

JESUS SOM MORALISK FÖREBILD I ETT POSTKRISTET SAMHÄLLE

FREDRIK WENELL

Akademi för Ledarskap och Teologi
fredrik.wenell@altutbildning.se

ABSTRACT ✨ Syftet med artikeln är att diskutera hur ett kristet ledarskap kan ta sig uttryck i människors etiska formande i ett samhälle där kristna värderingar dels uppfattas vara den gemensamma grunden för samhällets värderingar dels tycks ha blivit frikopplade från kyrkan. Utgångspunkten är en analys av det tve tydiga begreppet ”kristen” och talet om ”kristna värderingar” i samhällsdebatten. Artikeln argumenterar för att låta Jesus bli utgångspunkt för de kristna kyrkornas bidrag i diskussionen om moraliska frågor i samhället snarare än exempelvis den naturliga lagen. För att åstadkomma det använder jag mig av etikern Linda Trikanus Zagzebskis etiska teori om förebilder och utvecklar den med hjälp av exegeten Stephen Fowls beskrivning av hur Paulus använder Jesus som förebild i Filippébrevshymnen i brevets andra kapitel. Slutsatsen är att ledare behöver låta Jesus vara den främsta förebilden och inbjuda andra att bli medimitatörer av honom för att på så sätt både upprätthålla ett annorlundaskap och samtidigt bidra till samhällets bästa. ✨

INLEDNING

I början av 2000-talet satt jag med en ung vuxen man, från ett frikyrkligt sammanhang, på ett café och pratade om sex och relationer. Samtalet kretsade omkring svårigheten att hänvisa till Gud som en auktoritet i

moraliska frågor. Han menade att det inte längre var möjligt att motivera människor i moraliska frågor utifrån en föreställning om Guds vilja. Uppfattningen han gav uttryck för visar på ett förhållningssätt där Gud inte längre är självklar som grund för moral. Samtidigt är talet om kristna värderingar paradoxalt nog högst påtaglig i samhället, inte minst i politiken. Återkommande refereras till att samhällets värderingar förvaltas av den kristna traditionen.¹ Det väcker frågan vad talet om kristna värderingar innebär om det inte relaterar till Gud.² Har kristna värderingar bytt auktoritet och snarast blivit en del i föreställningen om en i samhället allmänt vedertagen moral? Är det en moral som i sin tur förväntas av människor oberoende av deras relation till Gud eller kyrkan? Det ställer ett kyrkligt ledarskap och moraliskt formande i kristna församlingar inför en delvis ny situation. Om kristna värderingar snarast är något som tillhör den allmänna svenska kulturen, vilken roll ska kyrkorna spela i samtalet om etiskt formande? Och hur ska de kyrkliga ledarna ta del i människors moraliska överväganden?

Kristen tro uppfattas av många som en naturlig del av svensk kultur. Det finns rimliga skäl till det. Sverige har en lång tradition av luthersk enhetskultur. Den lutherska kyrkan har både haft politisk och kulturell makt vilket gjorde det självklart att en protestantisk kristen moral var den allmänt rådande. Samhället har emellertid blivit alltmer pluralistiskt och kännetecknas inte minst av vad filosofen Charles Taylor beskriver som "the age of authenticity".³ I en sådan kulturell situation har individen i högre utsträckning blivit centrum för etiska val.⁴ Detta ställer de kristna

¹ Se exempelvis <https://www.varldenidag.se/debatt/en-rost-pa-kd-ar-en-rost-for-sunda-kristna-varderingar/repvfm!ImP4mRe6wK6wTegS1cgZWg/> eller läroplanen för skolan <https://www.skolverket.se/undervisning/grundskolan/laroplan-och-kursplaner-for-grundskolan/laroplan-lgr22-for-grundskolan-samt-for-forskoleklassen-och-fritidshemmet>.

² I aktuell receptionshistorisk forskning studeras hur Bibeln används i politikens tal om "kristna värderingar" för att mota islamisering och invandring, se exempelvis Karin Neutel, "The Bible in Migration Politics in Northern Europe", *SEÅ* 87 (2022): 85–105.

³ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); idem, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

⁴ Se exempelvis hur David Davage resonerar om hur studenter relaterar sina moraliska beslut i

kyrkorna inför en ny situation i formandet av moral. Det gäller också väckelserörelserna, som i denna artikel benämns frikyrkor, eftersom de upprätthållit en föreställning om en kollektiv annorlunda moral än andra grupper i samhället.

Syftet med den här artikeln är att utifrån Linda Trinkanus Zagzebskis moraliska teori om förebilder och exegeten Stephen Fowls tolkning av Filipperbrevets syn på kristet liv diskutera hur kristet ledarskap kan ta sig uttryck i människors etiska formande i ett samhälle där kristna värderingar uppfattas vara den gemensamma grunden för samhället men tycks ha blivit frikopplade från kyrkan.⁵ Skälet till att jag väljer Zagzebski är att hon utvecklat en teori där Jesus är den grundläggande förebilden för kristna i det moraliska formandet, men hennes teori behöver utvecklas, vilket jag gör med hjälp av Fowl.⁶ Den ovan beskrivna utmaningen gäller givetvis alla kyrkliga traditioner, men i den här artikeln kommer jag diskutera det med speciell hänsyn till frikyrkliga rörelser.⁷

Det som traditionellt uppfattas som normativt för en frikyrklig moral är den personliga omvändelsen och delaktigheten i en troende gemen-

relation till Gamla testamentet i idem, "Kan Gamla testamentet bli som nytt?: Exegetisk undervisning i skuggan av ett "döende" testamente", i *Teologisk utbildning* (Umeå: Umeå universitet, 2020), 101–129, särskilt sidorna 115–119 där han bygger på Randall Reed, "A Book for None? Teaching Biblical Studies to Millennial Nones", *Teaching Theology & Religion* 19/2 (2016): 154–174. Problemet enligt Reed är att unga studenter idag är ointresserade av vad Bibeln säger eftersom de snarast kan liknas vid intuitionister.

⁵ Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004); idem, *Exemplarist Moral Theory* (New York: Oxford University Press, 2017); Stephen E. Fowl, *The Story of Christ in the Ethics of Paul: An Analysis of the Function of the Hymnic Material in the Pauline Corpus* (Sheffield: Sheffield Academic, 1990); idem, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Malden: Wiley-Blackwell, 1998).

⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 232.

⁷ Jag gör i denna artikel ingen skillnad mellan moral och etik eftersom jag, som kommer bli tydligt, argumenterar för att den uppdelningen i sig är en konstruktion. Med frikyrka menar jag inte bara den sociologiska förståelsen om frihet från stat utan också den teologiska förståelse som visserligen inkluderar frihet från stat men också frivilligt medlemskap, troendedop, skriftens centralitet för den kristnes liv, Andens kraft, lärjungaskap samt en specifik ecklesiologi och eskatologi. Det syftar på rörelser som baptister, Mennoniter och Pingstvännen. Det handlar inte om att de är ensamma om någon av dessa kännetecken utan snarare att de fogar samman dem på ett specifikt sätt, se R. Muthiah, "Believers Church Tradition", i *Global Dictionary of Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 2008).

skap. I en tid när individens autenticitet uppfattas som självklar utmanas idén om att den personliga tron leder till delaktighet i en troende gemenskap, trots det har väckelserörelserna fortsatt att betona relationen dem emellan. I artikeln använder jag därför två teoretiska perspektiv, det första är Zagzebskis och Fowls teorier om hur moral formas och den andra för att diskutera moraliskt formande i ett postkristet samhälle. I det följande avsnittet kommer jag först att introducera det andra teoretiska perspektivet som används för att fördjupa förståelsen av frikyrkans förutsättningar i samhället. Det kommer också utgöra bakgrund för diskussionen i det avslutande avsnittet. I det tredje avsnittet redogör jag för olika sätt att förstå vad ett postkristet samhälle innebär och betydelsen av det för moraliskt formande i frikyrkliga miljöer. I det fjärde avsnittet beskriver jag dels Zagzebskis moraliska teori dels förståelsen av Jesus som förebild i Filipperebrevet med hjälp av Fowl. I den avslutande delen kommer det övergripande syftet behandlas – om kristet ledarskap och människors moraliska formande i en postkristen kontext.

