

# ”All världens hopp”

Några reflektioner om hopp utifrån  
professor Jakob Wiréns religionsteologi

Kort föreläsning på ÖPPET MÖTE onsdagen den 29 november  
klockan 18:00 – arrangerat av *Socialdemokrater för tro och  
solidaritet* samt *ABF*, på Södergatan 15, Helsingborg.

*Kristian Lillö, kyrkoherde, Svenska kyrkan Helsingborg*

Först ett varmt tack för samvaron här ikväll och för att jag får möjlighet att  
säga några ord under rubriken *All världens hopp*, och med underrubriken:  
*Några reflektioner om hopp utifrån Jakob Wiréns religionsteologi.*

Jag utgår från professor Wiréns bok som heter *Hope and Otherness*, en bok  
som handlar om just det som alla människor har gemensamt, nämligen  
hoppet. En bok som i dagarna är 10 år gammal men som fortfarande och än  
mer är aktuell både i ljuset av världsläget och av läget här i Sverige.

Ett andra tack vill jag framföra till Jakob Wirén för denna bok, och då  
samtidigt både för honom och er understryka att jag på inga sätt ställer upp  
några anspråk på att göra tillräcklig rättvisa åt boken. Det är en omfattande  
och väl strukturerad bok, med ett flertal underliggande förklarande och  
argumentativa stråk, en bok med en driven logik, och med stora mått av  
respekt för religiösa människor i hela världen, och också av förväntningar.  
Jag delar denna respekt, men gör ett flertal förenklingar, begränsad också  
av min kunskap om ämnet i sig, och egentligen kan väl föreläsningen

snarast ses som en mycket översiktlig introduktion, eller för att anknyta till bokens avslutning, aptitretare.

För er som känner att saken och boken är intressant men svåråtkomlig rekommenderar jag podden Eskatologipodden, som i två avsnitt som ligger på webben, just intervjuar Jakob Wirén med anledning av denna bok, och en annan bok som mer konkret handlar om de faktiska religionsdialogerna – eller interreligiösa mötena i Sverige.

Valet av ordet möten beror på ”det är ju inte religioner som är i dialog i vardagen utan religiösa människor som möts”, som Jakob så vackert har formulerat det, mer än en gång.

Boken handlar om de tre abrahamitiska religionerna, alltså om judendom, kristendom och islam som alla tre står i traditionen från Abraham och i sina heliga skrifter och sina fromhetsliv ser honom och löftena till honom som fortsatt giltiga. Det är dessa tre religioner, eller religiösa huvudtraditioner, som boken behandlar, även om resonemangen i boken är av sådan metodologisk karaktär att de kan bidra till samtal med människor även från andra religiösa traditioner och användas i andra vetenskapliga studier.

Utgångspunkten i boken är övertygelsen att det bästa sättet att reflektera över den viktiga dialogen mellan religioner är att se på deras respektive eskatologier, alltså deras föreställningar om de yttersta tingen. M a o föreställningarna om bl a allmän (och speciell) uppståndelse, skärseldsliknande renande processer, dom, himmel och helvete och t ex apokatastasisläran, d v s läran om återställelsen av allt.

Wirén menar att frågan om de yttersta tingen, alltså eskatologin, både handlar om hur människor ser på *livet härefter* och livet här och nu. Föreställningar om vilka människor som kan hoppas på uppståndelse och himmel och rättvisa och barmhärtighet för de troende och för dem som levt etiskt goda liv (som ibland just tolkas som att ha varit troende i en specifik religiös huvudtradition!), återspeglas i hur människor väljer att leva sina liv i tiden, här på jorden.

Religionsteologi är i Wiréns tänkande när man utifrån en särskild religiös tradition teologiskt reflekterar över det faktum att det finns en mångfald av religioner. Detta är en annan definition än den som ser religionsteologi som en metateori, alltså som ett helikopterperspektiv, som bortser från de interna relationerna mellan olika religiösa huvudtraditioner. Wiréns sätt att se på religionsteologi, och fr a hur han arbetar med den hör samman med hans ställningstagande för Comparative Theology - alltså jämförande teologi, som metod.

