

KONTEXTUALISERING OCH BIBELNS AUKTORITET: EN DISKUSSION MED FOKUS PÅ SVENSKA PERSPEKTIV PÅ SAMKÖNADE RELATIONER*

JOEL MACINNES

London School of Theology
joel.macinnnes@altutbildning.se

ABSTRACT ✝ Artikeln undersöker spänningen mellan kontextualisering och bibeltrohet i ljuset av den evangelikala teologins höga syn på Skriftens auktoritet. Med utgångspunkt i *Lausannedeklarationen* och dess betoning på både Bibelns normativa kraft och kulturell lyhördhet, analyseras två aktuella svenska exempel på kontextualisering av bibliska texter rörande samkönade relationer: Joel Halldorfs kapitel i boken *En enda kropp* samt Evangeliska frikyrkans (EFK) rapport *Helighet och barmhärtighet*. Studien visar att båda fallen riskerar att försvaga Skriftens auktoritet genom att överanpassa det bibliska budskapet till samtida kulturella och ideologiska preferenser. Artikeln argumenterar för behovet av en kontextualisering som är både kritisk och teologiskt förankrad, där Skriftens syfte och textens koherens står i centrum. Artikeln föreslår med hjälp av Jeannine K. Brown principer för en evangelikal kontextualisering som undviker synkretism, bevarar Skriftens normativa roll och möjliggör en trogen och relevant tillämpning av evangeliet i dagens kultur. ✝

* Jag är tacksam till vänner och kollegor som har samtalat med mig kring artikelns innehåll. Jag vill rikta ett särskilt tack till Per-Axel Sverker för hans kommentarer till en tidigare version av denna artikel samt hans insikter om John Stott och kontextualisering.

INLEDNING

I *Lausannedeklarationen* bekänns Skriftens ”inspiration, sanning och auktoritet i dess helhet, såsom Guds enda skrivna ord”.¹ Genom detta ord

talar den helige Ande också idag. Gud upplyser sitt folks sinnen för varje kultur för att det på ett levande sätt med egna ögon ska uppfatta sanningen. Så uppenbaras för hela församlingen mer och mer av Guds mångfaldiga visdom.²

Vad som bekänns är både Bibelns *auktoritet* och den helige Andes förmåga att tala genom Ordet *för varje kultur*. Det antas att Skriften bär ett budskap som är relevant för alla människor i alla kulturer. *Lausanne-deklarationen* vill, i sin helhet, betona både Bibelns auktoritet och kyrkans mission. Ett viktigt begrepp när det kommer till frågan om Bibelns auktoritativa budskap och kyrkans mission till olika kulturer är *kontextualisering*. Frågan om hur man kontextualiserar Bibelns auktoritativa budskap i olika kulturer har varit en central fråga inom Lausannerörelsen, och något man fortsatt arbeta med efter deklarationen.³ En av arkitekterna bakom deklarationen, John Stott, har manat till vad han kallar ett ”dubbelt lyssnande”, som innebär en lyhördhet för Skriften men även för kulturen kyrkan befinner sig i.⁴ För Stott var detta en del av det kristna lärjungaskapet och missionen. Syftet med kontextualisering är, enligt Stott, att klargöra evangeliets innehåll inom en specifik kulturell kontext.⁵

Den evangelikala rörelsen har på det stora hela varit positiv till kontextualisering, men det har även funnits en oro över att hamna i olika for-

¹ Översättning från Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 2.

² <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 2.

³ Christopher Sugden, ”Evangelicals and Wholistic Evangelism”, i *Proclaiming Christ in Christ's Way: Studies in Integral Evangelism, Essays Presented to Walter Arnold on the Occasion of His 60th Birthday*, redigerad av Vinay Samuel och Albrecht Hauser (Oxford: Ragnum Books, 1989), 29–51.

⁴ John Stott, *The Contemporary Christian: Applying God's Word to Today's World* (Downers Grove: InterVarsity, 1992), 110. För en analys av hur Stott kontextualiserade, se Per-Axel Sverker, *Frälsningens ord till förändringens tid: Bibel och evangelium i John Stotts teologi* (Stockholm: Libris, 2021), 258–344.

⁵ John Stott, *Issues Facing Christians Today* (4:e uppl.; Grand Rapids: Zondervan, 2006), 110.

mer av synkretism.⁶ Med fokus på att nå människor finns en risk att man kompromissar med viktiga aspekter av kristen tro. Missiologen Brad Vaughn definierar synkretism på följande sätt:

Syncretism emerges whenever the biblical message is made to harmonize so closely with a given culture (or subculture) that the biblical truth is compromised. Syncretistic theology and practices reflect the culture more so than the biblical text.⁷

Synkretism var ett reellt problem för den tidiga kyrkan, och är det än idag.⁸ Paul Hiebert noterar: "Evangeliet måste kontextualiseras, men det måste samtidigt förbli profetiskt. Det ska utgöra en normativ kritisk röst som dömer det onda i alla kulturer såväl som i varje individ."⁹ Därför är det viktigt att kyrkan reflekterar över hur hon bäst undviker synkretism i sin kontextualisering, så att hon förblir trogen evangeliet och bevarar Skriften som sitt slutgiltiga rättesnöre.¹⁰ För en evangelikal teologi är detta mycket angeläget. Även om begreppet "evangelikal" är debatterat har det alltid varit associerat med en hög syn på Skriften som innebär att Skriften

⁶ Se särskilt Gailyn van Rheenen, red., *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents* (Pasadena: William Carey Library, 2006).

⁷ Brad Vaughn, *One Gospel for All Nations: A Practical Approach to Biblical Contextualization* (Pasadena: William Carey Library, 2015), 11. Vaughn gick tidigare under pseudonymen Jonathan Wu. Boken finns publicerad under både namnet Jonathan Wu och Brad Vaughn.

⁸ Den tidiga kyrkan kämpade mot olika varianter av synkretism. I vissa fall rörde det sig om att anpassa sig till andra religiösa rörelers värderingar (se t.ex. 1 Kor 8–10; Upp 2–3), i andra fall att anpassa sig för mycket till det romerska rikets värderingar (se Rom 12:1–2; 1 Kor 5–6). I sin diskussion av Paulus skiljer David Ian Starling, *Not My People: Gentiles as Exiles in Pauline Hermeneutics* (Göttingen: de Gruyter, 2011), 73–75, på kultisk och kulturell synkretism. Starling noterar att dessa två varianter har ett visst överlapp i Paulus brev. Andra skiljer på kulturell och teologisk synkretism (se Bruce J. Nicholls, *Contextualization: A Theology of Gospel and Culture* [Vancouver: Regent Collage Publishing, 2003], 30–31). Vidare skriver Raymond Pickett, *The Cross in Corinth: The Social Significance of the Death of Jesus* (JSNTSup, 143; Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 32: "The fact that [Paul] repeatedly contrasts the Corinthians' identity as believers with pagan identity and often draws sharp boundaries between the church and the world betrays a suspicion that certain Greco-Roman ideals and values continued to have a stronghold in the Corinthian congregation. These Greco-Roman ideals and values formed a part of a cultural symbol system which was at odds with ideals and values inferred from gospel symbols."

⁹ Paul Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker Academic, 1994), 86. Översättningar från engelska är mina egna, om inget annat anges.

¹⁰ Denna artikel utgår från ett evangelikalt perspektiv i synen på kyrkan.

ses som det slutgiltiga rättesnöret för all teologi.¹¹ Av detta följer att det endast är genom att vidhålla Skriftens auktoritet som kyrkan kan vara en distinkt och profetisk röst.

