', som helt skiljer sig från människans. Zizioulas ignorerar däremot medvetet hela den intensiva diskussionen som sedan 70-talet pågått på

⁸ Zizioulas 2013, 170.

⁹ Zizioulas 2013, 167.

området inom medvetandefilosofin, då Thomas Nagel publicerade sin artikel *What Is It Like to Be a Bat?* Kan vi föreställa oss hur fladdermöss uppfattar världen? Har vi några som helst möjligheter att bryta oss in i medvetandet hos en fladdermus och dess sätt att förnimma världen, 'kosmos' av en fladdermus, med andra ord? Svaret är nekande, vår egen världsbild förefaller som ett hinder. Till och med en magisk transformation mellan människa och fladdermus skulle inte lösa frågan. Under förvandlingen skulle vi ju gå miste om den observerande mänskligheten, konstaterar Nagel.¹⁰ Medvetandet av den 'Andre' är och förblir en gåta. Nagels artikel framkallade en livlig diskussion, som fortfarande pågår.¹¹ Slutsatsen leder oss till en grundläggande etisk fråga: Har människan rätt att utvärdera och även kategoriskt fördöma någonting sådant som hon personligen inte ens kan uppleva?

Människan är ett djur som blev till Guds avbild. Gästfrihetens teologi kan betrakta hennes läge 'mellan himmel och jord' på två olika sätt. Människosynen i den ortodoxa traditionen är positiv, människan är en möjlighet. Hon är 'högre värdad än keruberna' och även i sitt fallna tillstånd är hon en avbild av Gud. Hon hör 'hemma i världssalltet'¹². Enligt de patristiska källor Zizioulas hänvisar till, blir människan även kallad "Skapelsens prins". Speciellt i kosmologin för Maximos Bekännaren har människan en betonad ställning i centrum av världssalltet. Hon är ett 'mikrokosmos', hon omfattar hela Skapelsen men är samtidigt delaktig av den gudomliga friheten och kreativiteten.¹³ Man kan lätt tänka sig rollen som Skapelsens värd, som utmärkt passar den fria 'Skapelsens prins'. Eller människan i denna värld åtminstone som fullvärdig representant för den egentliga Värden. Och upprätthållandet av världens välmående sedan beroende på hennes gästfrihet och aktiva omsorg. Hon skall bära ansvar för klimatet och biodiversiteten, om den ekologiska balansen och om den biologiska och sociala hållbarheten.

Men man kan ge människans tvåfaldiga natur lika bra en helt annan tolkning. I verklighet av syndafallet är människan ännu mer främmande. Hon hör inte hemma varken i himmelen eller på jorden. Hon är som en

¹⁰ Nagel 1979, 165.

¹¹ Till exempel Bartosch 2013 hänvisar till Nagels artikel då han diskuterar skönlitteraturens möjligheter i gränsgång mellan människans och djurens medvetande.

¹² Det är kanske inte bara en slump att när astronom Esko Valtaojas ultraoptimistisk populärvetenskaplig världsförklaring *Kotona maailmankaikkeudessa* (ungefär: "Hemma i världssalltet") år 2002 blev belönad med Tieto-Finlandiapriset gjordes valen av en ortodox biskop, Metropolit Ambrosius.

¹³ Zizioulas 2013, 167.

stor apa utvisad ur paradiset, ett djur som inte lägre känner till sin egen djuriskhet. Hon är ett djur som inte längre förstår sig på naturen. Samtidigt är hon också som Guds avbild utvisad ur paradiset. Hon har tappat bort sin Gud, som blivit "oändlig och obegriplig"¹⁴. I en fallen värld är människan 'främmande för världsalltet'. Hon är en ovälkommen gäst, en asylsökande vid gränsstationen mellan ande och element. Hon är inspärrad i ett reservat som kallas för 'mänsklighet'. I Skapelsen är hon utomstående, en främling - eller som en gäst - som behöver all tänkbar hjälp.

I den kristna tron är upplevelsen om människan som den svaga rätt så välkänd. En kristen människa är alltid en främling i sin värld med Kristus som hennes enda hopp. Att vara kristen förutsätter 'ett steg av tro', som ett steg ut i det okända. Ofta tänker man att det enbart gäller en sökning efter sinnesfrid och skydd. Men 'ett steg av tro' betyder samtidigt att man godkänner en ny ansvarsfull mänsklighet. Ett steg av tro kan vara ett steg mot en roll som värd eller förvaltare. Likväl kan det också vara ett steg mot att ha rollen av gäst på ett mer medvetet och ansvarsfullt sätt. Och att vara gäst i Skapelsen – det behandlar jag i följande kapitel.