Genom åren har man från kristen teologis håll ofta haft frälsningsläran, kristologin, kyrkosynen eller uppfattningar om synden eller skapelsen som ingång i en sådan teologisk reflektion *av det faktum att det finns en mångfald av religioner*.

Wirén menar däremot, i likhet med t ex Catherine Cornille, Jacques Dupuis, David B. Burrell och Anthony Kelly, att det finns ett annat perspektiv som just i vår tid kan vara ännu viktigare, och mer framkomligt, nämligen eskatologin, d v s läran om de yttersta tingen, Eschata, som det heter på grekiska, och som i den kristna traditionen omfattar t ex synen på uppståndelse, dom, helvete och himmel.

Anledningen till att Wirén väljer eskatologin som utgångspunkt för att från en kristen teologi reflektera över mångfalden av religioner är två saker:

1. Att framtiden är något vi alla delar.
2. Den eskatologiska orienteringen mot något okänt men ändå hoppfullt gör att vi öppnar oss mot människor som lever i andra religiösa traditioner.

Det finns ett starkt samband mellan hur en religiös tradition förhåller sig till människor i andra religiösa traditioner här i tiden, t ex likgiltigt, avståndstagande, gästvänligt, och hur samma tradition ser på det som händer efter livet. Förhållningssätt här i tiden återspeglas alltså i de eskatologiska föreställningarna om det kommande – samtidigt som de eskatologiska föreställningarna inom en religiös tradition påverkar och kan styra hur människorna här i tiden ser på människor som hör till andra religiösa traditioner. Denna dubbla påverkan – eller detta samband kan man uttrycka med orden att det finns en ömsesidig korrelation, alltså växelverkan, mellan det liv vi lever och det vi ytterst tror på. (Eskatologin i) Historien och eskatologin som det som kommer, hör helt enkelt samman, för att uttrycka det kortfattat.

Boken utgår alltså från den grundläggande erfarenheten att för alla människor som tillhör en religiös tradition finns det ett samband mellan hur vi ser på omvärlden, livet här och hur vi ser på världen efter tiden, eller livet efter den biologiska döden.

Nu kunde man ju tänka sig att Wirén därför skulle börja med att jämföra varje eskatologiskt begrepp inom de tre abrahamitiska religionerna för att se vad som är likheter och olikheter, för att på det sättet hitta en minsta möjlig konsensus för vad judar, kristna och muslimer tror på. Men så gör inte Wirén – han gör något mycket mer spännande och utmanande. Och dessutom: den ”tro” som man därmed skulle destillera fram är ju ingens verkliga tro).

Hur han gör ska jag strax komma in på – men jag behöver först ta upp en sak som ni alla känner igen, och kanske också har hört begreppet för, nämligen det nu sedan en tid utbredda tillvägagångssättet att tala om tre olika sätt en specifik religion kan förhålla sig till andra religioner. Den här kategoriseringen kommer ursprungligen från kristen teologi men har med tiden också börjat användas av judiska och muslimska teologer. Som vanligt när det gäller kategoriseringar inom humaniora och teologi är de aldrig absoluta. Avsikten med dem är snarare att visa på starka tendenser och att ge pedagogiska redskap för att diskutera och förstå verkligheten.

Kategoriseringen som Wirén alltså använder svarar på frågan hur en religiös tradition ser på frälsning och på sanning, eftersom detta är grundvärden i alla religioner. Detta innebär inte att de tre stora religiösa traditionerna representerar varsin typ. Dessutom: Varje religiös tradition innehåller, mer eller mindre i sina historiska gestaltningar, samtliga typer. Och som man ibland säger: Det finns i vissa frågor större likheter mellan de tre religiösa huvudtraditionerna än inom en specifik. I vissa frågor, alltså.

Nu till den tredelade kategoriseringen.