TEORETISKT PERSPEKTIV: DIASPORAECKLESIOLOGI

Den kristna tron har historiskt varit en maktfaktor i det svenska samhället såväl politiskt som kulturellt. Situationen när den kristna tron besitter makt över samhället, antingen politisk eller kulturell, har av teologen John Howard Yoder benämnts som ”konstantism”.⁸ Begreppet syftar inte på kejsare Konstantin som person utan på de teologiska omförhandlingar som uppstod i och med att den kristna kyrkan blev legitimerad av överheten. Exegeten John Nugent har beskrivit Yoders förståelse av konstantinism framför allt som en förändring av den teologiska förståelsen av hur Guds folk relaterar till samhället. Kyrkan blir inordnad i den världsliga

⁸ Fredrik Wenell, *Omvändelsens skillnad: En diasporateologisk analys av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem* (Uppsala: Uppsala universitet, 2015), 134–143. Det är väl känt att Yoder begick systematiska övergrepp på kvinnor under lång tid. Jag motiverar min fortsatta användning av honom på sida 205 i *Omvändelsens skillnad*.

maktapparaten och använder den för att på olika sätt kristna samhället. Politiska makter blir en del i fullförandet av det som Guds folk är kallade att göra utan den politiska makten.⁹ Följden av den sortens sammansmältning mellan kyrka och överhet är att tron används för att ta politisk eller kulturell kontroll, med syfte att skapa enhetlighet. För att det ska komma till stånd behöver enligt Nugent Jesu anspråk relativiseras till förmån för vad som uppfattas vara mer allmängiltiga normer som alla medborgare kan omfatta oavsett bekännelse. I en konstantinsk relation mellan kyrka och samhälle uppfattas Jesu anspråk i förhållande till moralen som alltför partikulära och är därför inte möjliga att använda som grund i formandet av gemensam moral. Jesu anspråk behöver relativiseras och fungerar ofta snarare som ett exempel för en i samhället mer allmänt redan existerande moral.

I kontrast till ett konstantinskt projekt kan ett diasporateologiskt förhållningssätt ställas. Ett sådant förhållningssätt hämtar inspiration från den judiska erfarenheten av att inte leva – eller vilja leva – med tillgång till vare sig den kulturella eller politiska makten.¹⁰ Det här gör att diasporateologin förutsätter att alla identiteter är partikulära – att samhället utgörs av en mängd kollektiva identiteter som strävar efter att agera utifrån sin identitet. Av detta följer logiskt att samhället alltid måste betraktas som mångkulturellt. Kyrkor bör eftersträva att vare sig uppslukas av de omgivande kulturella föreställningarna eller att ta makten över andra genom tvång, vilket talet om kristna värderingar – när de är oberoende av en persons relation till Jesus – skulle kunna tolkas som ett uttryck för.

Givet den mångkulturella kontexten implicerar ett diasporateologiskt förhållningssätt vidare att den egna identiteten aldrig kan betraktas som säkrad. I stället betonas att den alltid är indragen i omförhandlingar. Risken är därför att den egna identiteten blir uppslukad av andra föreställningar och går förlorad, eller att den sluter sig inom den egna

⁹ John C. Nugent, "A Yoderian Rejoinder to Peter J. Leithart's *Defending Constantine*", i *Constantine Revisited: Leithart, Yoder, and the Constantinian Debate*, red. John D. Roth (Eugene: Pickwick Publications, 2013), Kindle loc. 454.

¹⁰ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 152–158.

gruppen på grund av rädsla att förlora sin särart. Om ett diasporateologiskt förhållningssätt läggs som grund implicerar den att kyrkan både eftersträvar att den egna särpräglade identiteten utgör utgångspunkt för det moraliska forandet och samtidigt försöker hitta strategier för att befinna sig i ett medvetet utbyte med andra kollektiva identiteter i samhället.

DET POSTKRISTNA SVERIGE

Teologen Mattias Martinson har beskrivit Sverige som ”postkristet”.¹¹ Med det menar han att det inte går att förstå det svenska samhället utan den kristna historien. Trots det – eller kanske på grund av det – har begreppet ”kristen” inte längre någon självklar relation till kyrkan utan liknar snarare en djupt liggande identitet som präglar samhället. Det här ställer dagens frikyrkliga rörelser i en för dem paradoxal situation. Uppgiften i det här avsnittet är att beskriva vad det betyder att Sverige kan beskrivas som postkristet. Jag kommer att göra det genom att beskriva kampen om begreppet ”kristen”.

När det frikyrkliga rörelserna växte fram var samhället i allmänhet präglat av en luthersk tro. De kunde därför med fog hävda att kristen moral var en självklar del av kulturen och att människor i allmänhet borde omfatta den. Mot den bakgrunden kunde de å ena sidan ge goda skäl för att de kristna moraliska uppfattningarna var de bästa alternativen. Å andra sidan var idén om den kristna tron som en del av den allmänna svenska kulturen till viss del i kontrast med den väckelsekristna föreställningen om omvändelse som frikyrkörörelserna förutsatte. På grund av denna betoning på personlig omvändelse levde frikyrkorna med självbilden att den kristna församlingen skulle vara annorlunda än det omgivande samhället. De frikyrkliga rörelserna befann sig sålunda i en paradoxal situation.

¹¹ Mattias Martinson, *Postkristen teologi: Experiment och tydningsförsök* (Göteborg: Glänta produktion, 2007).

Kontexten för den kristna tron har förändrats och relationen mellan den svenska kulturen och kristen tro har omförhandlats under andra halvan av 1900-talet, enligt religionshistorikern David Thurfjell. Han konstaterar att människor fortsatt i förhållandevis hög utsträckning gifter sig i kyrkan, döper sina barn, och ger dem namn hämtade från en kristen språkvärld. Ändå vill de inte kalla sig kristna, enligt Thurfjell.¹² Han argumenterar vidare för att frikyrkorörelsernas framväxt innebar ett uppbrott från enhetssamhället på grund av rörelsernas exklusiva form av kristen tro. Deras förväntan om personlig omvändelse och moraliskt annorlundaskap utmanade och dekonstruerade den monopolställning som Svenska kyrkans inkluderande tro hade haft. De frikyrkliga rörelserna medverkade på så sätt till att det svenska samhället fick olika sorters kristna. Thurfjell hävdar att följden har blivit att självidentifikationen ”kristen” bland vanliga svenskar främst förknippas med frikyrkans snäva och trånga förståelse.¹³ Det är enligt Thurfjell skälet till att de som gifter sig i kyrkan och döper sina barn ändå inte vill kalla sig kristna.¹⁴

Statsvetaren Magnus Hagevi ifrågasätter Thurfjells tes och ställer den i kontrast till sina egna undersökningar som bygger på ett representativt urval av befolkningen.¹⁵ I dessa undersökningar väljer runt 50 procent begreppet ”kristen” när de själva får välja från en lista. Hagevis resultat stämmer i stora drag överens med en nyligen utgiven rapport – *Integration bland unga*. I den betecknar sig 57 procent av personer födda 1996, med etniskt svenska föräldrar, som kristna, medan bara 22 procent anger att tro är mycket eller ganska viktig för dem.¹⁶ Av dem med svenskfödda

¹² David Thurfjell, *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2015), 65–66.

¹³ David Thurfjell, ”Ett utmanat religionsmonopol: Religion och religionskritik”, i *Radikalism och avantgarde: Sverige 1947–1967*, red. Christian Abrahamsson och Torbjörn Elensky (Stockholm: Timbro förlag, 2022), 385–388.