Människan som gäst

"...den som mister sitt liv för min skull, han skall finna det." (Matt. 10:38)

Jämfört med Zizioulas och de flesta andra ortodoxa teologer, förhåller sig Savas Agouridis konträrt i miljöfrågorna. Agouridis håller verkligen med Lynn Whites tes, vad gäller kyrkans antropocentrism, vilket han anser vara en stor utmaning för kyrkan - såväl i öst som i väst. Agouridis anser att kyrkan är dynamisk, att kyrkan gång på gång under loppet av historien uppvisat en förmåga till att förnyas. Agouridis bedömer synkretism som ett positivt fenomen och påpekar, att kyrkan har lyckats anamma betydliga nya läromässiga element och nya traditioner utan att förlora sin grundläggande egenart eller karaktär. Visserligen erkänner Agouridis obestridligt kyrkans skapelseteologi som ytterst antropocentriskt. Men det är ju helt naturligt. Allt handlar ju sist och slutligen om just människan och hennes förhållande till

¹⁴ " Ἄσσητον οὖν τὸ θεῖον καὶ ἀκατάληπτον." Johannes av Damaskos: *De Fide orthodoxa*, Lib 1, cap 1 A (PG 94)

Gud. Och idag står kyrkan åter inför en ny utmaning: en miljökatastrof, som människan själv har förorsakat och som utgör ett hot mot hela planeten, med människan själv bland de främsta hotade. Än en gång utmanar den historiska situationen kyrkan att förnyas.¹⁵

Enligt Agouridis ligger nyckeln till lösning i kyrkans solida asketiska tradition. En asket som inför andra upprätthållit och fört vidare traditionen av de forna eremiterna och ökenfäderna är Franciskus av Assisi. I Franciskus' naturmystik ser Agouridis kyrkans verkliga eskatologiska natur i sin renaste och mest extrema form. Agouridis' egen text manifesterar en något kritisk attityd gentemot den makthavande institutionella kyrkan. Vad fornkyrkans ökenfäder anbelangar skriver han följande:

The horizontal Semitic eschatological perspective curiously makes its appearance within early Christian ascetism despite that the overall theological orientation of the time leaned in the direction of a Platonist dimension, which implied a renunciation of the world and history.¹⁶

Att tänka horisontalt är något Agouridis flera gånger återkommer till vid beskrivandet av asketismen. Han delar Leonard Boffs åsikt om asketerna, liksom Franciskus, som 'finns till' snarare utanför sig själv än strikt taget för sig själv. Detta är kärnan i 'teologin om fattigdom'. Endast en individ som är fri från ägandet, kan innerligt bli fri, först då kan hon stå i en fullkomlig växelverkan med sin omgivning. Att ordagrant bli 'ett' med ens bröder och systrar, med sina *fraticelli* – vare sig dessa sedan är djur, växter eller människor.¹⁷

Ur gästfrihetens synvinkel är Franciskus' asketism intressant. Hur kan en människa visa gästfrihet om hon inte äger något? Utvärtes kan det verka som att spelet är förlorat och rollerna färdigt är utdelade: Gud är värd på banketten, människan får nöja sig i sin roll som gäst. Men det är just då som den absoluta fattigdomen möjliggör solidaritet och utdelning av allt det goda. Paradoxalt nog, så är människan som fattigast mest benägen att visa Guds avbild, vilket hon bär på i sitt hjärta. Hon är obehindrad att dela med sig av de andliga och materiella gåvor som Gud i sin Skapelse ständigt skänker. Hon är frigjord till att leva i gästfrihetens idealiska reciproka verklighet. På Jacob

¹⁵ Agouridis 2013, 75.

¹⁶ Agouridis 2013, 80.

¹⁷ Agouridis 2013, 78.

Neusners fråga - "hur kan jag formulera en teori om den Andre på ett sådant sätt att jag, i min egen tro, kan respektera den Andre och ge denne legitimitet inom ramen för min egen tro" - finner vi ett fullkomligt och slutgiltigt svar i askesen av ökenfäderna: Det är *kenosis* (κένωσις), avklädning eller mer exakt ett fullkomligt uttömmande av sig själv. Här är teorin, som sömlöst binder oss med den 'Andre', teorin, som fullkomligt berättigar alla tänkbara former av liv. Hur man sedan lever upp till teorin i verkligheten, är en annan sak.