Denna artikel undersöker hur kyrkan kan undvika synkretism vid kontextualisering. I svensk kontext har frågan om kontextualisering kommit att aktualiserats i samband med frågan om samkönade relationer. Hur kan kyrkan försäkra sig om att hon inte förblindas av sin kultur på bekostnad av Bibelns sanningar? Denna fråga kommer att utforskas genom att först definiera begreppet kontextualisering. Därefter diskuteras två exempel ur svensk kontext där man reflekterat kring hur de bibliska texter som berör samkönade relationer bäst kan kontextualiseras. Denna artikel avser inte att göra en exeges av de bibliska texterna, utan undersöker i stället hur dessa två exempel kontextualiserar de bibliska texterna. Efter en analys och kritik av dessa förslag avslutas artikeln med förslag på principer och riktlinjer för hur man i en evangelikal tradition kan bevara Bibelns auktoritet vid kontextualisering. Avsikten med denna artikel är inte att ge en fullkomlig modell för hur kyrkan bör kontextualisera, utan snarare att reflektera kring kontextualisering och Bibelns auktoritet.

VAD MENAS MED KONTEXTUALISERING?

Olika författare använder termen ”kontextualisering” på olika sätt, vilket innebär att det är viktigt att först klargöra hur begreppet används i denna artikel. Konceptet ”kontextualisering” är inte något nytt i kyrkans historia, utan något som kyrkan alltid ägnat sig åt.¹² Begreppet är dock mod-

¹¹ David W. Bebbington, *Evangelicalism in Modern Britain: A History from the 1730s to the 1980s* (London: Unwin Hayman, 1989), 2–17.

¹² Ibland påstår vissa teologer att kontextualisering är ett modernt fenomen. Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology* (Downers Grove: InterVarsity, 2002), 98, skriver till exempel att ”regretfully, most theologies written and taught until the twentieth century were not aware of the influence of the context”. Detta har motbevisats ett flertal gånger. Se till exempel Andrew J. Prince, *Contextualization of the Gospel: Towards an Evangelical Approach in the Light of Scripture and the Church Fathers* (Eugene: Wipf & Stock, 2017), 115–223; Edward L. Smither, *Mission in the Early Church: Themes and Reflections* (Eugene: Cascade Books, 2014), 109–126.

ernt och myntades i början av 1970-talet inom missiologisk forskning.¹³ Ursprungligen syftade begreppet på hur man kan kommunicera evangeliet på ett sådant sätt att människor kan gensvara på budskapet på ett meningsfullt sätt inom ramen för kulturen de befinner sig i. Sedan dess har begreppet använts på olika vis som lett till att det inte finns en etablerad definition av vad det innebär att kontextualisera. När jag talar om kontextualisering syftar det på *den nödvändiga processen för att förstå teologin som är funnen i Bibeln inom dess kulturella ramar, och att placera dessa teologier inom våra kulturella ramar*. Vad innebär detta?

Kontextualisering antar att alla människor är kulturellt betingade och att allt språk är uttryck för kultur. Gud har valt att använda människor som författare, med deras språk och deras sätt att conceptualisera världen, vilket i sin tur innebär att allt i Bibeln är kulturellt betingat. Samtidigt, och till skillnad från alla andra texter, är den också inspirerad av Gud (2 Tim 3:16). Att bekänna Skriftens auktoritet betyder att det finns något som är normativt – att Anden talar genom Skriften om vad Gud har gjort och gör genom sitt folk, och framför allt i och genom Jesus. Som jag konstaterade ovan har en hög syn på Bibeln kännetecknat den evangelikala rörelsen, vilket innebär att Skriftens auktoritet ligger i just Ordet, snarare än hos uttolkaren. Här finns därmed en spänning. Skriften är auktoritativ för kyrkan i alla kulturer. Hon bekänner, med Judasbrevet, den ”tro som en gång för alla har överlämnats åt de heliga” (Jud 3). Samtidigt är allt i skriften kulturellt betingat. Dess språk, vokabulär och metaforer är formade av de kulturer i vilka texterna skrevs. All teologi är därmed i en bemärkelse kontextuell teologi: Guds uppenbarelse är klädd i språk och koncept från olika kulturer. Och alla kyrkans försök till att bedriva teologi kommer att vara präglade av kultur.¹⁴ Det betyder dock inte att teologin därmed är kulturellt relativ.¹⁵ Teologin kan inte ta sig uttryck hur som

¹³ Youssry Guirguis, ”History of Contextualization”, *Journal of Adventist Mission Studies* 15/2 (2019), 165–184.

¹⁴ Se David K. Clark, *To Know and Love God: Method for Theology* (Wheaton: Crossway, 2003), 50: ”The idea that one can achieve an acultural theology [is a] ’fundamental fallacy.’”

¹⁵ Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster Press, 1984), 311–312; se även Paul Hiebert, ”Syncretism and

helst. Behovet av kontextualisering är alltså nödvändigt, även om det innebär risker. Här vill kyrkan undvika två olika diken: (1) Det ena diket innebär att hon undviker kontextualisering medan (2) det andra diket innebär att hon radikalt förändrar det bibliska budskapet för att anpassa det till kulturen. Vi kan kalla dessa diken *underkontextualisering* respektive *överkontextualisering*. I denna artikel fokuseras hur kyrkan kan undvika det andra av dessa två: överkontextualisering.

Att kontextualisera eller inte kontextualisera, det är alltså *inte* frågan. Kontextualisering är oundvikligt. Men hur kontextualiserar kyrkan väl *och* bevarar Bibelns auktoritet? Hur försäkrar kyrkan sig om att hon inte, med Paulus ord, går ”utöver vad Skriften säger” (1 Kor 4:6)?¹⁶ Hur kontextualiserar hon så att Skriftens normativa ord består? *Det* är frågan.

KONTEXTUALISERING OCH SAMKÖNADE RELATIONER

I Sverige har, som nämnts ovan, frågan om kontextualisering diskuterats på nytt i ljuset av hur kyrkan ska förhålla sig till samkönade relationer. I det som följer kommer jag att fokusera två bidrag till detta samtal: en text skriven av kyrkohistorikern Joel Halldorf, samt rapporten *Helighet och barmhärtighet*, skriven av EFK:s arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer. Jag har valt att diskutera Halldorf eftersom han är en av Sveriges mest inflytelserika röster inom frikyrkan när det kommer till teologiska resonemang, och EFK-rapporten eftersom den innehåller en av de mest ambitiösa diskussionerna om kontextualisering i en samtida, svensk, evangelikal kontext.

JOEL HALLDORF

I sitt bidrag till boken *En enda kropp: Vägar till en hbtq-inkluderande församling* hävdar Halldorf att en bejakande syn på samkönade relationer

Social Paradigms”, i *Contextualization and Syncretism: Navigating Cultural Currents*, redigerad av Gailyn van Rheenen (Pasadena: William Carey Library, 2006), 31–46 (41).

¹⁶ Om inget annat anges är bibelcitat hämtade ur Folkbibeln 2015.

inte underminerar Bibelns auktoritet. Det är både ”en möjlig och heder-värd kristen hållning”.¹⁷ Halldorf kritiserar de mer konservativa tolkarna för att de förbiser ”att det finns många fall där kyrkor genom att brottas med bibeltexter har kommit till andra slutsatser än vad en rent bokstavlig tolkning skulle ge vid hand”.¹⁸ Halldorf förklarar dock aldrig vad han menar med en ”bokstavlig tolkning”, och vad problemet skulle vara vid detta fall.¹⁹ Han går vidare i sin argumentation genom att lyfta fram 1 Tim 3:2 och Tit 1:6. Enligt Halldorf handlar dessa texter om ett förbud som gäller frånskilda församlingsledare och pastorer. Han menar att ”de här texterna är betydligt klarare än de verser som nämner homosexualitet”.²⁰ Trots att förbudet enligt Halldorf är tydligt i texterna ”accepteras skilda äldste och pastorer i såväl frikyrkosamfund som i Svenska kyrkan”.²¹ Halldorf verkar inte anse detta problematiskt.