När den egna religiösa traditionen menar sig vara den enda vägen till frälsning och vara den enda tradition som har sanningen, ja då är det en tradition som kan benämnas som *exkluderande*. De andra religiösa traditionerna uppfattas således inte leda människor till frälsning eller vara sanna eller leda till sanning. Typen kallas exkluderande utan att det häri ligger någon värdering.

Den inkluderande kategorin ligger rätt nära den exkluderande men skiljer sig så åt att den samtidigt som den menar sig själv vara den enda vägen till frälsning och vara den enda som bär på sanningen, är övertygad om eller kan sträcka sig till att det kan finnas spår av frälsning och sanning i andra religiösa traditioner och att dessa traditioner kan utgöra *förberedelser* för den sanna traditionen.

Sådana spår eller skeenden beskrivs ibland som återspeglings av uppenbarelsen, som aningar mot fonden av *Guds närvaro*, ett svar på att det råder en *evig väntan på löftenas fullbordan*, o s v – och man ser mycket positivt på dessa spår och hävdar att de innebär möjligheter för de andra att ta steget över till den egna traditionen eller interimistiskt förhålla sig till öppenheten i tiden. (Den helt motsatta föreställningen är att historien åter upp allt som anses icke-sant i en process som linjärt utan sidoblickar går mot en monoteistisk kristen himmel.)

Den tredje kategorin är den pluralistiska och innebär att man på intet sätt ser den egna traditionen som i högre grad än andra religiösa traditioner vara frälsningsvägen eller innehålla sanningen. En person som har en pluralistisk uppfattning, oavsett vilken religiös tradition det gäller, skulle därför kunna uttrycka sig på följande sätt:

- Jag har funnit Gud, och lever i enlighet med Guds vilja, övertygad om att detta är den rätta frälsningsvägen för mig, och att jag här möter all den sanning som Gud vill ge mig i mitt liv, min fromhet och min världstolkning, i livet här och i livet efteråt. Men samtidigt ser jag mångfalden av religioner i världen, och tolkar andra människors val av vägar som just deras väg (eller unika väg, till Gud) och som svar på Guds vilja att leva med dem, och forma deras fromhet, etik och eviga väl.

Inom parentes sagt så återfinns inom den pluralistiska typen förutom föreställningen att det finns flera gudar, också tanken att det finns flera olika, och likvärdiga, "slutmål".

Nu gör jag en ihopsamlade återblick, för att kortfattat sammanfatta, och det med avsikten att sätta in det jag hittills har sagt i dess vardagskontext och i just vår tid. Därefter ska vi som jag tidigare sade gå över till det som är så oerhört spännande med Jakob Wiréns religionsteologi så som han redogör för den i boken *Hope and Otherness*,

De tre abrahamitiska religionerna har alltid delat konkreta vardagsverkligheter, livsvillkor och på olika sätt fört samtal och dialoger. Dessa har varierat från samtal för det gemensamma sociala livet, för att lösa vardagsproblem i seklers dammiga byar och i moderna betongförorter, alltså sociala, mellanmänniska praktiska frågor till samtal som är fromma, teologiska, och akademiska.

När vi nu vill se på dessa tre religioner från ett kristet teologiskt akademiskt perspektiv utgår vi som jag underströk initialt, från det vardagliga och

självklara, nämligen att framtiden är något vi alla delar, oavsett religiös huvudtradition, och att den eskatologiska orienteringen mot något okänt men ändå hoppfullt gör att vi vill öppna oss mot människor som lever i andra religiösa traditioner. Att det är så här vittnar både historien och vår nutid om – och just i vår tid som är en tid av lidanden och smärta, motsättningar och våld, - en tid av fullständigt upplevt motsatta världsbilder, kvarstår ändå att framtiden är något vi alla delar, och att som religiösa människor har vi en eskatologisk orientering mot något okänt som samtidigt är hoppfullt och som därför gör att vi trots allt, och det är för många inte litet, innerst inne har en längtan att öppna oss mot människor som lever i andra religiösa traditioner.