¹⁴ Thurfjell, *Det gudlösa folket*, 65.

¹⁵ Se online: <https://hagevi.wordpress.com/2019/03/11/allt-fler-vill-satsa-pa-ett-samhalle-med-kristna-varden/>.

¹⁶ Jan O. Jonsson, Carina Mood, och Georg Treuter, *Integration bland unga - en mångkulturell generation växer upp*, vol. 2022 (Stockholm: Makadam Förlag), 164–172. Det skiljer sig markant från första och andra generationens invandrare. Där är motsvarande siffra 45 % muslimer, 36 % kristna

föräldrar har alltså en majoritet inget problem att beteckna sig själva om sig som kristna, däremot är det bara en femtedel som anger att tron spelar någon större roll för dem.¹⁷

Det finns alltså flera förståelser av begreppet ”kristen” i det svenska samhället. En del vill inte kalla sig kristna men kristna praktiker och symboler spelar trots allt en viss betydelse i deras liv. Andra kallar sig kristna men tron spelar inte någon större roll och så har vi en minoritet för vilka begreppet ”kristen” är definierande för vilka de är. En sådan slutsats gör teologen Mattias Martinsons argument för behovet av att skapa en postkristen teologi rimlig. Med postkristen teologi menar Martinson en teologi som är frikopplad från kyrkorna. Han menar att den kristna tron för många har bytt kontext och förflyttats från kyrkans rum till kulturen i allmänhet.¹⁸ Anledningen är att det svenska samhället av historiska skäl är sammanflätat med den kristna traditionen på ett sådant sätt att det inte är möjligt att se kulturen frigjord från vad han beskriver som en kristen djupidentitet.¹⁹

Det är också en slutsats som vinner gehör hos civilsamhällsforskaren Linnéa Lundgren. Hon konstaterar i en studie att staten på olika sätt använt den kristna tron för politiska syften.²⁰ Staten har premierat den sortens kristna tro som antas medverka till forandet av en gemensam kultur och fungerar sammanhållande för samhällsgemenskapen. Det är inte tron i sig själv som efterfrågas utan dess funktion genom att upprätthålla traditioner, normer och värderingar för att hålla ihop samhället. I

respektive 50 % muslimer och 32 % kristna. För invandrare är tron betydligt viktigare, 83 % beskriver den som mycket eller ganska viktig respektive 81 %.

¹⁷ En iakttagelse som även gjorts i Storbritannien och USA, se Roberta Katz m.fl., *Gen Z, Explained: The Art of Living in a Digital Age* (Chicago: University of Chicago Press, 2021), 53–68.

¹⁸ Martinson, *Postkristen teologi*, 203–218; Mattias Martinson, *Katedralen Mitt i Staden: Om Ateism och Teologi* (Lund: Arcus, 2010), 23–28.

¹⁹ Endast en minoritet döper exempelvis sina barn för att de ska få en relation med Gud medan majoritet på grund av tradition och att det är en familjehögtid, se Svenska kyrkans rapport *Dop i förändring: En studie av föräldrars aktiva val och församlingars strategiska förändringsarbete*.

²⁰ Linnea Lundgren, *A Risk or a Resource? A Study of the Swedish State's Shifting Perception and Handling of Minority Religious Communities between 1952–2019* (Stockholm: Ersta Sköndal Bräcke högskola, 2021).

kontrast till det uppfattas den intensiva formen som betonar ett annorlundaskap slita isär och behöver därför begränsas. Den här skillnaden har av sociologer kallats ”het” religiositet i kontrast till ”sval”. Det är den senare som premieras och den förra som politiken vill begränsa, enligt Lundgren.²¹ Den svenska statens disciplinering av den heta religiositeten kan ur ett diasporateologiskt perspektiv förstås som ett uttryck för en oförmåga, eller möjligen ovilja, att bejaka mångfald.²² Den sortens disciplineringar, oberoende av vem som blir drabbad, är ur ett diasporateologiskt perspektiv problematisk.

Kampen om begreppet ”kristen” har påverkat frikyrkans egen självförståelse. Frikyrkan har å ena sidan traditionellt närt en föreställning om annorlundaskap, å andra sidan har de kunnat förutsätta gemensamma kristna värderingar i samhället. Ett moraliskt område där det blir tydligt gäller synen på samlevnadsetiken. Etikern Björn Cedersjö har till exempel visat hur synen på äktenskap, skilsmässa och omgifte har omförhandlats trots frikyrkornas föreställning om att vara annorlunda.²³ Skälet är enligt Cedersjö sociala förändringar och en mer samhällstillvänd teologi.²⁴ Frikyrkliga rörelser har alltså inte lyckats hålla fast vid sina moraliska övertygelser utan har omförhandlat dem och långsamt anpassat sig till det omgivande samhället, trots den teologiska föreställningen om den personliga omvändelsens betydelse.

Jag har i en tidigare studie konstaterat att de sociala förändringar som Cedersjö identifierat i förlängningen också innebär teologiska omförhandlingar. Det annorlundaskap som präglade frikyrkliga sammanhang förstods allt mindre inom ramen för den personliga omvändelsen utan

²¹ Lundgren, *A Risk or a Resource?*, 62–64, 326–327. Terminologin hämtar hon från Anders Bäckströms beskrivning av skillnaden mellan frikyrkliga och folkkyrkliga rörelser i ”The WaVe Project as a record of religious and social transformation in northern Europe.”, i *Religion and Welfare in Europe: Gendered and Minority Perspectives* (Polity Press, 2017), 77–105.

²² Disciplinering används här i diskursiv mening hämtad från exempelvis Thom Axelsson och Jonas Qvarsebo, *Maktens skepnader och effekter: Maktanalys i Foucaults anda* (Lund: Studentlitteratur, 2017).

²³ Björn Cedersjö, *Bortom syndakatalogen: En studie av svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet* (Örebro: Libris, 2001), 65–92.

²⁴ Cedersjö, *Bortom syndakatalogen*, 298–300.

började alltmer beskrivas som en skillnad inom samma svenska kultur.²⁵ Frikyrkliga församlingar ifrågasatte inte idén om en gemensam kristen kultur utan förutsatte den, vilket skedde till priset av att moralen bytte diskurs – från att ha varit en del av omvändelsen till att bli en del av en allmän moral. En frikyrklig moral kan i ett diasporateologiskt perspektiv därmed förstås som disciplinerad eftersom den inte längre relateras till den personliga omvändelsen utan i relation till gemensamma svenska värderingar.

Den ovan beskrivna samtida kontexten, ett samhälle där den kristna tron har en implicit kulturell makt samtidigt som det finns ett visst avståndstagande från ”het” kristen tro, betyder att frikyrkor fortfarande kan förutsätta överlappande moraliska föreställningar i överensstämmelse med kristen djupidentitet och *samtidigt* uppleva att majoritetskulturen tar avstånd. Frikyrklig teologi kan alltså både betona ett annorlundaskap gentemot andra grupper i samhället och samtidigt på goda grunder anknyta till svensk kultur som kristen med tillhörande moraliska värderingar, traditioner och riter. Det svenska postkristna samhället både bekräftar och markerar avstånd från den kristna tron som trots allt, i någon mån, behåller makten över moraliska föreställningar. En frikyrklig teologi om moraliskt formande behöver ta hänsyn till denna förändring.

FÖREBILDER SOM GRUND FÖR MORALISKT FORMANDE

I ett diasporaecklesiologiskt perspektiv är det som ovan visats grundläggande att samhället betraktas som mångkulturellt, av det följer logiskt att den kristna kyrkan har en annan kollektiv identitet än andra grupper i samhället. Idén om att samhället har en gemensam grund är problematisk ur ett diasporaecklesiologiskt perspektiv, och skälet till det är inte bara för att säkra den egna identiteten utan också för att erkänna mångfalden och därmed andra gruppers kollektiva identiteter.

²⁵ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 182–189.