När det gäller homosexualitet menar Halldorf att ”en rad bibelforskare påpekat” att det ibland är ”otydligt vilken sexuell praktik som avisas och inte minst varför”.²² Texterna vilar på ”antika föreställningar om heder, status, makt, manlighet och sexualitet, föreställningar som är främmande för oss och hur vi i dag ser på detta”.²³ Det är därför inte självklart att överföra den tidens föreställningar om samkönade relationer till vår tid, ”på samma sätt som det inte är självklart att utan vidare över-

¹⁷ Joel Halldorf, ”Efterord”, i *En enda kropp: Vägar till en bbtq-inkluderande församling*, redigerad av Lina Mattebo (Varberg: Argument, 2022), 238. Halldorf har vid andra tillfällen diskuterat kontextuell teologi, se till exempel idem, ”Pastorn som profet: När Kyrkan läser sin samtid”, i *Uppdrag pastor: Teologi och praktik*, redigerad av Sune Fahlgren (Örebro: Votum, 2019), 180–193. I dessa fall är hans fokus på hur kristen teologi förhåller sig till kultur i en bredare bemärkelse, snarare än hur man tillämpar bibliska texter i vår kultur.

¹⁸ Halldorf, ”Efterord”, 239.

¹⁹ Anledningen till att jag noterar detta beror på att författare idag tenderar att mena olika saker med begreppet. Därför är det svårt att veta vad Halldorf menar. Bör texterna tolkas symboliskt? Allegoriskt? Menar Halldorf att den traditionella läsningen (att de bibliska texterna är avisande till samkönade relationer) inte är en historisk läsning som är i linje med textens intention? Eller menar han vad texten verkar säga på ytan? Vad han menar förblir oklart.

²⁰ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²¹ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²² Halldorf, ”Efterord”, 239.

²³ Halldorf, ”Efterord”, 239.

föra regler om skilsmässa, barnuppfostran, kvinnligt ledarskap och så vidare från senantiken till vår tid”.²⁴ Halldorf tillägger: ”Observera att mitt argument här inte är att eftersom flera kyrkor har struntat i Bibeln när det gäller kvinnliga äldste och skilda församlingsföreståndare, så kan man göra det i fråga om hbtq.”²⁵ Vad Halldorf hävdar är att kyrkans trohet mot Bibeln ”bottnar i en ständigt pågående dialog och brottnings med texterna, vilket innebär att nya insikter påverkar hur vi tolkar och vad vi betonar”.²⁶ Halldorf verkar alltså tala om någon form av kontextualisering även om han inte använder ordet – Bibeln måste stå i dialog med vår samtid och de nya insikter vi har upptäckt. Kyrkan, säger han ”nytolkar ständigt Bibeln i ljuset av nya insikter och växande kunskap”.²⁷ Bibeln är inte en entydig bok, utan ”består av en pluralitet av röster”.²⁸ Utifrån detta menar Halldorf att kyrkan ständigt behöver nytolka Bibeln i ljuset av nya insikter.

Det som är relevant för denna artikel är att Halldorf insisterar på att frågan om fränskilda äldste är tydlig i Paulus texter. Men trots dess tydlighet kan kyrkan inte tillämpa texten som det står. Frågan blir då: Varför inte, om texten är tydlig? Personligen tror jag att Halldorf misstolkar texterna om fränskilda äldste.²⁹ Men om Halldorf är övertygad av sin tolkning, vad innebär det då för honom? Om jag förstår Halldorf rätt menar

²⁴ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²⁵ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁶ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁷ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁸ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁹ Det är möjligt att Halldorf har följt Bibel 2000:s mer tolkande översättning ”gift bara en gång” utan någon djupare kunskap om hur texten rimligen ska förstås. Majoriteten av exegeter idag anser nämligen att den grekiska frasen *mias gynaikos anēr* (”en enda kvinnas man”) syftar på trofasthet i äktenskapet (se översättningarna nu Bibeln och NIV) och avfärdar med rätta att texten syftar på skilda pastorer. Se till exempel Craig S. Keener, *And Marries Another: Divorce and Remarriage in the Teaching of the New Testament* (Peabody: Hendrickson, 1991), 83–103; Benjamin L. Merkle, ”Are the Qualifications for Elders or Overseers Negotiable?”, *Bibliotheca Sacra* 171 (2014), 182–183 (183); David W. Pao, *1–2 Timothy, Titus* (Brill Exegetical Commentary Series; Leiden: Brill, 2024), 206–207; Mikael Tellbe, *Ledd för att leda: Timotheosbrevet och Titusbrevet* (Stockholm: Libris, 2022), 83–84. Ett möjligt alternativ är att texten förbjuder polygami (så Stanley E. Porter, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* [Grand Rapids: Baker Academic, 2023], 277–279).

han att vi idag inte bör följa vad Paulus säger om fränskilda äldste, trots att Skriften är tydlig. Det enda skäl jag kan finna till detta i hans text är att han antar att texten är präglad av senantikens, att den är kulturellt betingad, och att det är därför inte är självklart att vi ska överföra denna etik till idag. Halldorf ger inget argument till varför detta skulle bottna enbart i en senantikens ideal, men i hans kontextualisering försvinner dessa bud i ljuset av nya insikter. Detta verkar privilegiera kyrkans kontext över Skriftens auktoritet. Bedömningen gällande hur kyrkan ska tänka teologiskt kring församlingsledare och skilsmässa (och i sin tur frågan om samkönade relationer) hamnar inte i vad Skriften säger, inte heller i någon äldre kyrklig tradition.³⁰ Auktoriteten ligger därmed någon *annanstans* än i Ordet. Det som kvarstår är att auktoriteten hamnar hos kyrkan och hennes nya insikter.

Den dialektiska hermeneutik Halldorf föreslår verkar därmed underminera Skriftens auktoritet, eftersom det inte är tydligt vad som är auktoritativt. Detta underminerar i sin tur Halldorfs argument att frågan inte har något med bibelsyn att göra, eftersom det verkar vara något annat än vad Skriften säger som vägleder hans slutsatser kring dessa etiska frågor. Hur kan kyrkan enligt denna modell försäkra sig om att det inte är hon som är förblindad av sin kultur? Hur kan hon försäkra sig om att detta inte är synkretism?

Halldorfs resonemang påminner till viss del om Rudolf Bultmanns projekt av att avmytologisera Nya testamentet.³¹ Det finns givetvis stora skillnader mellan Bultmann och Halldorf, men en aspekt gör dem lika: Bultmann menade att den moderna människan inte kan acceptera de mi-

³⁰ Eftersom traditionen inte omnämns i Halldorfs text visar det på att den är inte heller är vägledande för honom i denna fråga. Detta bekräftas då han landar i en slutsats som står i konflikt med alla äldre kristna traditioner. För en återgivning av hur de bibliska texterna har tolkats och tillämpats genom kristendomens historia, se S. Donald Fortson och Rollin G. Grams, *Unchanging Witness: The Consistent Christian Teaching on Homosexuality in Scripture and Tradition* (Nashville: B&H Publishing, 2016).