Som vi konstaterade råder det dessutom ett starkt samband mellan hur en religiös tradition förhåller sig, t ex likgiltigt, avståndstagande, gästvänligt här i tiden och hur den ser på de det som händer efter livet.

Förhållningssätt här i tiden återspeglas alltså i de eskatologiska föreställningarna om det kommande – samtidigt som de eskatologiska föreställningarna inom en religiös tradition påverkar och styr hur människorna ser på andra människor, här i tiden.

Denna dubbla påverkan – eller detta dubbelriktade samband kan man uttrycka med orden att det finns en ömsesidig korrelation mellan det liv vi lever och det vi ytterst tror vi kommer att leva. Alltså en växelverkan mellan den troende människans förhållningssätt till vad som är viktigt här i livet och avgörande för tillvaron efter livet.

Även om Wirén inte nämner olika kritiska teorier om orsaken till religioners uppkomst och vidmakthållande, alltså vilka samhälleliga/politiska eller psykologiska krafter som driver fram religiösa

eller andra övergripande normsystem, finns det enligt mig faktiskt anledning att säga något om två av dessa, särskilt om vi tar med oss bokens tanke om den ömsesidiga korrelationen mellan å ena sidan (eskatologiska) förhållningssätt här och nu och å andra sidan eskatologiska föreställningar om där och sedan. (Detta senare tangerar distinktionen men också likheten mellan utopi och hopp.)

I långa tider har religiösa traditioner kritiserats för att förlama människors vilja att ta itu med sina liv, att ta ansvar för det sociala livet, för samhället, för naturen och för de stora frågorna på jorden, och då bl a för rättvisa.

Kärnan i en sådan kritik har varit att genom sitt tal om en himmel har de religiösa traditionerna minskat betydelsen, ja tagit bort betydelsen av det jordiska livet och på så sätt gett plats för en förtryckande, utsugande kultur som förr mer kallades för kapitalistisk och i våra dagar kallas för marknadsekonomisk. Det marxistiska uttrycket att religion är *opium för folket*, är ett välkänt sätt att formulera denna kritiska hållning på. Men i vår tid, som ju jämfört med 1800-talets teorier snarare behöver förhålla sig till en värld med religiös mångfald än till en ateistisk värld kan vi behöva reflektera mer över det som framförts av en annan av de ledande religionskritikerna på 1800-talet, nämligen Feuerbach. Han menade nämligen att religiösa föreställningar, och då i synnerhet de om ett hinsidesliv, alltså de eskatologiska föreställningarna om himmel och evigt liv, lycka, upprättelse och glädje, är människans psykologiska projektion av den önskebild av livet som inte jordelivet har kunnat uppfylla, och som i och med att den projiceras bort förlorar sin förändringskraft här i tiden, på jorden. Och samtidigt det ambivalenta, att härmed, också enligt Feuerbach, människan genom att projicera, alltså *kasta ut* denna bild på himlavalvet,

får ork att stå ut med livets ständiga oro och existentiella hot, och att känna tillförsikt under jordelivet genom det som väntar sedan, där ovan.

Drag som kan tolkas som bekräftelser på denna kritiska religionsteori finns inom de flesta religioner, som på olika sätt, t ex i böner och sånger, konst och fromma övningar, ger uttryck för uppfattningen om jordelivet som något främmande och himlen som det sanna hemmet; kunskapen här i tiden som bristfällig och den himmelska som en klarhet; och att lidandet här ska bytas ut mot lyckan där.

Båda dessa teorier, alltså den marxistiska och den psykologiska, härstammar från en tid när kristendom och ateism stod som de två stora aktörerna på den västerländska scenen och mellan vilka vardagsmänniskans val sades stå, när det gällde världsåskådning, livsåskådning, och historieförklaring. Nuförtiden är kartan mer komplicerad - för vi har gått till ett landskap som utmärks av religiös mångfald, här i Sverige och i hela världen, samtidigt som ateismen också finns kvar som ett omfattande perspektiv för att förklara de stora sammanhangen och ge vägledning i hur livet ska levas. Alltså en värld både av en palett med himmelshopp och med en bredd av utopier.