Ökenfädernas ävlan präglas av en personligen kraftigt upplevd eskatologi. Agouridis beskriver asketer och eremiter brokigt. Enligt Agouridis, har de valt att lämna den världsliga, institutionaliserade kyrkan för att fullt få överlämna sig åt det andliga livet och den eskatologiska verkligheten, vilken *de facto* är grundläggande i kyrkans lära. Genom att leva årtiondena mitt i den vilda naturen blev de själva nästan som en del av naturen. Den intensiva ävlan förklarade medvetandet och de började se naturen runt om sig likaså som förklarad. Genom skönheten av den vilda naturen upplevde fäderna väldigt konkret ett löfte av den pågående eskatologin vilket blir verklighet redan i denna värld.¹⁸

Men ävlan utförd av en mindre grupp människor, "andlig elit" eller specialister, är dock ingen lösning på de globala (eller snarare: *planetariska*) problem som dagens värld och dagens kyrka har att bemöta. Det räcker inte med att återuppliva den forna eremit- eller klosterkulturen. Som Agouridis redan i början av sin artikel konstaterar, behövs det en helt ny slags kyrka. I dagens kyrka skall den asketiska livssynen elementärt ingå som del av den kateketiska undervisningen, askes bör vara en självklar beståndsdel av den kristna etiken. Agouridis använder termen 'Eschatological ascetism' för att beskriva den nya kulturen, vilket bygger på att vara återhållsam och att dela med sig. Agouridis fordrar att det eskatologiska sättet att leva och tänka bör återföras till sin berättigade plats i centrum av kyrkans lära och han förutsätter att den nya eskatologiska asketismen skall innehålla vissa element av modern miljövetenskap. Agouridis förklarar att alla livsformer - allt som lever - har obestridliga rättigheter (*privileges and rights*). Summa summarum: Agouridis utmanar läsaren till en verklig grundläggande omvärdering av kyrkans traditionella sätt att tänka.¹⁹

¹⁸ Agouridis 2013, 80.

¹⁹ Agouridis 2013, 82.

Ur gästfrihetens synvinkel betyder Agouridis' värderevolution utmaning till en ny typ av delande på flera olika plan. Redan i sitt sätt att skriva har Agouridis en tendens att dela ut, att skapa kontakter och att överträda gränser. På ett mycket naturligt sätt omvandlas hans utgångsläge till att bli fullkomligt ekumeniskt. Miljökris är ju en gemensam utmaning för hela den kristna världen. Agourides finner exempel bland stora asketer både från öst och väst. Till och med världen utanför den kristna kyrkan rymms med: Agouridis beskriver den horisontella dimensionen inom den semitiska eskatologin och hänvisar till de islamska sufisternas asketiska tradition.²⁰

På det sociala och ekonomiska planet tänker Agouridis att den omtalade eskatologiska asketismen, vilken han efterlyser, kunde ifrågasätta den globala konkurrens-kulturen och bana väg mot en slags planetarisk solidaritet. En planetarisk solidaritet eller social hållbarhet har nyligen även varit på agendan bland kyrkoledarnas ekologiska uttalanden. Patriarken Bartholomeos har tagit upp frågan om miljörättvisan vid upprepade tillfällen²¹ medan igen påven Franciskus har betonat att ekologiska problemen alltid också har en social anknytning.²² Den sanna ekologiska hållbarheten kan förverkligas enbart i en värld som samtidigt målmedvetet strävar efter en social hållbarhet, rättvisa och jämlikhet människor emellan.

En mer rättvis planetarisk världsekonomi och humanitär distribution skulle genast underlätta hela Skapelsens tillvaro märkbart. Men Agouridis nöjer sig inte bara med att fördelningen bland människor skulle bli rättvis. Han utgår ju från naturmystiken av Franciskus av Assisi. Oberoende art, skall även 'de minsta bröderna' ha rätt till en jämlik tilldelning. Agouridis för sitt krav om jämlikhet till och med ännu längre mot djupekologins riktning. Det verkar som om hans kritik gentemot begreppet *pars pro toto* även ifrågasätter den traditionella ortodoxa antropologin, även om inte 'Maximos' eller 'mikrokosmos' direkt nämns:

The dialogue between theology and ecology removes our thought from ourselves and directs it toward other creatures and to the journey of us all toward the encounter of "the one who is yet to come." It is in the exclusive inversion toward ourselves and our self, as if we were the sole proprietors of the world, that we lose God Himself. Surely this is not an easy task, especially

²⁰ Agouridis 2013, 78.