³¹ David J. Hasselgrave och Edward Rommen, *Contextualization: Meanings, Methods, and Models* (Pasadena: William Carey Library, 1989), 140, kallar Bultmann "a precontextualization contextualizer in the sense that he adapted the Christian message to moderns before the word contextualization was even coined. But in doing so he parted company with orthodoxy".

rakulösa aspekterna av Nya testamentet eftersom de tillhör en *förvetenskaplig världssyn*. Det är den antika föreställningen av det övernaturliga som den moderna människan måste avfärda. För att Nya testamentet ska bli betydelsefullt måste kyrkan, enligt Bultmann, *avmytologisera* alla falska stötestenar, klä av Nya testamentet dess mytologiska världsbild och finna dess djupare innebörd.³² Bultmann avfärdade kritiken att avmytologisering innebar att privilegiera samtiden över Skriften genom att säga:

It is, of course, true that de-mythologizing takes modern world-view as a criterion. To de-mythologize is to reject not Scripture or the Christian message as a whole, but the world-view of Scripture, which is the world-view of a past epoch, which all too often is retained in Christian dogmatics and in the preaching of the Church. To de-mythologize is to deny that the message of Scripture and of the Church is bound to an ancient world-view which is obsolete.³³

För Bultmann är avmytologiseringen alltså en hermeneutisk metod som klargör det kristna budskapet.³⁴ Han menade att han själv gjorde något annat än liberalteologin, eftersom han insisterade på att de liberala tog bort själva *kerygmat* när de avmytologiserade Bibeln.³⁵ Trots dessa kvalifikationer är Bultmanns metod med dess slutsatser inte bara i konflikt med evangelikal teologi, utan även all ortodoxi. Min oro är att Halldorfs metod, precis som Bultmanns, är för svag för att skydda kyrkan från att anamma synkretism. Precis som Bultmann avklädde Nya testamentet sina övernaturliga element för att göra Nya testamentet betydelsefullt, gör Halldorf något liknande, fast med etiken. Båda motiverar sina resonemang genom att de vill klä av texten dess senantika världssyn.

³² Rudolf Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), 18. Bultmann insisterade på att Nya testamentets författare själva avmytologiserade sin teologi. Johannes kan tala om att Jesus ska stiga upp till himlen och återvända, men sedan tolkar Johannes dess innebörd (enligt Bultmann) som en verklighet i nuet. Uppståndelsen och återkomsten syftar på samma händelse, enligt Bultmann (Joh 3:19; 12:31). Det eviga livet ligger inte i framtiden för den troende, utan är något som finns i nuet (3:18, 36, Bultmann, *Jesus*, 33).

³³ Bultmann, *Mythology*, 35–36.

³⁴ Bultmann, *Mythology*, 45, se även 182–183.

³⁵ Anthony C. Thiselton, *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Description* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980), 259.

Min kritik är att detta är naivt. Naivt, eftersom Halldorf (och Bultmann) underskattar hur preferenser formas i dialog med de kulturer kyrkan befinner sig i samt att människan lever i en fallen värld, vilket innebär att tolkarna själva också är drabbade av synd.³⁶ En konsekvens av detta är frestelsen att vilja anpassa Guds ord. På samma sätt som Paulus varnade sina läsare för att inte anpassa sig efter denna värld (Rom 12:1–2), behöver kyrkan stå emot en sådan frestelse, eftersom människan ”i orättfärdighet undertrycker sanningen” (Rom 1:18).³⁷ Halldorfs resonemang och metod verka alltså underskattar denna tendens. Skriften behöver korrigera etiken, snarare än tvärtom. Detta är någonting som också är tydligt i Matthew Nowacheks analys av hur Søren Kierkegaard utmanade samtida teologer.³⁸ Enligt Nowachek noterade Kierkegaard en tendens bland vissa bibelvetare att vilja distansera sig själva från texten genom olika metoder, så att texten inte längre skulle adressera dem. Risker är att kyrkan gör något liknande när hon kontextualiserar Bibelns teologi idag. För att förbli evangelikal i linje med *Lausannedeklarationen* behöver dock Skriftens normativa auktoritet förbli tydlig.

HELIGHET OCH BARMHÄRTIGHET

Ett mer detaljerat och genomarbetat förslag kring hur frågan om samkönade relationer kan kontextualiseras återfinns i EFK-rapporten *Helighet och barmhärtighet*.³⁹ I denna rapport använder man sig av missiologen Paul Hieberts etablerade metod *kritisk kontextualisering*. Denna typ av

³⁶ Jfr Grant Macaskill, *The New Testament and Intellectual Humility* (Oxford: Oxford University Press, 2019), 218–220.

³⁷ Ett sätt att motarbeta detta är att läsa och lyssna på kristna i andra delar av världen och från andra århundranden. Vi ser ofta deras kulturella blindade fläckar, men genom att lyssna på dem kan även våra egna kulturella blindade fläckar avslöjas (Craig S. Keener, *Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in Light of Pentecost* [Grand Rapids: Eerdmans, 2016], 79–81).

³⁸ Matthew Nowachek, ”Reflektioner kring spegelreflektioner: Bibelns kraft i *Lausannedeklarationen* och Søren Kierkegaards ’Ordets spegel’”, i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 141–156.

³⁹ EFK:s arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer, *Helighet och barmhärtighet: Slutrapport från Evangeliska Frikyrkans arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer* (Örebro: EFK, 2023).

kontextualisering genomförs i tre steg.⁴⁰ I det första steget ska tolkaren (för Hiebert är det missionären) göra en "kulturexeges", som innebär att man först analyserar kulturen, samhället och världsbilden hos dem man vill nå. När detta är gjort ska man studera bibelordet – göra en "bibelexeges" – *tillsammans* med de lokala. Till sist ska man göra en "kritisk respons", som innebär att försöka förstå vad som kan bejakas och vad som behöver förkastas i kulturen. Det är i ljuset av denna metod som rapporten vill diskutera frågan om samkönade relationer. Det görs först en kulturexeges som följs av en exeges av de mest relevanta texterna (1 Mos 1:27–28; 2:21–24; 19; 3 Mos 18:22; 20:13; Matt 9:4–12; Rom 1:26–28; 1 Kor 6:9; 1 Tim 1:10; Ef 5:31–32) som är relativt traditionell i sina slutsatser.⁴¹ Utifrån dessa exegetiska slutsatser tar man upp frågan om kontextualisering på nytt. Man påstår att eftersom

föribuden mot samkönat sex grundar sig i en skapelseordning, och denna skapelseordning kontextualiseras på olika sätt i olika sammanhang behövs församlingen fundera över hur denna skapelseordning ska kontextualiseras i varje ny tid.⁴²

Enligt rapporten går det att läsa Nya testamentet som att skapelsemandatet har omdefinierats i Kristus. Författarna skriver att "Paulus resonerar kring sex på ett sätt som skiljer sig från sin judiska samtid, nämligen att sex inte bara är till för fortplantning".⁴³ Rapportens författare enas i att samkönad attraktion är del av vad de kallar "naturlig brustenhet" och understryker vikten av att Bibeln är kontextuell teologi samt vikten av att

⁴⁰ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 82–89.

⁴¹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 160–210.

⁴² EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 221.