Det främsta skälet till att ett diasporaeklesiologiskt perspektiv ifrågasätter nödvändigheten att vara överens om gemensamma värderingar är teologiskt. Sökandet efter en gemensam grund, oberoende av om den är hämtad ur kristen tradition eller inte, har ofta inneburit att Jesus anspråk relativiserats och omvändelsens betydelse för kristen moral har nedtonats. I ett diasporaeklesiologiskt perspektiv har Jesus social, politisk och religiös signifikans och därför är det inte säkert att den kristna församlingen nödvändigtvis delar omgivande kulturers värderingar. För att bemöta föreställningen om att ett samhälle behöver vara enhetligt och ge förslag på ett alternativ behövs därför en etisk modell som varken relativiserar de kristna partikulära anspråken eller drar sig undan samhällsengagemang. En sådan modell har etikern Linda Trinkaus Zagzebskis utvecklat i sin etiska teori om betydelsen av förebilder för moraliskt formande. I frikyrklig tradition har betydelse av Jesus som förebild för moraliskt formande varit central – inte minst i relation till den frikyrkliga föreställningen om den personliga omvändelsens betydelse för den kristne. I det följande avsnittet kommer jag först att beskriva Zagzebskis moraliska teori och sedan utveckla den genom att anknyta till exegeten Stephen Fowls förståelse av Jesus som förebild i Filipperbrevet. Jag kommer med hjälp av Zagzebski och Fowl argumentera för att det både är möjligt och ett bättre sätt för ledare i kyrkan, utan att vare sig ge upp den egna identiteten eller dra sig undan det övriga samhällets moraliska diskussioner, att göra Jesus till förebild i ett mångkulturellt samhälle.

DET ICKE-NÖDVÄNDIGA I ATT VARA ÖVERENS

I Sverige refereras det till den kristna kulturen och historien som grund för samhällets moraliska värderingar. De diskuteras inte minst mot bakgrund av den invandring som skett till landet på senare år. Det antas att den kristna gemensamma grunden behövs för att samhället ska kunna hålla ihop. Zagzebski hävdar i kontrast till en sådan uppfattning att det inte alls är nödvändigt att vara överens om grunden, eller ens vad målet med moralen är, så länge det finns gemensamma uppfattningar om vad

som är fel i relation till en praktisk moralisk fråga.²⁶ Hon visar att i praktiken är människor i mångkulturella kontexter påtagligt ofta oense om vad de grundläggande förutsättningar för moralen är, men ändå överens om deras respektive ”paradigms of good persons”.²⁷ Hon menar att de överlappande moraliska föreställningarna som trots allt finns mellan kulturer, och som betraktas som goda, bättre kan förklaras genom hänvisning till moraliska förebilder än genom hänvisning till en gemensam grund:

It is likely that a wide range of virtues is represented by all or almost all of the moral paradigms in the major cultures, both religious and nonreligious, in different parts of the world, even though there are some differences in the particular acts that are thought to express the virtues.²⁸

Det har enligt henne ofta visat sig vara svårare att komma överens om skälen till ett visst moraliskt handlade än att hitta förebilder som de flesta uppfattar vara moraliskt goda eller varför en viss kultur uppfattar dem som värda att efterlikna. Problemen att komma överens uppstår alltså när universaliserbarhet eftersträvas, snarare än när exempel på vad som är goda karaktärsdrag diskuteras.

Ett exempel på hur Zagzebskis teori kan fungera i praktiken är den brittiske teologen Luke Bretherton exempel från folkrörelsen *London citizens*.²⁹ Rörelsen är löst sammanfogad och organiserar sig utifrån vad invånarna upplever vara gemensamma behov. Han konstaterar i en undersökning av rörelsen att engagemanget från religiösa grupper, inklusive fundamentalistiska muslimer, kan fungera vitaliserande för demokratiska gräsrotsprocesser. Människor behöver inte lämna sin tro utanför samtalet utan kan låta den komma till uttryck och utgå från den. Bretherton visar i sin forskning att det går att komma överens om lösningar på konkreta behov trots att engagemanget kommer från olika ideologier och religioner.

²⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 383.

²⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

²⁸ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

²⁹ Luke Bretherton, *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship, and the Politics of Common Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 81–95.

Bretherton menar att det sekulära samhället helt enkelt behöver förstås på ett annat sätt än som en neutral sfär där en gemensam grund är förutsättningen.³⁰ Hans beskrivning av förhandlingen inom ramen för *London Citizens* styrker alltså Zagzebskis tes om att det inte är nödvändigt att först hitta en gemensam grund för att kunna inse vad som är det gemensamma goda i en specifik kontext.

Den här artikeln handlar om moraliska övertygelser, och inte om konkreta behov, som i Brethertons undersökning. Men i sammanhanget styrker hans undersökning att grunden för värderingar inte på förhand behöver innebära motsättningar. När det gäller moraliska övertygelser sker en liknande process, enligt Zagzebski, genom att olika traditioner igenkänner överlappande karaktärsdrag hos förebilder mellan olika kulturer: "A common morality would in principle be that morality that derives from the overlapping character traits of moral exemplars in a wide range of culture."³¹ I det sammanhanget anför hon också att förebilder inom religiösa traditioner utgör en bättre grund för överlappande moraliska övertygelser än sekulära etiska teorier. Skälet till det är att religiösa traditioner ofta kännetecknas av fylliga beskrivningar av vad goda människor innebär i kontrast till sekulära etiska teorier som ofta börjar i det universella, och tenderar därför att vara abstrakta, snarare än i det partikulära och konkreta. Om universella antaganden används som utgångspunkten leder det ofta enligt Zagzebski till "the thinnest of moral concepts".³² Till skillnad från abstrakta, tunna ideal, har religiösa traditioner gott om konkreta exempel på vad som uppfattas vara goda förebilder. De presenteras ofta i berättelser och är ofta möjliga att översätta mellan traditioner.

Den svenska postkristna kontexten är som Mattias Martinson påpekat präglad av en kristen djupidentitet. Om det sättet att förstå det svenska samhället – där den kristna tron blir de allmängiltiga anspråken – relateras till diasporaacklesiologi har den postkristna kontexten snarast inne-

³⁰ Bretherton, *Resurrecting Democracy*, 81.

³¹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

³² Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 385.

burit ett slags disciplinering av Jesus betydelse för moralen. I ett diaspora-ecklesiologiskt perspektiv är inte kristna värderingar i allmänhet det intressanta utan den betydelse Jesus har som moralisk förebild för den som kommit till tro. Det en frikyrklig teologi därför bör bearbeta är hur, om och vilken skillnad Jesus gör för deltagandet i samhället både i relation till kristet ledarskap, men också för kristna i allmänhet. Genom att utgå från den partikulära kristna identiteten, med Jesus som förebild, kan ett bidrag mejslas fram som också i en postkristen kontext, oberoende av vad den allmänna uppfattningen är, gör det möjligt att komma överens med andra om vad som är det goda i en specifik kontext och därmed bidra till det gemensamma goda.

FÖREBILDER SOM MORALENS INNEHÅLL OCH MOTIVATION

Zagzebski tar i sin etiska teori utgångspunkt i vad hon menar är David Humes viktigaste bidrag till det etiska tänkandet. Hume konstaterade att det kognitiva och det affektiva utgör två separata delar i moralen.³³ Problemet är att det kognitiva inte tycks motivera till handling medan det affektiva gör det. Det kognitiva bidrar med innehåll och det affektiva är känslomässiga reaktioner men utan kognitivt innehåll. Moraliskt handlande kan därför inte bygga bara på det ena eller det andra utan behöver inkludera båda. Det räcker helt enkelt inte med rätt kunskap för att motivera en person att handla. Kunskapen om klimatförändringar är ett exempel. De allra flesta har kunskap om att människan behöver göra livsstilsförändringar, ändå är det få som ändrar sitt sätt att leva men för att det ska ske behöver en affektiv aspekt adderas. Det är mot den bakgrunden som Zagzebski utvecklar teorin om moraliska förebilder. Fördelen med förebilder är nämligen enligt henne att hos dem är både det kognitiva och det affektiva integrerade.³⁴

³³ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 8–9.