²¹ Se t.ex. Bartholomew 2012, 165.

²² Laudato Si § 49

since our very churches are historical institutions so focused on themselves and their history, manifestations of the *pars pro toto*.²³

Sammandrag

”Хорошо у Тебя на земле, радостно у Тебя в гостях.”²⁴

Är människan sist och slutligen gäst eller värd i världsalltet? I ljuset av den kristna eskatologin är det självklara svaret: 'både och'. Ovan har jag dryftat människans roll som värd med hjälp av begrepp som 'förvaltare', 'Guds medhjälpare' och framför allt 'Skapelsens präst'. Människans roll som gäst har jag däremot analyserat utgående från 'teologi om fattigdom' och 'eskatologisk asketism'. Människans roll som värd förefaller vara en hel del mer problematisk än hennes roll som gäst. Troligtvis därför har jag påträffat så mycket värt att kritisera i Zizioulas' teologi.

Emellertid är människans uppgifter och ävlan som 'Skapelsens präst' eller 'eskatologisk asket' sist och slutligen helt identiska. Det är 'att följa Kristus'. I båda av fallen kommer allt gott från ovan, från Gud, och människans uppgift är att dela med sig av gåvorna "efter vars och ens behov, så att vi kan nå det goda"²⁵. Det existerar ett dialektiskt förhållande mellan 'Skapelsens präst' och 'eskatologisk asket', där 'präst' och 'asket' avspeglar det paradoxala mysteriet av Kristi två naturer. Samtidigt, då 'Skapelsens präst' uttalar sig: "Det är fullbordat" (Joh. 19:30) hör vi asketen ropa: "Min Gud, min Gud, varför har du övergivit mig?" (Matt. 27:46). Och ändå är det fråga om en och samma Kristus och en och samma Kristi Kyrka.

När eskatologin öppnar sig framför oss ur perspektivet av vårt eget vardagliga liv i den fallna världen, beblandas också problemen i den fallna världen med de eskatologiska visionerna. Oftast handlar dessa problem om makt och ansvar. Som en av kyrkans biskopar, är John Zizioulas, metropolit av Pergamo, självfallet just en av dem som använder makt och bär ansvar i den hierarkiska kyrkan. Och å andra sidan har vi Savas Agouridis, en fristående akademiker med kompromisslös tolkning om sanningen och gedigna ideal

²³ Agouridis 2013, 83.

²⁴ "Hur härligt är det att vara hos Dig på jorden, en stor glädje att vara Din gäst" (översättning av skribenten) Акафист благодарственный «Слава Богу за всё», Икос 2.

²⁵ *Den Gudomliga Liturgin* (Hieratikon 2019) 118.

som sina ledstjärnor. För att ännu notera Neusners fråga gällande den 'Andre', så är både ansvarstagare och idealister minst lika nödvändiga. Naturmystiken av den helige Franciskus erbjuder precis den teori Neusner är ute efter. Men för att 'ordet skulle bli kött' behövs det människor, en organiserad kyrka, ett organiserat samhälle samt ansvarstagare.

Men i den fallna världen är det inte lätt att använda makt och mäktighet. Att klamra sig fast i roll som värd betyder tyvärr i praktiken evigt fortlöpande syndafall. Makt leder till fördärv. Det syns också i hur man förhåller sig till eskatologin. Under loppet av historien har den institutionella kyrkan gång på gång fått ge vika för de frestelser milleanismen har att bjuda på.²⁶

Den eskatologiska asketismen Agouridis är ute efter, kunde man tänka sig bana vägen mot en större planetarisk solidaritet. När Agouridis' artikel första gången publicerades år 1996, befann sig miljöfrågor brännande aktuella. Agouridis förstod att den globala kapitalismen hade stora intressen med i spelet och han insåg hur tufft det skulle vara att åstadkomma förändringar i världen. Han var dock optimistisk och räknade med att beslutsfattarna skulle lyssna på de vetenskapliga bevisen.²⁷ Genombrottet för internationell klimatpolitik har åtminstone delvis under de senaste åren bevisat att Agouridis i sin optimism hade rätt.