⁴³ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 221. Om man väljer att läsa Nya testamentet som att skapelsemandatet omdefinieras i Kristus, riskerar man att överdriva skillnaderna mellan Gamla och Nya testamentet. Paulus förnekar aldrig att sex delvis är till för fortplantning och Gamla testamentet har en bredare vision av sex än vad som ibland antas. I Höga Visan, den enda boken i Bibeln som genomsyrras av frågor om sex – en text som inte får något utrymme i rapporten – nämns till exempel aldrig fortplantning. Implikationerna av detta är att sex inte *enbart* ansågs handla om fortplantning. Det är dock sant att möjligheten att leva i celibat, som Jesus och Paulus ser som legitima alternativ, betonas mer i Nya testamentet (se dock Jer 16:1–2). För nyanser kring detta i rapporten, se sida 163, men trots dessa nyanser finner man dock en spänning i rapporten, som på ett annat ställe betonar att "fruktsamhetsaspekten i 1 Mos 1:27–28 omdefinieras i Kristus" (199).

läsa bibeltexterna med dem som känner samkönad attraktion, då det kan avslöja andras blinda fläckar (jfr steg två i Hieberts metod).⁴⁴ Slutligen landar man i vad man kallar en ”radikal medelväg”.⁴⁵ Den radikala medelvägen beskrivs handla om att leva i skavet av att de bibliska texterna talar om samkönade relationer som ”naturlig brustenhet” och att sexualitet är en bestående del av människan.

Jag tror det finns mycket gott i Hieberts metod. Det är en kontextualiseringsmetod som syftar till att bevara Bibelns auktoritet. Det är dock en metod vars primära syfte var att kontextualisera kristen tro i kulturer där den är främmande. Det är inte en metod som primärt syftar på kulturer som varit präglade av kristen tro men sedan till stor del reagerat i protest mot kristen tro och värderingar. Det största problemet med rapporten är dock att den egentligen inte följer metoden. Enligt min läsning är varken kulturexegesen eller den kritiska responsen särskilt tydlig.

För det första förutsätter man, utan argumentation, problematiska slutsatser i kulturexegesen, som innehåller beskrivningar av de missionella verkligheterna i Sverige, berättelser från personer som lever med samkönad attraktion, och internationella perspektiv. Ett återkommande påstående i rapporten är nämligen att vetenskap har visat att sexualitet är en bestående del av människan.⁴⁶ Om detta ska vara del av rapportens kulturanalys, saknas en analys av det, eftersom rapporten enbart påstår detta utan att diskutera det, vilket är problematiskt, eftersom påståendet är ifrågasatt inom vetenskapen idag.⁴⁷

⁴⁴ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 84, 249. Enligt rapporten innebär ”naturlig brustenhet” att homosexualitet är en konsekvens av syndafallet som man ”behöver leva med och hantera” (223).

⁴⁵ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 84, 251–253.

⁴⁶ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 42–48, 224, 240–241; 252. Rapporten noterar följande: ”Både det realistiska perspektivet och det socialkonstruktionistiska perspektivet har på olika sätt kritiserats och det finns ingen konsensus gällande synen på hur människans sexualitet bör förstås. Med detta sagt kan ändå konstateras att det i västerländska kulturer finns en övervikt gällande synen på sexualitet som en beständig del av människans identitet. I detta ligger också att den sexuella läggningen inte är något som individen själv kan förändra” (46).

⁴⁷ Rapporten hade styrkts genom att belysa den forskning som ger en betydligt mer komplex bild av frågan än EFK-rapporten ger. Se Lisa M. Diamond, ”What We Got Wrong About Sexual Identity

För det andra blir den kritiska responsen inte särskilt tydlig. I stället för att diskutera vad som kan bejakas och vad som behöver förkastas i kulturen i ljuset av den bibliska exegesen väljer man en tredje medelväg som verkar röra sig om en förhandling mellan vad man anser vara bibliska sanningar och vad man anser vara etablerad vetenskap. Eftersom rapporten inte beskriver medelvägen mer än att det handlar om att leva i en spänning blir det inte tydligt huruvida något ska bejakas eller förkastas i kulturen.⁴⁸ Fokuset blir i stället på hur samtidens upplevelser och erfarenheter kan samexistera med Skriftens. Men eftersom de inte beskriver hur man ska göra detta brister rapporten i en faktisk contextualisering.⁴⁹

Genomgående i rapporten väljer man en mittpunktsposition i olika frågor. Man väljer varken minimal eller okritisk contextualisering utan i stället kritisk contextualisering.⁵⁰ Man är varken fundamentalistisk eller liberal utan i stället evangelikal.⁵¹ Man menar att samkönade relationer är varken moralisk brustenhet eller naturlig variation utan naturlig brustenhet.⁵² Eventuellt är detta vad "den radikala medelvägen" innebär. Det är inget som skrivs ut i rapportens slutsats eller när man lyfter fram begreppet "den radikala medelvägen". Men om detta är "den radikala medelvägen" så säger det inte mycket om slutsatsen i sig. I stort sett alla

Development: Unexpected Findings from a Longitudinal Study of Young Women", i *Sexual Orientation and Mental Health: Examining Identity and Development in Lesbian, Gay, and Bisexual People*, redigerad av A. M. Omoto och H. S. Kurtzman (Washington: American Psychological Association Press, 2005), 73–94; eadem, *Sexual Fluidity: Understanding Women's Love and Desire* (Cambridge; London: Harvard University Press, 2008).

⁴⁸ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 252–253: "Den radikala medelvägen igenkänner det som skaver mellan Bibeln och erfarenheten och är villig att leva i denna spänning och ständigt låta båda delar utmana oss till liv i gemenskap som återspeglar Guds helighet och barmhärtighet".

⁴⁹ Med detta menar jag inte att rapporten saknar förslag på hur en evangelikal contextualisering kan se ut. Man skriver fram två alternativ: Antingen behöver de som erfar samkönad attraktion leva i avhållsamhet, eller så kan det finnas "tillfällen då en människa har bättre förutsättningar att formas efter kristuslikhet om hon lever i en trogen samkönad relation, precis som det finns tillfällen då vägen till kristuslikhet allttjänt tjänas bäst genom ett liv i avhållsamhet" (EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 262–263).

⁵⁰ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 84.

⁵¹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 146–149.

⁵² EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 222–224.

evangelikala accepterar dessa mittpunktpositioner men kommer till andra slutsatser. Mittpunkterna berör mer metoder än slutsatser (med undantag för frågan om naturlig brustenhet).

För det tredje representerar rapporten en viss typ av ”missionell pragmatism” som är i spänning med Hieberts metod.⁵³ Vid ett tillfälle ger rapporten uttryck för vad som anses vara ett tänkbart och legitimt evangeliskt alternativ. Man menar att det kan finnas tillfällen:

då en människa har bättre förutsättningar att formas till kristuslikhet om hon lever i en trogen samkönad relation, precis som det finns tillfällen då vägen till kristuslikhet alltjämt tjänas bäst genom ett liv i avhållsamhet. Eftersom hon inte kan rå för sin läggning eller ändra på den, kan det finnas skäl att uppmuntra till trogen samlevnad snarare än att lägga generella krav och bördor på alla att avhålla sig från att leva ut sin sexualitet. Vad som är syndigt måste i detta synsätt bedömas utifrån om valen leder till kristuslikhet eller till gudlöshet.⁵⁴

Författarna till rapporten menar att detta kan förstås som ”missionell pragmatism” i linje med Paulus resonemang om *porneia* i 1 Kor 7. Där manar Paulus dem som inte kan leva i avhållsamhet att gifta sig, ”för det är bättre att gifta sig än att brinna av begär” (1 Kor 7:9b). I boken presenteras detta som ett utav två legitima evangelikala alternativ enligt författarna. Resonemanget bakom detta alternativ visar sig vara en viktig ingång för övriga delar av rapporten: att man ska agera på det som leder till kristuslikhet.⁵⁵ Det är dock svårt att se hur detta är i kontinuitet med den evangelikala rörelsens fokus på omvändelse ifrån synd eller Hieberts metod. Hiebert varnar för tendensen av att förbise kollektiva, kulturella och personliga synder som påverkar kyrkan. Kontextualisering ska egentligen, enligt Hiebert, kommunicera evangeliet på ett sådant sätt att individer och kollektiv vänder sig från det som Gud anser vara synd. Om kyrkan inte gör det deltar hon i vad Hiebert kallar en *okritisk kontextualisering*.⁵⁶ Här finns en tydlig spänning i rapporten. I rapportens exeges drar

⁵³ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 24–27, 215, 224–225, 249.

