

EVANGELIKAL POLITISK TEOLOGI I ETT KULTURKRISTET SAMHÄLLE

FREDRIK WENELL

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

ABSTRACT ❧ Artikeln undersöker hur svensk evangelikalism formulerar en samhällsröst i en postkristen kontext, med fokus på Svenska Evangeliska Alliansen (SEA) och Apologia. Genom en teologisk och diskursanalytisk läsning visar författaren att båda aktörerna, trots olika strategier, tenderar att reproducera en teologi för en förlorad majoritetsposition. Artikeln argumenterar för att detta leder till ett apologetiskt och kulturellt defensivt förhållningssätt som missar möjligheten till en mer kritisk och kontextkänslig teologi. Med inspiration från en diasporateologisk hållning föreslås i stället att svensk evangelikalism bör omfatta sin marginaliserade position i det sekulära samhället, inte som förlust utan som utgångspunkt för en ny missionsförståelse. I stället för att återerövra offentligheten bör den evangelikala rösten formas i dialog, ödmjukhet och självreflektion. Artikeln bidrar därmed till utvecklingen av en politisk teologi som tar sin utgångspunkt i kyrkans främlingskap i världen snarare än i en ambition att återupprätta kulturellt inflytande. ❧

INLEDNING

I *Lausannedeklarationen* (1974) är det framför allt fyra områden, och relationen dem emellan, som beskriver evangelikal teologi: (1) Bibelns auktoritet för lära och liv; (2) nödvändigheten av personlig omvändelse; (3) Jesus som världens enda frälsare och Herre; samt (4) betoning av kyrkornas mission och sociala engagemang. Ecklesiologi adresseras inte direkt i

dokumentet, men de evangelikalas engagemang i samhället är fundamentalt och hänger intimt samman med missionen. Att ecklesiologi inte adresseras i *Lausannedeklarationen* samtidigt som samhällsengagemang förutsätts öppnar dock för olika tolkningar av hur en evangelikal politisk teologi ska formuleras och hur praktiken bör gestaltas (med politik menas i den här artikeln *reflektionen över den kamp som utspelas i samhället mellan olika ideologier och övertygelser*).¹ I samtida evangelikal teologi har politiska och teologiska diskussioner tagit sig olika uttryck. I USA har exempelvis många evangelikaler ställt sig på president Donald Trumps sida. Den evangelikala politiska teologin har i den tolkningen gjort nationalstaten central, och den kristna tron förknippas med den amerikanska kulturen. Den typen av allians mellan kultur och evangelikal teologi adresserades kritiskt redan i det första Lausannemötet 1974 av den i rörelsen betydelsefulla latinamerikanske teologen René Padilla. Han menade att evangelikal teologi varken kunde vara ”sekulär kristendom” eller ”kulturkristendom”.² Skälet var att

the church must be delivered from anything and everything in its culture that would prevent it from being faithful to the Lord in the fulfilment of its mission within and beyond its own culture.³

Det är alltså inte bara sekularisering Padilla anser vara är ett hot, utan också *kulturkristendom*. Enligt Padilla är en evangelikal teologis enda referenspunkt Jesus. Församlingens uppdrag är därför i första hand att söka sin stads bästa genom att i ord och handling vittna om Jesus. Det samtida amerikanska exemplet indikerar dock att *Lausannedeklarationens* utvecklade ecklesiologi i praktiken inneburit att olika former av evangelikal politisk teologi formulerats som riskerar att dölja detta centrum – förkunnelsen av Jesus som världens frälsare.

¹ Chantal Mouffe *On the political* (London: Routledge, 2005).

² René Padilla, ”Evangelism and the World”, i *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland – Official Reference Volume*, redigerad av J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 116–133. Artikeln kan läsas online på Lausanerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/content/evangelism-and-the-world>.

³ Padilla, ”Evangelism”.

SYFTE OCH PROBLEMFORMULERING

Syftet med denna artikel är att argumentera för en evangelikal politisk teologi i ett kulturkristet samhälle som inte formar engagemanget utifrån tanken att den verkar inom en kultur som vilar på kristna värderingar. Jag kommer göra det i tre steg.