³⁴ Martha Nussbaum är en välkänd representant för emotioners betydelse i moralen, se exempelvis *Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions* (Cambridge: Cambridge University Press, 2001). Zagzebski använder inte Nussbaum på den här punkten men väl i andra delar av sin teori.

I teorin om moraliska förebilder utgår Zagzebski från att människor i allmänhet kan känna igen vilka som är goda förebilderna i en viss kontext. Det finns gemensamma föreställningar inom ramen för kontexten om vem som anses vara en god förebild. Det goda finns i inte i sig själv utan föreställningen om det goda ligger inbäddade i de berättelser om och exempel på goda personer som en viss kultur härbärgerar:³⁵ ”My position is that we can group acts into good acts and persons into good persons in advance of having any criteria for goodness upon which the grouping is made.”³⁶ Det är förebilden som utgör exempel på vad som anses vara gott och inte en på förhand etablerad föreställning om det goda i sig.

Det här leder henne vidare att beskriva *imitation* som en ofrånkomlig del av hur kunskapen om moral förs vidare i en specifik kontext. Vem som blir föremål för imitation styrs av beundran, och vilka som bör beundras lär vi oss genom att imitera andra som kontexten igenkännt som goda förebilder:

Emotions are ways of affectively perceiving the world around us that have conceptual constituents of a distinctive kind. We have emotions automatically, but we learn them in part by imitation, and they change under the influence of the emotions of others.³⁷

Det Zagzebski påstår är alltså att det goda exemplifieras av de förebilder som finns inom en kontext. Förebilderna är identifierbara inom ramen för kontexten och det är genom affektionen beundran som vi lär oss vilka förebilder som bör beundras och därmed vad en god människa är.

Centralt för Zagzebskis teori är alltså *beundran* och *imitation*. Men varför bör någon beundras och imiteras? Zagzebskis menar att i förebilderna sammanförs det kognitiva och affektiva i emotionerna. Förebilder känns först och främst igen på sättet de exemplifierar vad som är ett adekvat sätt att reagera och handla:

³⁵ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 40–50. Det här reser naturligtvis frågan om hon har en antirealistisk syn på moraliska värden, men eftersom det inte har någon avgörande betydelse för argumentet i den här artikeln lämnar jag det. Zagzebski resonerar om det på sidorna 11–15 och konstaterar att hon vill komma bortom den distinktionen.

³⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 48.

³⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 52.

The *emotions* of exemplars are trustworthy, and what makes them trustworthy is that they *fit their intentional objects*. Exemplary persons are also exemplary in their *practical reasoning and in their subsequent actions*, but I propose that the genesis of correct moral behavior is in the experience of emotion.³⁸

Den här beskrivning innehåller tre viktiga och sammanhängande delar som jag kommer att beskriva. För det första är förebildernas emotioner *tillförlitliga*. För det andra är affektionerna *passande* eftersom objektet som givit upphov till dem implicerar reaktionen, och för det tredje visar förebilderna prov på *praktisk vishet* och vilka handlingar som är lämpade som en följd av emotionerna.

Den första viktiga distinktionen är mellan två olika sorters affektioner: emotioner och känslor. En emotion skiljer sig enligt Zagzebskis från en känsla eftersom den har ett objekt som ger upphov till en affektion. En emotion inför något som är farligt, ohöveligt eller älskvärt är inte bara en känsla utan skälet till att känslan uppstår är att det finns ett ”intentional object”. Det kan exempelvis handla om emotionen rädsla. Rädsla uppstår eftersom det objekt som orsakar affektionen har egenskaper som gör att rädsla är en passande reaktion. Något kan självklart vara farligt utan att en enskild person känner rädsla, men det förtar inte att objektet i sig självt är farligt. Vissa känner rädsla vid bergsklättring andra gör det inte, men situationen är farlig i sig: ”The thick properties of the situation are properties of the intentional object of the feeling, not the cause of the feeling.”³⁹ Den som inte känner rädsla vid bergsklättring har lärt sig att hantera situationen, men situationen som sådan är farlig. Att ramla ner vid bergsklättring är farligt oavsett vad den klättrande känner.

I kontrast till emotioner ställer hon upplevelsen av en kväljande känsla eller irritation. Känslan är verklig för individen, oberoende av vad orsaken är, men det är inte nödvändigt att det finns objektiva egenskaper hos objektet som ger upphov till den. Känslan ligger snarare subjektivt hos individen som upplever obehaget, och är inte en nödvändig reaktion på

³⁸ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 58–59 (mina kursiveringar).

³⁹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 61.

grund av objektet. Till skillnad från känslor är emotioner passande reaktioner på grund av egenskaper som finns hos själva objektet som orsakar affektionen.⁴⁰

I Zagzebskis teori är förebilder personer som har upparbetat emotioner som är passande i relation till objektet som skapar reaktionen. Det är förebildernas sätt att förstå objektet som ger dem passande emotioner och som därför får dem att agera på ett adekvat sätt. Det är relationen mellan objektet och emotionen som gör dem beundransvärda. De har tillgodogjort sig vad Zagzebski betecknar som praktisk vishet, *fronesis*. Det betyder att emotionerna har blivit internaliserade karaktärsdrag hos personen vilket gör att förebilden både förstår och agerar passande utifrån dem. Emotionen blir en del av personens karaktär. Hos dem har det kognitiva, sättet att förstå objektet, och affektionen som uppstår på grund av egenskaper hos objektet smält samman i en passande emotion.⁴¹

Etikern Jennifer Herdt har påpekat att det visserligen är en intressant och konstruktiv teori men att det finns problem med auktoritetsfrågan.⁴² Herdt menar att kultururs förhållande till förebilder riskerar att bli okritisk och som en följd riskerar den nödvändiga granskningen att utebli. Kort sagt riskerar förebilder att allt för okritiskt understödja traditionalism. Det här handlar också om hur traditioner ska förstås och hur de förändras. Risker är att de stagnerar eftersom de inte lyssnar och tar in andra perspektiv.⁴³ En annan besläktad fara är att traditioner som inte tar intryck av den omgivande kulturen riskerar att bli slutna. Ur ett diasporaeklesiologiskt perspektiv är det ett teologiskt problem eftersom kyrkan riskerar att inte lyssna på det Gud eventuellt visar genom andra gemenskaper.⁴⁴

⁴⁰ Jfr Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, 32–33.

⁴¹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 120.

⁴² Jennifer A. Herdt, "Exemplarity between Tradition and Critique", *Journal for Christian Ethics* 47/3 (2019): 552–565.

⁴³ Se exempelvis Alasdair C. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), 349–369.

⁴⁴ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 194–207.

Herdts kritik förtjänar att tas på allvar, inte minst eftersom Zagzebski som ett exempel på en förebild lyfter fram den katolske teologen Jean Vanier i en senare bok, *Exemplarist Moral Theory*.⁴⁵ Det har blivit allmänt känt att Vanier begick sexuella övergrepp på minst tjugofem kvinnor. Han dolde och motiverade övergreppen medvetet bakom ett teologiskt ramverk.⁴⁶ Samtidigt som Vanier begick dessa övergrepp bedrev han ett på många sätt nyskapande arbete med funktionsnedsatta som inte bara förändrade individens situation utan också synen på dem. Det sistnämnda är ett arbete värt att beundra och det är som sådan förebild han används av Zagzebski. I hennes teori är hon tydlig med att en person kan vara en förebild på ett område men inte nödvändigtvis på andra.⁴⁷ Det skulle exempelvis betyda att Vanier kan ses som en förebild i relation till funktionsnedsatta men inte i relation till sexualiteten. Det Herdt med sin kritik gör uppenbart är att förebilder inte bör leda till att de okritiskt upphöjs eller att den nödvändiga granskningen uteblir som varje tradition och gemenskap behöver.