⁵⁴ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 224.

⁵⁵ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 262–263.

⁵⁶ Hiebert, *Anthropological*, 185–186.

man slutsatsen att Paulus ansåg samkönade relationer vara det tydligaste exemplet på "skapelsens bortvändhet" och "synd" utifrån Rom 1.⁵⁷ Om detta stämmer, hur kan det i så fall vara kristuslikhet? För en evangelikal är det de bibliska texterna som definerar hur ett kristuslikt liv ser ut. Det är vad de bibliska texterna framställer som synd som klargör vad gudlöshet är och vad som inte är kristuslikhet. Därmed borde det följa att det, för en evangelikal, är genom att bevara Bibelns auktoritet i vad som är synd som hon unviker en okritisk kontekstualisering.

Det är även svårt att se detta som förenligt med Paulus "missionella pragmatism". I 1 Kor 7, som man refererar till, uppmanar Paulus aldrig någon att begå synd. Paulus uppmaning är snarare att använda alla tänkbara vägar för att *inte* begå sexuell synd. När rapporten talar om Paulus resonemang om *porneia*, syftar författarna på 1 Kor 7:2, vilket är det enda tillfälle ordet *porneia* förekommer i kapitlet ("men för att undvika sexuella synder ska varje man ha sin hustru och varje hustru sin man"). Dock kan man ifrågasätta om denna vers verkligen kan anses parallell med frågan om samkönade relationer. Paulus råder inte till något som han anser vara synd eller bortvändhet från Gud. Preston Sprinkle skriver:

In 1 Corinthians 7, Paul is not arguing for accommodation. He's arguing for concession. Paul makes a concession between two things that are good—a good vocation (marriage) and a better vocation (singleness)—in order to guard against "sexual immorality" (*porneia*, 7:2). Paul is not making an accommodation between something that's morally good and something he believes is sinful. And this is where it gets sticky. Using Paul's logic to argue that gay people should get married to the same sex if they're burning with sexual desire goes against the very moral logic of Paul in this passage. As a first-century Jew, Paul's concept of marriage included sex difference, and as a Jew, he would have considered same-sex

⁵⁷ I övriga delar av rapporten talar man om "rituell orenhet" och "naturlig brustenhets". Men när man diskuterar Rom 1 landar man i slutsatsen att Paulus "menar att samkönat sex är det tydligaste exemplet på skapelsens bortvändhet, något som han menar att både judar och hedningar borde kunna se. Sammantaget innebär detta att en evangelikal läsning behöver relatera till samkönat sex i termer av synd och hantera dem i linje med hur man hanterat till exempel de synder som nämns i v. 29–31, där ytterligare exempel ges på människans bortvändhet från Gud och hennes behov av frälsning i Jesus, något som alltså gäller alla" (187).

sexual relationships to be *porneia*—the very thing he’s pastoring people to avoid.⁵⁸

För det fjärde, rapporten betonar att det är ”rimligt att tänka sig att det i antikens Grekland fanns en medvetenhet om olika sexuella preferenser – det vi idag skulle kalla för *läggning*”.⁵⁹ Om detta stämmer, vilket det finns goda skäl till att tro, kan man undra varför Nya testamentets författare inte kontextualiserar på liknande sätt som rapporten föreslår. De hade missionsiver och ville nå nya människor. Den stora skillnaden från idag som rapporten tar upp är att vetenskap har visat på att ens sexuella läggning är beständig. Om Paulus ansåg samkönat sex vara synd och inte såg några missionella skäl till att kompromissa med några sexuella synder, blir det svårt att förstå varför en evangelikal kristen idag skulle behöva omvärdera Bibelns teologi på detta område.⁶⁰

VÄGAR VIDARE

Hur bevarar kyran Bibelns auktoritet i sin kontextualisering? Hur ser hon till att inte privilegiera samtidens ideologier och etik över Skriftens? Är det möjligt att undvika att överföra en antik kultur till kristna i Sverige idag och samtidigt följa Jesus i den moraliska vision som finns i Bibeln? Hur kan Skriften kultivera en eskatologisk kultur som manar människor att leva trofast Jesus mitt bland andra kulturer?⁶¹ Kontextualisering vill, som konstaterats i denna artikel, *överföra* något. En vanlig evangelikal förståelse av detta kan sägas vara att man vill bevara vinet när det överförs till nya vinsäckar. Hur kan det se ut? I det som följer vill jag ge några ex-

⁵⁸ Preston Sprinkle, *Does the Bible Support Same-Sex Marriage? 21 Conversations from a Historically Christian View* (Brighton: David C. Cook, 2023), 153.

⁵⁹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 193.

⁶⁰ Utöver dessa punkter kan man notera att rapporten aldrig artikulerar en äktenskapsteologi. Men förklarar varken vad en kristen vision av äktenskap eller sex är till för. Detta är en stor brist som bör diskuteras ingående i samband med frågor om samkönade relationer, lärjungaskap och kristen teologi.

⁶¹ Vanhoozer, *Drama*, 318.

empel på principer och riktlinjer för hur man i en evangelikal tradition kan bevara Bibelns auktoritet vid kontextualisering.

Frågan om samkönade relationer berör etik. Därför är det viktigt att ställa sig frågan hur kyrkan bäst kontextualiserar just etik. Paulus ord i 1 Kor 9:19–21 är här till hjälp. Paulus visar sig nämligen vara en både flexibel och kompromisslös apostel:

Fri och oberoende av alla har jag alltså gjort mig till allas slav för att vinna så många som möjligt. För att vinna judar har jag för dem varit som en jude. För att vinna dem som står under lagen har jag för dem varit som en som står under lagen, fast jag själv inte står under lagen. För att vinna dem som är utan lag har jag för dem varit som en som är utan lag, fast jag inte är utan Guds lag, jag har ju Kristi lag. För att vinna de svaga har jag inför dem varit svag. Allt har jag varit inför alla, för att åtminstone rädda några. Allt gör jag för evangeliets skull, för att också jag ska få del av dess löften. (Bibel 2000)

Detta är den text i Nya testamentet som närmast beskriver en vision av hur kontextualisering kan se ut. Här finner vi flexibilitet *och* gränser. För evangeliets skull anpassar Paulus sig utifrån personen han vill nå – han har blivit allt för alla. Detta betyder dock inte att han kan anpassa sig hur som helst i evangeliets tjänst. Det är till exempel otänkbart att Paulus skulle kunna skriva att han har blivit en lögnare för att vinna lögnare eller en äktenskapsbrytare för att vinna äktenskapsbrytare. Även om han inte anser sig själv vara under lagen kommer han aldrig begå synd, eftersom han är under ”Kristus lag” (v. 21). Det vi finner i Paulus är att budbäraren anpassar sig, medan budskapet förblir detsamma. Han kompromissar inte med sin teologi eller moral, men med sina kulturella praktiker och uttryck. Samma kan sägas gälla all teologisk kontextualisering. Teologin behöver förbli densamma, även om dess kulturella uttryck kan anpassas.