Låt oss efter denna utveckling nu återvända till Wiréns bok, som alltså utgår alltså från den grundläggande erfarenheten att för alla människor som tillhör en religiös tradition finns det ett samband mellan hur de som omfattar den ser på omvärlden här och nu, och hur de ser på världen, eller livet efter den biologiska döden.

Nu kunde man ju tänka sig att Wirén för att lösa denna uppgift skulle börja med att jämföra varje eskatologiskt begrepp inom de tre abrahamitiska religionerna för att se vad som är likheter och olikheter, och med en sådan metod komma fram till en minsta möjlig konsensus för vad judar, kristna och muslimer tror på, och att det är det man borde tro på för att bli världsmedborgare, för att uttrycka det prosaiskt.

Men så gör inte Wirén – han gör något mycket mer spännande och utmanande. Varför väljer då Wirén den väg som vi snart ska skissa konturerna av? Varför gör han det svårare och mer tidskrävande än det behöver vara? Svaret är det enkla, att Wirén bedriver forskning i gränslandet mellan bl a religionsteologi och systematisk teologi. Det handlar därför inte bara om att från ett kristet perspektiv reflektera över de andra religionernas eskatologiska föreställningar utan att faktiskt göra detta på ett sätt som är självkritiskt, alltså som skaffar sig transparenta verktyg och som med dem intersubjektivt kan och vågar kritisera den (egna) kristna traditionen.

För Wirén innebär det inte att han som forskare behöver vara bekännande kristen – för självkritiken ska handla om den kristna religiösa traditionen inte om forskarens tro. Härmed ansluter sig Wirén till den nu i Sverige rådande uppfattningen om systematisk teologi, alltså den skolbildning som bl a Ola Sigurdsson, Bengt Kristensson Ugglå och Jayne Svenungsson utvecklat och arbetat med i Werner G. Jeanronds anda, som i sin tur står i traditionen av David Tracy som utvecklat den klassiske teologen Tillich's korrelationsteori. Korrelationsteorin i sin ursprungliga utformning handlar om det dynamiska och för tron omistliga förhållande som råder mellan tro och omgivande kulturs föreställningar. Detta dynamiska förhållande som

hjälper människor att lära sig nytt, och att förändras, och som i grunden beror på ett uppenbarelsebegrepp och en historiesyn med de allra djupaste rötter.

Upplägget av Wiréns bok är således en logisk följd av såväl den rådande systematiska teologins hermeneutiska utgångspunkt som Wiréns sätt att se på religionsteologi.

Nu till upplägget av boken:

Wirén väljer först ut tre teologer inom den kristna traditionen, nämligen Joseph Ratzinger, Jürgen Moltmann och Wolfhart Pannenberg och har som urvalskriterier att de ska ha varit inflytelserika inom kristen tro, på akademisk nivå, och att de sedan länge och under långa tider ska vara lästa av många, och alltså ska ha haft och har avsevärd påverkan på teologi och kyrkosamfund. De ska dessutom komma från olika delar av den kristna traditionen, således är det en romersk katolsk (som blev påve), en reformert och en evangelisk luthersk teolog som väljs ut. Avslutningsvis, de ska ha skrivit mycket om eskatologi, alltså om de klassiska loci, "platser" som hör till de yttersta tingen, Eschata, nämligen uppståndelse, skärseld, dom, himmel, helvete o s v.

Istället för att endast beskriva vad dessa tre teologer säger om de eskatologiska föreställningarna granskar Wirén dem utifrån två för religionsteologin - och för den interreligiösa dialogen (och för de interreligiösa mötena) viktiga frågor:

Den första frågan är i vilken mån eskatologiska föreställningar ger plats för den andre som annorlunda i eskatologin, alltså på vilket sätt en person som tillhör en annan religiös tradition i de eskatologiska föreställningarna får behålla just sin annorlundahet, alltså sin integritet i en osplittrad personlig identitet, gentemot det som utmärker det kristna. (Detta är, som jag ser det, självklart en formulering som pekar på att det kan behövas en diskussion också om förhållandet mellan andra dimensioner i en människas identitet och eskatologiska frågor.)