Zagzebski har alltså utvecklat en teori som visar hur kognitivt innehåll och affektiv motivation kan fungera tillsammans med utgångspunkt i moraliska förebilder. En förebild visar både vad som är innehållet i den eftersträvansvärda moralen och genom att bli föremål för beundran motiverar det andra personer att handla. Hon resonerar också om möjligheten att överlappande moralisk enighet kan uppnås utan att behöva anknyta till en antagen gemensam grund. Det sker genom att kulturer kan igenkänna och förstå varför en förebild anses beundransvärd i en tradition och kan ställa det i relation till den egna. Zagzebskis teori ger möjligheter att hantera den risk som diasporaeklesiologin uppmärksammande om att det anspråk Jesus har på kristna människor riskerar att disciplineras. Teori förutsätter att kristna först och främst låter sig formas av Jesus som förebild och med det som bakgrund deltar i det offentliga samtalet,

⁴⁵ Zagzebski, *Exemplarist Moral Theory*, 80–84.

⁴⁶ <https://www.dagen.se/nyheter/2023/02/01/nya-uppgifter-om-larche-grundaren-jean-vaniers-sexsekt>.

⁴⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 55.

på ett tillsvarende sätt som också Luke Bretherton visar är möjligt. Teorin ger möjlighet att bygga på Jesus anspråk, i linje med frikyrklig tradition, och att använda honom som förebild för moralen.

JESUS SOM FÖREBILD I FILIPPERBREVET

Zagzebski föreslår, som ovan visats, att Jesus är den främste, grundläggande förebilden för den kristna kyrkan:

*The imitatio Dei is made possible by the imitatio Christi. The Divine nature is so far above human nature that the only way human persons can imitate God is by imitating a person who combines the divine nature with human nature.*⁴⁸

Ytterst är Gud förebilden, men att imitera Gud blir möjligt först genom kristologin. Det perspektivet utvecklar hon bara delvis. För att fördjupa resonemanget vänder jag mig därför till exegeten Stephen Fowl, som har arbetat med Jesus som förebild ur ett bibelteologiskt perspektiv. I följande avsnitt kommer jag först att beskriva hur han menar att Jesus fungerar i Filipperbrevshymnen i relation till brevet i övrigt och sedan vad detta kan få för konsekvenser för den troende.

Paulus skriver Filipperbrevet för att uppmuntra och uppmana församlingen att leva ”värdigt Kristi evangelium” (Fil 1:27). Det fanns tendenser till splittring på grund av motstånd från det omgivande samhället.⁴⁹ I den situationen ber han dem att hålla ihop och stå enade. En central del av argumentet för att åstadkomma enighet är den etiska uppmaningen han ger dem med hjälp av kristushymnen i kapitel två. Hymnen används, enligt Fowl, varken för att utveckla en soteriologi, det vill säga hur människan blir frälst, eller beskriva en kristologi för dess egen skull, men båda dessa perspektiv spelar med i texten. Textens funktion är snarare att utifrån ett kristologiskt grundmönster beskriva den moral som Paulus menar bör känneteckna de kristna i Filippi i relation till de yttre hoten som fanns i

⁴⁸ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 233.

⁴⁹ Fowl, *Story*, 77.

den specifika kontexten. Uppmaningarna gäller inte specifikt ledarna utan alla, men de är också tillämpbara på ledarskap.⁵⁰

Precis före hymnen ger Paulus en uppmaning till flipperna om att ”låta det sinnelag råda som också fanns hos Kristus Jesus” (Fil 2:5). Verbet *froneō* har till svenska (Bibel 2000) översatts med ”ha ett sinnelag”. Det kan betyda att tänka, ha en uppfattning om, noggrant överväga, vara inriktad på, att utveckla en attityd, forma sitt sinne.⁵¹ Verbet kan alltså ha många olika betydelser och behöver tolkas i brevets kontext. Det förekommer tio gånger i Filipperbrevet av totalt 23 gånger i den paulinska litteraturen. Det är alltså ett framträdande begrepp i brevet och används som del i uppmaningen till Syntyche och Euodia att vara eniga (4:2) – ”att vara *fronein* för Herrens skull”. I inledningen till kapitel två förekommer begreppet tre gånger och i den andra versen två gånger – vid båda tillfällena i relation till att vara eniga. I vers fem blir det tydligt att det relaterar till att tänka på det sätt som kännetecknade Jesus.

Det är lätt att uppfatta verbet i abstrakt kognitiv mening, men i andra kapitlets sammanhang är det mer rimligt att förstå ordet i termer av praktisk vishet. Wayne Meeks översätter exempelvis versen: ”Base your practical reasoning in what you see in Christ Jesus”.⁵² Den praktiska visheten utgår alltså från en kristologisk beskrivning där Jesus framställs som förebild. Innehållet i förebildligheten består i att han som var jämställd med Gud valde att frivilligt bli människa och han gav upp det som rätteligen tillhörde honom. Därför har Gud upphöjt honom och insatt honom som universums Herre.⁵³ Det är mönstret som adressaterna ska låta sin praktiska vishet (*fronein*) formas i enlighet med. Jesus är förebilden som de ska efterlikna så att de kan leva eniga och hålla ihop mitt i det samhälle där de upplever fientlighet och riskerar att splittras.⁵⁴

⁵⁰ Fowl, *Story*, 93.

⁵¹ *BDAG*, s.v. *φρονέω*.

⁵² Citerad i Fowl, *Engaging Scripture*, 195.

⁵³ Fowl, *Story*, 50–75.

⁵⁴ Fowl visar också hur Jesus förekommer som förebild i Kolosserbrevet men då i relation till andra utmaningar se Fowl, *Story*, 123–154.

Fowl menar inte att den praktiska visheten är förbehållen de kristna och att det omgivande samhället saknar den. Precis som i Zagzebskis teori igenkänns olika sorters förebilder i olika gemenskaper. Enligt Fowl är förebilderna beroende av de olika former av praktisk vishet som förekommer i samhället: "[T]he contrast is between the *phronesis* appropriate to those whose commonwealth is in heaven and those whose *phronesis* is directed by earthly concerns."⁵⁵ Det finns alltså olika sorters praktisk vishet men för de kristna är Jesus den normerande förebilden för deras praktiska vishet. Dock är Paulus tydlig med att eftersom Jesus upphöjs till universums Herre i hymnen är han den sanna förebilden. Det är motivationen som gör att de kristna bör låta sig formas genom att efterlikna honom.

Begreppet förebild (eng. "exemplar") har i Fowls texter en annan bakgrund än i Zagzebskis. Han hämtar det från filosofen och vetenskaps-teoretikern Thomas Kuhn. I Kuhns terminologi betyder det en konkret utsaga eller experiment som används för att förklara något annat.⁵⁶ Eftersom en förebild är ett konkret och partikulärt exempel som hämtas från en specifik kontext behöver det översättas för att bli användbart i en annan situation. Fowl anknyter till tanken om analogiskt tänkande. Han förstår analogi som "similarity-in-difference".⁵⁷ Det betyder att när Paulus använder kristushymnen för att adressera en konkret situation behöver han göra det analogt. I Fil 2:19–30 gör han det genom att lyfta fram ledare som församlingen känner till i relation till problemet med enhet som adresseras i brevet. Timotheus och Epafroditos används som olika exempel på vad "similarity-in-difference" kan innebära.⁵⁸ Timotheos blir en förebild på det osjälviska tänkandet (2:4, 17), en person som står kvar och håller ut, precis som Jesus som inte gav upp. Epafroditos är ett exempel genom att han var villig att stå kvar för det goda arbetet ända in i döden (2:8, 30). Men det främsta exemplet är Paulus själv (Fil 3:2–16).⁵⁹ Paulus

⁵⁵ Fowl, *Engaging Scripture*, 196.

⁵⁶ Fowl, *Story*, 93.