Detta är, menar jag, en *evangelisk missionell pragmatism*. Denna typ av pragmatism kompromissar inte med moral eller teologi men är öppen för flexibilitet vad det gäller dess kulturella uttryck och form. Moraliska bud och befallningar i Bibeln reflekterar Guds vilja, och om något anses vara bortvändhet från Gud och synd är dörren därmed inte öppen för pragmatism i en evangelikal kontextualisering. Om kyrkan kompromissar

med etik och synd hamnar hon nämligen i vad Hiebert kallar en okritisk kontextualisering. En evangelikal kontextualisering bör alltså inte vara pragmatisk med vad en god tolkning av Bibeln kommit fram till är synd.⁶² Ett sådant förhållningssätt är, vidare, i linje med *Lausannedeklarationen*, som noterar att "evangeliet förutsätter inte att det finns kulturer som är förmer än andra utan värderar alla kulturer i enlighet med sitt eget kriterium på sanning och rättfärdighet och hävdar absoluta moraliska principer i varje kultur".⁶³ Detta är något som också betonas och bekräftas i *The Willowbank Report*, ett projekt inom Lausannerörelsen gällande just kontextualisering.⁶⁴

KOHERENS OCH SYFTE

När det kommer till kontextualisering finns det, som konstaterats ovan, en mängd olika metoder. I stället för att föreslå en specifik metod vill jag i det som följer lyfta fram två principer eller riktningar som jag tror är viktiga att förhålla sig till. Resonemanget utgår från Jeannine K. Brown, som bygger vidare på E. D. Hirschs två principer för att pröva en tillämpning av en text.⁶⁵

Den första principen är *koherens*. Finns det en koherens mellan kontextualiseringen och texten? Principen bygger på att den bibliska texten är paradigmet för hur kyrkan agerar inom sin kontext, något som Craig S. Keener formulerar som följande:

⁶² Grant R. Osborne, *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (2:a uppl.; Downers Grove: IVP Academic, 2006), 425, skriver, omvänt, att "commands that by nature are moral or theological will be closely tied to the divine will".

⁶³ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 10.

⁶⁴ Rapporten kan läsas online: <https://lausanne.org/occasional-paper/lop-2>. I sammanhanget kan också noteras att Lausannerörelsens senaste uttalande i Seoul intar en tydligt traditionell position när det kommer till sexualitet. Dokumentet finns ännu inte översatt till svenska, men kan läsas i sin helhet online, på Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>. Om detta, se också Mikael Tellbe, "Finns det en evangelikal hermeneutik? Tolkningar av homoerotik i Romarbrevet 1:26–27 som en fallstudie", i Davage, *Evangelikal*, 25–45; Olof Edsinger, "Utan fel i allt som det påstår": *Lausannedeklarationens* bibelsyn i praktiken", i Davage, *Evangelikal*, 45–57.

⁶⁵ Jeannine K. Brown, *Scripture as Communication: Introducing Biblical Hermeneutics* (2:a uppl.; Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 251–254, 269–272; E. D. Hirsch, *Validity in Interpretation* (New Haven: Yale University Press, 1967).

We receive the original communication most respectfully, and recognize its authority most fully, when our understanding for new situations ... flows from our understanding of the sense it was originally designed to communicate.⁶⁶

Den viktiga frågan att ställa blir alltså: Finns det tillräckligt mycket kontinuitet mellan textens betydelse och vår contextualisering?

Den andra principen Brown bygger vidare på handlar om att hedra textens *syfte*. Ofta har evangelikala letat efter tidlösa principer bakom Bibelns text. Antagandet är att varje text är kulturellt betingad, och att det man måste göra är att skilja på textens kulturella form och dess teologiska princip.⁶⁷ I denna modell är det den teologiska *principen* som är bortom kulturen. Genom att "avkulturerisera" finner man Guds budskap. Detta tillvägagångssätt har med rätta kritiserats för att vara för simplistiskt.⁶⁸ Endast Gud kan förstå sanningar utan att präglas av någon kultur.⁶⁹ Kevin J. Vanhoozer har också noterat en stor risk med denna metod:

⁶⁶ Keener, *Spirit Hermeneutics*, 247.

⁶⁷ Millard J. Erickson, *Christian Theology* (3:e uppl.; Grand Rapids: Baker Academic, 2013), 64–73; Walter C. Kaiser, "A Principlizing Model", i *Four Views on Moving Beyond the Bible to Theology*, redigerad av Stanley N. Gundry och Gary T. Meadors (Grand Rapids: Zondervan, 2009), 19–50; Henry A. Virkler och Karelynn Gerber Ayayo, *Hermeneutics: Principles and Processes of Biblical Interpretation* (3:e uppl.; Grand Rapids: Baker Academic, 2023), 201–224.

⁶⁸ Se Kevin J. Vanhoozer, "Into the Great 'Beyond'", i *Beyond the Bible: Moving from Scripture to Theology*, redigerad av I. Howard Marshall (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 81–96 (92): "It is dangerous to think that a set of deculturalized principles is a more accurate indication of God's will than its canonical expression." Se även Clark, *To Know and Love God*, 91–98; Richard B. Hays, *The Moral Vision of the New Testament* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 299–300; Kevin J. Vanhoozer, "May We Go Beyond What is Written After All? The Pattern of Theological Authority and the Problem of Doctrinal Development", i *The Enduring Authority of the Christian Scriptures*, redigerad av D. A. Carson (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 747–792 (770–771); J. De Waal Dryden, *A Hermeneutic of Wisdom: Recovering the Formative Agency of Scripture* (Grand Rapids: Baker Academic, 2018), 51.

⁶⁹ D. A. Carson, "Church and Mission: Reflection on Contextualization and the Third Horizon" i *The Church in the Bible and the World: An International Study*, redigerad av idem (Grand Rapids: Baker, 1987), 213–257 (249–250). Se även Clark, *To Know and Love God*, 94–95. D. A. Carson, "A Sketch of the Factors Determining Current Hermeneutical Debate in Cross-Cultural Contexts", i *Biblical Interpretation and the Church: Text and Context*, redigerad av idem (Exeter: Paternoster, 1984), 11–29 (19), noterar att "every truth from God comes to us in cultural guise: even the language used and the symbols adopted are cultural expressions. No human being living in time and speaking any language can ever be entirely culture-free about anything".

Those who principlize assume that what gets contextualized is a pristine, culture-free principle, when what actually gets imported is one's culturally conditioned understanding of a biblical principle.⁷⁰

Ingen har förmågan att förstå något bortom kultur. Trots denna legitima kritik mot jakten efter "tidlösa principer" finns det ändå något som är rätt med ett fokus på "principer".⁷¹ Det är inget fel i sig med att söka teologiska principer som kan precisera den teologi kyrkan vill anamma. Men i stället för att tala om textens *princip*, tror jag alltså att Brown hjälpsamt betonar texters *syfte*.⁷² Genom att fokusera på texters syfte kommer det att förenkla kontextualiseringsprocessen på ett sätt som värderar Skriftens normativa auktoritet samtidigt som man undviker illusionen att tolkaren kan tänka bortom kultur. Att ställa frågan kring texters syfte hedrar texternas partikulära element, eftersom man behöver man adressera frågor kring deras historiska och litterära kontexter.⁷³

För att illustrera detta använder Brown 2 Mos 40 som exempel – berättelsen om hur Moses färdigställer processen kring tabernaklet, som leder till att Guds närvaro fyller tältet. När Brown uppmanat sina studenter att reflektera över textens princip har svaren fokuserat på vikten av *lydnad*. Men, säger Brown, när man ställer frågor kring textens syfte hamnar fokuset mer på specifika kulturella aspekter i texten:

We could hear more clearly the obedience of Moses and the people as serving the theological purpose of God coming to dwell with Israel (40:34–38), after their obedience in crafting the tabernacle exactly as in-

⁷⁰ Vanhoozer, *Drama*, 316.