Att få de djärva politiska besluten att resultera i någonting mera konkret, har visat sig svårt. Det är enklare att ställa målsättningar i klimatkampen än att följa dem aktivt och faktiskt få ner utsläppen i verkligheten. I dagens läge håller människosläktet på att verkställa den sekulära eskatologin i världen så, som om människan ensam skulle vara värd i sitt eget hus. Den teknologiska utvecklingen och mekanismerna av den (förhoppningsvis) smidigt fungerande marknadsekonomin förväntas lösa alla problem. Däremot vill ingen skära ner på sin egen livsstil eller standard. För många är en fördelning eller minskning av sin egen konsumtion någonting som inte alls finns på agendan.²⁸

Att klamra sig fast vid världens roll betyder alltså ett fortlöpande syndafall. Och det verkar som om det fortfarande finns människor som tror på gränslösa teknologifantasier: att människan skall komma att kontrollera hela naturens mångfald - hela den planetariska biosfären - och vid ett fel "fixa" världen på samma sätt som man reparerar en tvättmaskin. Det är en Faustisk dröm, som ingen vidkänner drömma. Men alla ändå tycks bete sig som om drömmen skulle vara sann.

²⁶ Se t.ex. Moltmann 1995, 195.

²⁷ Agouridis 2013, 79.

²⁸ Se t.ex. Peter Bucherts artikel "Klimatpolitiken har drag av kollektivt självbedrägeri" (Hbl 27.10.2021)

I dylikt läge är kyrkans främsta uppdrag att påminna människor om att vi bara är gäster i Guds Skapelse. Vårt 'återvändande till paradiset' börjar först då vi som gäster i Skapelsen lär oss ödmjukt att motta och bemöta den främmande 'Andre' så som den är.

Litteratur

Agourides, Savas

2013 Ecology, Theology and the World. – Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation. Ed. by John Chryssavgis and Bruce V. Foltz. New York: Fordham University Press. 75 – 85.

Bartholomew, Ecumenical Patriarch

2012 On Earth as in Heaven: Ecological Vision and Initiatives of Ecumenical Patriarch Bartholomew. Ed. John Chryssavgis. New York: Fordham University Press.

Bertosch, Roman

2013 EnvironMentality. Ecocriticism and the Event of Postcolonial Fiction. Amsterdam & New York: Rodopi.

Francis, Pope

2015 Encyclical Letter LAUDATO SÍ of the Holy Father Francis on Care for our Common Home. Vatican: Catholic Truth Society.

Hieratikon

2019 Hieratikon, Gudstjänstbok för präst och diakon. Godkänt av Finlands ortodoxa kyrkas biskopsmöte 23.4.2018. Redaktör Mikael Sundkvist. Tallinn: Finlands ortodoxa kyrka.

Johannes av Damaskos (ΑΓΙΟΥ ΙΩΑΝΝΟΥ ΤΟΥ ΔΑΜΑΣΚΗΝΟΥ)

s.a. Expositio Accurata Fidei Orthodoxae, Liber primus. (Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως) J.P.Migne: Patrologia Graeca 94

Kalaitzidis, Pantelis

2014 New trends in Greek Orthodox theology: challenges in the movement towards a genuine renewal and Christian unity. – Scottish Journal of Theology 67 (2). 127–164.

Louth, Andrew

2008 Eastern Orthodox Eschatology. – The Oxford Handbook of Eschatology. Ed. by Jerry L. Walls. Oxford: Oxford University Press. 233–247.

Metropolitan John (Zizioulas) of Pergamon

- 2013 Proprietors or Priests of Creation? – Towards an Ecology of Transfiguration: Orthodox Christian Perspectives on Environment, Nature and Creation. Ed. by John Chryssavgis and Bruce V. Foltz. New York: Fordham University Press. 163–171.

Moltmann, Jürgen

- 1995 Den Gud som kommer, Kristen eskatologi (Orginalets titel: Das Kommen Gottes), översättning Torsten Bergsten. Stockholm: Verbum.

Nagel, Thomas

- 1979 What Is It Like to Be a Bat? – Mortal Questions. Cambridge University Press. 165–180.

Skrimshire, Stefan

- 2014 Eschatology. – Systematic Theology and Climate Change, Ecumenical Perspectives. Ed. by Michael S. Northcott and Peter M. Scott. London and New York: Routledge. 157–174.

Vikström, Björn

- 2019 En gästfri Gud, en gästfri Kyrka. Helsingfors: Fontana Media

Wirén, Jakob

- 2019 Ett ovälkommet hopp? Om gästfrihet och teologisk integritet i kristen eskatologi. Svensk Teologisk Kvartalskrift, 2019 (3). 179–191.