⁵⁷ Fowl, *Story*, 92.

⁵⁸ Fowl, *Engaging Scripture*, 198.

⁵⁹ Fowl, *Story*, 98–101.

är en förebild eftersom han gav upp allt han ägde för att vinna något som var viktigare och mer sant och därför uppmanar han dem alla att ta honom till förbild (Fil 3:17).

Han beskriver att de tillsammans med ledare de känner i sin gemenskap kan bli ”medimitatörer”.⁶⁰ Det är egentligen inte Paulus, Timotheus eller Epafroditos som är förbilderna, utan Jesus och alla troende är tillsammans medimitatörer av Jesus. Men det förtar inte att Paulus liv är ett mönster som kan förstås analogt med hur Jesus framställs i kristushymnen och därför uppmanar han alla kristna: ”Det är så vi ska *fronomen*, alla vi fullkomliga. Och har ni en annan mening på någon punkt (*froneite*) ska Gud upplysa er även där” (Fil 3:15). Här återkommer tanken om att lära sig att tänka (*froneō*) på det sätt som Jesus gestaltade och om de har en annan praktisk vishet (*froneite*) är det något de bör låta korrigeras av Gud. Imitationen av Jesus bör alltså inte leda till homogenitet utan snarare leda till ”harmonious diversity”.⁶¹ Paulus, Epafroditos och Timotheos visade som ledare på olika sätt att vara ”medimitatörer” av Jesus. De kristna i Filippi är en del av en process där kristushymnen syftar till att lära dem att tänka om livet som trofasta lärjungar med Jesus som förebild.⁶²

Det här sättet att tänka om förebild stärks av hur Martin Landgren anknuter till CRED (Credibility Enchancing Displays).⁶³ Enligt den teorin får en förebild ett större inflytande och blir därmed mer effektivt om personen är beredd att leva det den själv föreslår. Effektiviteten uppnås genom att ledaren är beredd att låta övertygelserna kosta. Paulus sätt att använda Jesus och de andra personerna som förebilder i hymnen förstärker därmed intrycket av de är förebilder som de kristna ska medimitera i en situation av splittring. Ledarna har låtit sin praktiska vishet formas på ett sådant sätt att det påverkar det egna livet vilket väcker

⁶⁰ Carl-Magnus Carlstein, *Dårskap och vänskap: Galaterbrevet och Filipperbrevet* (Örebro: Libris, 2012), 287–288.

⁶¹ Fowl, *Engaging Scripture*, 198.

⁶² Fowl, *Story*, 95.

⁶³ Martin Landgren, ”Den prototypiska Ignatius: Teoretiska perspektiv på andligt ledarskap” *HYBRID 2* (2024): 84–106.

beundran hos dem de leder eftersom det håller ihop övertygelser och praktiskt utförande. Övertygelserna har så att säga internaliserats i personens liv även om det innebär lidande och försakelser vilket det inte minst gjorde för Paulus.

En central aspekt i Zagzebskis etiska teori om förebilder är att i deras emotioner sammansmälter det kognitiva innehållet och det affektiva. I Paulus sätt att använda förebilder är det tydligt att han anknyter till det kognitiva innehållet genom att använda kristologi som mönster för att exemplifiera vilka karaktärsdrag som är eftersträvansvärda i relation till det yttre hotet som församlingen i Filippi stod inför. Men det räcker inte med det kognitiva för att det ska motivera till handling, en affektiv aspekt behöver adderas för att förebilden ska beundras. Det uppnås genom att kristologin förmedlas i form av en hymn. Forskarna är inte överens i vilken betydelse textavsnittet i Fil 2:6–11 ska betraktas som en hymn eller inte.⁶⁴ Hur det förhåller sig till andra hymner är inte betydelsefullt för argumentet i den här artikeln. Det intressanta här är snarare funktionen. Fowl konkluderar med att textavsnittet är en poetisk beskrivning av en gudomlig person: "We would claim that these passages are hymns in the very general sense of poetic accounts of the nature and/or activity of a divine figure."⁶⁵ Som poetisk litteratur om en gudomlig person är det emotionella en del av själva framställningen. Det är en form som väcker beundran för den som texten syftar på, en person som visar på ett passande sätt att agera utifrån det problem som Paulus adresserar i församlingen i Filippi. I den meningen fungerar texten om Jesus förebild i den betydelse som Zagzebski menar är nödvändigt för att väcka beundran så att moralen både får ett innehåll och motivera till en passande handling.

⁶⁴ För en utförlig diskussion om det se Fowl, *Story*, 31–45.

⁶⁵ Fowl, *Story*, 45. Det är plural i citatet eftersom Fowl jobbar med hymner i Kolosserbrevet och Timotheosbrevet, men jag har begränsat mig till Filipperbrevet.

DISKUSSION

Artikelns syfte är att diskutera hur ett kristet ledarskap kan ta sig uttryck i människors etiska formande i ett postkristet samhälle där kristna värderingar uppfattas vara den gemensamma grunden för samhället och har blivit frikopplade från kyrkan. Jag har argumenterat för att frikyrklig teologi bör utgå från ett diasporaeklesiologiskt perspektiv. I ett sådant läggs tyngdpunkten på det särpräglade i den kollektiva identiteten, snarare än att söka det gemensamma för alla, men betonar också betydelsen av att delta i samhället. Samhällsengagemanget bör utgå från den egna kollektiva identiteten snarare än utifrån antagandet om en gemensam grund, och i relation till det har jag givit förslag på att Jesus som förebild är ett bättre sätt att konkretisera en sådan hållning. I avslutningen vill jag nu visa på några konsekvenser som detta får för kristna ledares samhällsansvar.

Betoningen av moraliska förebilder ger för det första ett annat sätt att möta den postkristna kontexten. Relationen mellan kyrka och samhälle kan förstås på ett annat sätt om Jesus görs till den normativa förebilden. En av de centrala idéerna i diasporaeklesiologin är att de egna teologiska övertygelserna disciplineras genom att anknyta till allmänt förekommande moraliska föreställningar. Den postkristna svenska kontexten ställer frikyrkan, som ovan beskrivits, inför en sådan utmaning. Frikyrkan kan både förutsätta igenkänning av moraliska föreställningar och samtidigt uppleva ett avståndstagande från andra grupper i samhället. Den kristna djupidentiteten som präglar den svenska postkristna kulturen gör att många moraliska övertygelser som människor i allmänhet omfattar har sin bakgrund och utgångspunkt i den kristna tron samtidigt som innehållet i dessa har omförhandlats. Det skapar både möjligheter och problem för frikyrklig teologi.

För att återkoppla till Zagzebski innebär anknytning till universella värden en risk, eftersom moralens innehåll tunnas ut. Är det vad som sker när kristen moral byter diskurs från omvändelsen till en allmän svensk samhällsmoral? Från ett frikyrkligt perspektiv töms moralen på viktiga in-

gredienser, vilket inte är detsamma som att den inte längre har någon anknytning till den kristna traditionen. Ett exempel är synen på äktenskapet. När förebilder i en kristen gemenskap gestaltar äktenskaplig trohet, genom sorger och glädjeämnen, blir trofastheten förknippad med förebilder som ger begreppet ett innehåll. Det blir mer än ett abstrakt begrepp, men har genom funktionen av förebild fortsatt giltighet i diskussioner om samlevnadsmoral i samhället. Ur ett samhällsperspektiv är det inte nödvändigtvis något problem att moraliska föreställningar omförhandlas. Sett ur ett diasporaeklesiologiskt perspektiv kan det dock förstås som en risk av två skäl. För det första riskerar den detaljerade och omfångsrika moralen som förebilder gestaltar att tunnas ut och frikopplas från omvändelsen. För det andra är risken att samhället går miste om ett konstruktivt bidrag. Risken är att frikyrkans tal om trofasthet blir detsamma som andra gemenskaper i samhället. Det blir då inte bara ett problem för frikyrkan, utan också för samhället i övrigt, eftersom det historiskt ofta varit gemenskaper som haft ett relativt avstånd till samhället – gemenskaper som inte utgått från samhällets enhetlighet – som bidragit till kreativa förändringar. Ett konstruktivt och annorlunda bidrag är ingen självklar konsekvens av avstånd, men teologen Arne Rasmusson har i studier visat att kristna gemenskaper som inte utgått från föreställningen om en gemensam grund många gånger bidragit till samhället på ett mer nydanande sätt än de som anknutit till allmänna moraliska föreställningar.⁶⁶