⁷¹ Som Brown, *Scripture*, 269, noterar: "principlizing can be quite helpful as one tool within a broader purpose-guided method of contextualization".

⁷² Se Brown, *Scripture*, 253–254, 266–272. Detta kan förenas med William Webbs, *Slaves, Women, and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), omdiskuterade "redemptive-movement hermeneutic", som söker att leva ut textens "redemptive spirit".

⁷³ Detta besvarar oron som John H. Walton och J. Harvey Walton, *The Lost World of the Israelite Conquest* (Downers Grove: InterVarsity, 2017), 93–97, har. De är bekymrade över att när man undersöker textens principer riskerar man ofta att läsa texten utan att ta hänsyn till dess kulturella kontext, vilket leder till att det partikulära med texten förvandlas till abstrakta sanningar. Ett fokus på textens syfte bevarar i stället textens partikulära element samtidigt som texten får fungera som ett paradigm för den samtida kontexten.

structed (chaps. 25–31, 35–40) and even after their idolatrous worship of the golden calf (chaps. 32). The culminating moment of Exodus illustrates the author's purposes: to reveal a God who goes to great lengths to live in covenant relationship with a people who are sometime obedient and often wayward.⁷⁴

Att ställa frågan kring textens syfte hjälper oss att placera texten inom sitt litterära och historiska sammanhang, vilket förenklar hur textens syfte kan implementeras inom vår kultur. Det kan även hjälpa läsaren att placera texten i sin frälsningshistoriska kontext. Kristna läser inte 2 Mos 40 för att själva bygga ett eget tabernakel men texten väcker frågor kring vad tabernaklet, helighet, och Guds närvaro innebär. Det leder till att kyrkan kan ställa frågan om hur den bibliska berättelsen om Guds närvaro kommer att utvecklas senare i det bibliska narrativet. När kyrkan kontextualiserar kan hon alltså ställa sig frågan: *Är kontextualisering en i linje med författarens syfte med texten?*

Dessa principer och riktningar för en evangelikal kontextualisering passar väl med vad Richard B. Hays kallar "analogisk föreställningsförmåga".⁷⁵ Det är genom att läsa de bibliska texterna med betoning på deras partikulära och kulturella kontexter som kyrkan kan föreställa sig hur dessa texter tydligt kan adressera henne idag. Richard Bauckham noterar att Bibelns "universalitet måste upptäckas i och genom dess partikularitet – inte genom att avlägsna det partikulära tills endast en hård kärna av universalitet återstår".⁷⁶ Det är genom att förkovra sig i Bibelns berättelser och kontexter, som kyrkan tydligare kan föreställa sig hur hon är kallad till att leva ut dess sanningar inom sin kontext.⁷⁷ Den bibliska texten är både kulturellt betingad och partikulär samtidigt som den är normativ.

⁷⁴ Brown, *Scripture*, 270–271.

⁷⁵ Hays, *Moral Vision*, 298. Se även Richard Bauckham, *The Bible in Politics: How to Read the Bible Politically* (London: SPCK, 1989), 12–13. Chris Wright, *Living as the People of God: The Relevance of Old Testament Ethics* (Leicester: InterVarsity Press, 1983), 40–45, använder begreppet "paradigm", som även jag har använt ovan.

⁷⁶ Bauckham, *Bible in Politics*, 12.

⁷⁷ Vanhoozer, *Drama*, 310–324, använder metaforen av Guds drama ("theo-drama") för hur kyrkan kan kontextualisera och leva ut Bibelns berättelse i sin kontext.

Det är genom att betona textens syfte som kyrkan, tillsammans med Andens hjälp, kan tillämpa den bibliska texten på ett sätt som är koherent med dess ursprungliga betydelse. En kontextualisering som saknar koherens med bibeltextens ursprungliga betydelse och syfte kommer att betona något annat än vad Skriften lär ut och kan därmed, i ett evangelikalt perspektiv, inte vara Andens ledning för teologi och etik för samtiden.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

För en evangelikal är Skriften den slutgiltiga auktoriteten för tro och lära. Skriften har den normativa auktoriteten, inte bara i bekännelser, utan också i praktiken. De första kristna utmanades ständigt av synkretism – kyrkan idag står inför samma utmaning. Sverige är ett av de mest sekulära länderna i världen och trycket att anpassa etik och värderingar efter svensk kultur är stort. Det betyder att kyrkan är i behov av olika kontrollpunkter som kan hjälpa henne att inte kompromissa med Bibelns auktoritet. Om hon ska vara trogen den bibliska visionen av det kristna livet, det liv som beskrivs vara en frihet (se Joh 8:36; Rom 8:1–2), bör hon inte vara pragmatisk med vad Bibeln beskriver som synd.

Detta betyder inte att kyrkan ska kalla människor att leva ut antikens kultur i Sverige i dag. Kyrkans uppdrag är snarare att kalla människor till en eskatologisk kultur som formar människor efter Guds rike. Ett rike (och en kultur) som ska fulländas i framtiden men som redan nu kultiveras i samtiden (se Matt 6:10; 13:33; Mark 1:15; Luk 11:20; 13:18–19; 17:21; Rom 8:18). Denna kultur kan kultiveras inom andra kulturer, vilket leder till att kyrkan inte behöver förkasta allt i de kulturer hon befinner sig i. Vanhoozer noterar:

We should not forget that Western theologians repeatedly criticized aspects of the worldviews and cultures from which they drew as well. For instance, Aquinas accepted Aristotle's notion of fourfold causality but rejected his notion of the eternality of matter. The biblical authors often do something similar. There is an important lesson here for the rest of us: Theology may make use of the available cultural resources but not with-

out assessing their appropriateness and fittingness as forms for biblical content.⁷⁸

Jag anser att både Halldorf och EFK-rapporten misslyckas med att bevara Bibelns auktoritet i sin kontextualisering. Som jag argumenterat ovan snarare underminerar Halldorf Bibelns auktoritet, medan EFK-rapportens kritiska kontextualisering blir diffus och öppnar upp för alternativa lösningar som är i spänning med Hieberts metod och den evangelikala traditionen. Hur kan då kyrkan undvika synkretistiska drag i sin kontextualisering? Om hon hedrar textens *syfte* i sin kontextualisering och fokuserar på att det finns en koherens mellan texten och kontextualiseringen, tror jag att dessa principer kan hjälpa henne att bevara Bibelns auktoritet. De kan hjälpa till att bedöma lämpligheten i kontextualiseringen. Om de bibliska texterna är avvisande mot samkönade relationer på moraliska grunder är det alltså svårt att föreslå en kontextualisering som öppnar för något annat. Principerna löser inte alla problem, men min förhoppning är att de kommer att kunna hjälpa kyrkan i rätt riktning så att hon förblir noggrann med att inte gå ”utöver vad Skriften säger” (1 Kor 4:6).

⁷⁸ Kevin J. Vanhoozer, ”One Rule to Rule Them All? Theological Method in an Era of World Christianity”, i *Globalizing Theology: Belief and Practice in an Era of World Christianity*, redigerad av Craig Ott och Harold A. Netland (Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 85–126 (108).