Frågeställningen handlar alltså inte om att visa om en viss lokal utformning av kristen tro är exkluderande, inkluderande eller pluralistisk i frälsnings- och sanningsfrågan. Det handlar istället om nästa steg i en tänkt progression från att ha blivit frälst och ha fått del av sanningen, nämligen om den som från en icke-kristen tradition som sägs kunna nå fram till de eskatologiska loci, alltså t ex uppståndelse, dom, himmel får behålla sin särart som annorlunda än de kristna, eller om (annanheten, eller) annorlundaheten suddas bort och negligeras, eller att det krävs ett "kristnande" av den religiöst andre för att hon eller han ska få komma ända fram till himmelen, till det eviga livet och få förbli där. Det är denna fråga, om det finns ett sådant hopp för den som hör till en annan religiös huvudtradition än den kristna, som fångas in i bokens titel: *Hope and Otherness*.

Wirén resonerar skickligt med teologerna och analyserar vad de också indirekt påstår. Detta gör han med hjälp av såväl uttolkare av dem som av bejakande som mycket kritiska röster av väl insatta teologer från såväl modern som äldre klassisk teologi. Slutsatserna är bl a att trots att det finns en uttryckt vilja att se positivt på andra religiösa människors möjlighet att

komma till himmelen, så blir möjligheten ofta villkorad av att man lämnar sin särart, alltså det som från ett kristet perspektiv är annorlunda. Hoppet finns kvar men det är ett hopp som begränsas av sådant som eskatologisk mission, omvändelse och också av sådant som förväntningar på ett levtt förhållande till Kristus och kyrkan. Eller ett hopp som begränsas av ett hinsides (nödvändigt) ställningstagande för Kristus eller kyrkan.

Om den första frågan är i vilken mån den kristna traditionens eskatologiska föreställningar ger plats för den andres integritet i eskatologin, alltså på vilket sätt en person som tillhör en annan religiös tradition evigt får behålla just sin annorlundahet gentemot det som utmärker det kristna, så är den andra frågan vad detta hopp kopplas samman med, alltså samspekar med. Det vanligaste inom kristen teologi är att hoppet samspekar med kristologin och kyrkosyn, att tillhöra Kristus och att tillhöra kyrkan, på skalan uppfattad litet vagt symbolisk till absolut igenkännbar och outbyttbar. Här finns således ett brett spektrum, från halvstängt till helstängt, som också beror på eller relativiseras av språkets begränsningar och de teologiska anspråkens så kallade osägbarhet.

I bokens efterföljande kapitel tar Wirén med sig samma frågor och de resultat som undersökningen av de tre kristna eskatologierna har lyft fram till den muslimska huvudtraditionen och till den judiska huvudtraditionen. Även inom dessa traditioner väljs några representativa teologer ut: Akademisk kontext, stor påverkanskrets och att de skrivit omfattande om eskatologi utgör också här kriterierna för att de ska tas med. De tre muslimska teologerna är Mujtaba Musavi Lari, Fazlur Rahman och William C. Chittick. De tre judiska teologerna i det därpå följande kapitlet är i sin tur Michael Wyschogrod, Steven Schwarzschild och Neil Gillman.

Samma frågor, alltså om den andre som får del av hoppet därmed kan förbli i sin annorlundahet eller måste omvändas eskatologiskt, och med vad möjligheten till ett hopp om den annorlunda samspekar, ställs till först muslimsk teologi och därefter till judisk teologi. Precis som för de kristna teologerna har de muslimska teologerna sinsemellan, liksom de judiska teologerna sinsemellan delvis olika uppfattningar, och lägger dessutom tyngdpunkterna något olika.