Den andra konsekvensen handlar om att Jesus som förebild ger andra möjliga anknytningspunkter med det omgivande samhälle än om de relaterat till en idé om det gemensamma. En diasporaeklesiologi där Jesus är förebild börjar inte i det allmänna utan i det konkreta på ett sådant sätt som beskrivits i texten ovan utifrån Luke Brethertons studier. Anknytningspunkterna framträder därför i relation till specifika och gemen-

⁶⁶ Arne Rasmusson, "Helgelse, ecklesiologi och social förändring: En tvetydig historia", i *Ett glödande arv: Väckelserörelse, omvändelse och demokrati*, red. Fredrik Wenell (Stockholm: Libris, 2023), 49–79; idem, "Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle: En alternativ historia", *STK* 96/2 (2020): 173–199.

samma konkreta behov snarare än i en gemensam grund förankrad i abstrakta begrepp. I det postkristna svenska samhället används Jesus som moralisk förebild av fler än de kristna kyrkorna. Det är inte främst den historiske Jesus som Paulus använder i Filipperbrevet, utan den bild av Jesus förankrad i historien men återberättad av den kristna kyrkan som finns nedtecknad i Bibeln.⁶⁷ I en postkristen kontext som den svenska är bilder av Jesus nedbäddade i litteratur, film och i allmänna föreställningar. Därför fungerar Jesus som förebild på olika sätt. I diasporaeklesiologin bejakas en sådan mångfald som en möjlighet, eftersom de olika bilderna av Jesus kan utgöra en anknytningspunkt för samtalet med andra gemenskaper i samhället. Samtidigt varnar teorin för risken att talet om Jesus disciplineras, eftersom församlingens tolkning av Jesus riskerar att disciplineras av andra gemenskapers berättelser om honom. Ett exempel skulle kunna vara att Jesus främst blir förstådd som en förebild i det privata, att vara snäll och vända andra kinden till. Jesus blir inte en självklar förebild att efterlikna i mötet med människor som är främmande – kanske till och med fiender – i det politiska. Hur Jesus framträder som förebild beror alltså på i vilken gemenskap, kontext och i relation till vilket moraliskt område som diskuteras. För en frikyrklig gemenskap menar jag att det är avgörande att det är Bibelns berättelse om Jesus som är utgångspunkten och att samtalet sker i den lokala församlingen. Jesus som förebild ger alltså möjlighet till andra sorters anknytningspunkter som både innebär risker och möjligheter.

Den tredje konsekvensen är att betoningen ligger på andra sorters moraliska färdigheter än att kunna resonera teoretiskt om etiska val. Zagzebski eller Fowl formulerar en moralisk teori som är till för att anknyta till konkreta situationer i specifika kontexter. Fowl gör det genom att visa hur Jesus fungerar som förebild i Filipperbrevet i relation till deras specifika utmaning om splittring. Paulus skriver till församlingen om de karak-

⁶⁷ Se exempelvis Alister E. McGrath, *The Genesis of Doctrine: A Study in the Foundations of Doctrinal Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997). Han argumenterar för att den bild av Jesus som framträder i evangelierna har historisk förankring men är tolkad historia för att kyrkan ska förstå vilka de är, vart de är på väg och vad som är deras uppdrag, en gemenskaps identitetshistoria.

tärdrag som blir framträdande hos honom själv, Timoteus och Epafroditos och hur de relaterar till Jesus som förebild och han inbjuder församlingen att tillsammans med dem bli medimitatörer för att genom imitation av Jesus bidra till enhet. I andra kontexter med andra utmaningar kan andra karaktärdrag än de han lyfter fram i Filipperbrevet bli aktuella. Det är inte en moral som bygger på universella regler utan det handlar snarare om att upparbeta en förmåga att kunna göra analoga kopplingar ("a similarity in difference") i relation till specifika områden, för att använda Fowl. Om Jesus används som moralisk förebild läggs tonvikten på att upparbeta en praktisk vishet som gör att de moraliska utmaningar som en gemenskap eller person möter, internt och externt, behöver förstås utifrån hur förebilder, som varit medimitatörer, tidigare hanterat dem. Ett annat sätt att beskriva det är som improvisation.⁶⁸ Det vill säga att leva en kristen moral är att vara formad av Jesus som förebild på ett sådant sätt att när en persons ställs inför en ny situation har karaktärdragen upparbetats så att de kan föras över till en ny situation. Det handlar om att ha förmågan att göra de självklara kopplingarna ställd inför en ny etisk fråga eller, för att använda Zagzebski, att emotionerna har blivit formade så att handlingen som utförs är passande i en ny situation.

Det här gör teorin intressant i relation till kristet ledarskap trots att Paulus egentligen inte har någon specifik teologi om ledarskap i Filipperbrevet. Att vara medimitatörer gäller inte bara ledare utan alla kristna, ändå lyfter Paulus fram tre ledare som förebilder som på ett exemplariskt sätt visar karaktärdrag med ursprung hos Jesus.⁶⁹ Ledare ska alltså vara personer som uppvisar en karaktär som på olika sätt påminner om och visar på den gemensamma yttersta förebilden – Jesus. Det gör också att en ledarskapsetik i frikyrkliga miljöer inte främst handlar om etiska teorier utan om att utveckla dygder som har sin bakgrund i Jesus som förebild.⁷⁰

⁶⁸ Samuel Wells, *Improvisation: The Drama of Christian Ethics* (Grand Rapids: Brazos, 2004).

⁶⁹ Det är främst karaktärdrag som lyfts fram av Paulus i texter där kriterier församlingsledare beskrivs, jämför exempelvis 1 Tim 3:1–17.

⁷⁰ Jag har i *Omvändelsens skillnad*, 193–236, identifierat tre områden där jag menar att ledarskapet behöver ha dygder som gör att de uppträder som förebilder – det handlar om att fungera i

Det ledarskap som blir följden av Zagzebskis och Fowls teorier handlar om att vara en människa som har formats på ett sådant sätt att det i relation till vissa konkreta situationer väcker beundran och därför uppfattas värt att imitera.

Jennifer Herdt kritiserade Zagzebskis teori eftersom hon menar att den riskerar att forma ett okritiskt förhållningssätt till de traditioner där förebilden beundras. Det är en legitim kritik. Det finns, precis som påvisats med exemplet Jean Vanier, gott om exempel på kristna sammanhang där personer upphöjts till förebilder och därför beundrats på ett alltför okritiskt sätt. Men Zagzebski menar inte, som visats, att bara för att en person är förebild på ett område är hon också det på andra. Att vara förebild kan gälla på vissa områden men inte på andra. Det är också värt att notera att Paulus inte bara använde sig själv som exempel utan flera personer. Kristet ledarskap handlar inte främst om *en* person utan om ett gemensamt ledarskap. Ledarskap med Jesus som förebild innebär alltså att inbjuda andra att gå vid sidan för att tillsammans vara medimitatörer.

Vad borde jag svarat den unge mannen på cafét i början av 2000-talet som menade att Gud inte längre var auktoritet i moraliska frågor? Det beror på givetvis kontexten, men det viktigaste hade varit att som ledare inbjuda honom att tillsammans med mig vara medimitatörer av Jesus.

en mångkulturell kontext, vara överlätna till församlingen som en social kropp och inse att förändring alltid sker och ha därmed ha dygder för att leda förändring.