Vad är då slutsatserna av denna omfattande studie av föreställningar om vad det hopp som en religiös tradition uttrycker för en människa som är annorlunda i slutändan innebär. Slutsatserna är väldigt många, och jag vill avsluta med tre vida beskrivningar av slutsatserna och till sist en som är avgörande för vår apokalyptiska tid, och som bär på en kallelse för var och en av oss, och för de gemenskaper vi tillhör, och kan bidra till:

1. Istället för att låta interreligiösa samtal endast fokusera på det som varit, alltså trons historia och fakta och med tonvikt på vad vi tror på, kan det vara mycket fruktbart att också föra samtal om vilket eskatologiskt hopp vi har för vår egen del, hur det är förankrat i vår trostradition, i våra heliga texter och fromhet, och då också kring de element i vår tro som handlar om hoppet för dem som inte tror och bekänner som vi, och om den integritet som vi tror kommer att kunna bestå också i himmelen, i det eviga livet, eller den eviga världen, för dem.
2. Som abrahamitiska religioner kan vi alltid förankra hoppet i de löften som gavs "tidigt" i frälsningshistorien. Dessa löften gavs åt (alla

människor och därför åt) oss alla genom Abraham - och mot bakgrund av att förbund som Gud har tagit initiativ till och ingått under historien förblir även när nya förbund uppstår är det viktigt att påminna oss om att Guds löften består. På samma sätt är det med skapelseförbundet, att människan i sig är skapad till Guds avbild, att därmed alla människor i Guds ögon är lika mycket värda och ska behandla varandra därefter, och att gudslighetstanken dessutom innebär att vi alla ska bli alltmer lika Gud, genom våra livsverk, och i det som det eskatologiska hoppet om det hinsides står för. Även Noaförbundet, som samtliga abrahamitiska religioner ingått med Gud, är av vikt för synen på varandra i himmel och på jord, då det ju fastslår Guds löfte "att aldrig (igen) överge människor".

3. Valet av symboler för det eviga hoppet, t ex för himmelen (och Gud, som ofta är detsamma) behöver vara så konkreta och handfasta att det är uppenbart att de just är symboler. Symboler för himmelen som en stor himmelsk måltid med maträtter av olika slag, som gärna benämns, stämningen och njutandet kring bordet är bra - för risken för att sådana tas bokstavligt är mindre än när symbolerna för det himmelska livet är förfinade och eleganta. De förra symbolernas trubbighet öppnar nämligen upp, precis som apofatisk, alltså negativ teologi, för att det man säger om Gud och himmelskt liv är öppet, symboliskt, sökande och samtidigt trösterikt. Gud är ju alltid större än alla ord och bilder. Bilden av himmelen som en trädgård är i samma anda - och särskilt då en trädgård som inte överdrivet innehåller en specifik religiös huvudtraditions artefakter eller religiösa rekvisita, eller namngivna personer. För att vara tydlig, alltså bilder som är förknippade med en specifik huvudtradition eller undertradition av

denna riskerar, liksom hierarkiska symboler, att bli hinder. Genom trädgårdssymboliken hålls också frälsningens och skapelsens Gud samman, vilket är grundtanken i de abrahamitiska religionerna. Det är samma Gud som skapar och befriar. I paradisen.

4. Hur jag förhåller mig, t ex likgiltigt, avståndstagande eller gästvänligt här i tiden till människor med annan tro, och hur jag ser på det som händer efter livet hör samman. Förhållningssätt här i tiden återspeglas alltså i mina eskatologiska föreställningar om framtiden – samtidigt som mina eskatologiska föreställningar påverkar och styr hur jag ser på andra människor, här i tiden. Denna dubbla påverkan – eller detta samband kan man uttrycka med orden att det finns en ömsesidig korrelation mellan det liv vi lever och det vi ytterst tror vi ska leva. Samvetet, gemenskapen, bönen och domen hjälper oss att vara troende och att vilja leva ett etiskt gott liv, och fundera över dynamiken mellan tron och etiken, livet här och världen där.

**Kristian Lillö**