I det första steget (1) kommer jag visa att den sorts evangelikal teologi som de två organisationerna Svenska Evangeliska Alliansen och Apologia ger uttryck för i talet om samkönade relationer kan förstås som en sorts kulturkristendom. Mer specifikt är det en teologi som har likheter med modern svensk folkkyrkoteologi, av den anledningen att båda anknyter till skapelseteologi. I ett andra steg (2) visar jag att en evangelikal teologi som utgår från en sådan skapelseteologi får problem i mötet med ett mångkulturellt och pluralistiskt samhälle. Risker är att en sådan teologi undervärderar de förändringar som skett i förståelsen av vad som är naturligt och att Jesus hamnar i bakgrunden i relation till den evangelikala politiska teologin. Jag visar detta genom att jämföra deras syn på naturlig lag med skandinavisk, luthersk skapelseteologi.

Artiklens primära syfte är dock att skissera en alternativ evangelikal politisk teologi och därför kommer jag i det tredje och avslutande steget (3) visa att det i ett mångkulturellt samhälle är bättre att en evangelikal politisk teologi utgår från den personliga tron, med Jesus som norm. Denna alternativa evangelikala politiska teologi har därmed ett missionellt förhållningssätt även i ett samhälle som förstås som kulturkristet. Mer specifikt är utgångspunkten en apokalyptisk apologetik som relateras till diasporaacklesiologi genom att anknyta till den personliga omvändelsens centrala funktion.⁴ Innan jag börjar bearbeta mina tre steg kommer redogöra jag för mitt metodiska val och artiklens teoretiska ramverk.

⁴ För en historisk bakgrund till den centrala funktionen en personlig omvändelse har i evangelikal teologi, se David W. Bebbington, "Evangelical Conversion, c. 1740–1850", *Scottish Bulletin of Evangelical Theology* 18/2 (2000), 102–127; D. Bruce Hindmarsh, *The Evangelical Conversion Narrative: Spiritual Autobiography in Early Modern England* (Oxford: Oxford University Press, 2005).

MATERIAL OCH METOD

I den här artikeln avgränsar jag mig till en analys av texter från två evangelikala organisationer i Sverige – Svenska Evangeliska Alliansen (SEA) och Apologia. Det jag intresserar mig för är hur kyrkor ska engagera sig i samhället. För att undersöka hur SEA och Apologia beskriver engagemanget analyserar jag texter där de beskriver ett område där de menar att kristen tro och dess värderingar är hotade. Mer specifikt har urvalet av texter begränsats till publikationer som behandlar frågor inom hbtq-fältet, skrivna av Olof Edsinger samt Stefan Gustavsson. Det är texter som framför allt riktar sig till kristna läsare för att ge dem argument för vad författarna beskriver som en klassisk kristen tro, men eftersom hbtq-fältet i allra högsta grad rör den kristna trons relation till samhället kan publikationerna läsas som en sorts politisk teologi.

Olof Edsinger är generalsekreterare för Svenska Evangeliska Alliansen och har skrivit boken *När minoriteten tar majoriteten som gisslan*, samt en av artiklarna i antologin *Bekänna färg*.⁵ Stefan Gustavsson är direktor för Apologia och har skrivit två av artiklarna i *Bekänna färg*.⁶ Tillsammans utgör dessa texter material för den här undersökningen. De får tjäna som exempel på hur SEA och Apologia beskriver sin relation till samhället. Anspråket är inte att göra en uttömmande analys av organisationernas politiska teologi som sådan och inte heller värdera deras syn på teologin om sexualitet. Den evangelikala rörelsen, inklusive den som kommer skissas i slutet av den här artikeln, är överens om att den syn på sexualitet som är förhärskande i dagens västerländska samhälle är problematisk. Artikelns syfte är alltså inte att beskriva en annan sexualetik än den som

⁵ Olof Edsinger, *När minoriteten tar majoriteten som gisslan: Om identitet och sexualitet i queerteoriernas tidevarv* (Stockholm: SEA, 2015); idem, "Könsidentitet och den unga generationen: Trans, queer och normkritik", i *Bekänna färg: Kyrka och hbtq i en regnbågsfärgad värld*, redigerad av Ray Baker och Olof Edsinger (Stockholm: Apologia, 2019), 188–203.

⁶ Stefan Gustavsson, "Allt pekar tillbaka mot begynnelsen: Bibeln och samkönade relationer", i Edsinger och Baker, *Bekänna färg*, 67–72; idem, "Alla vägar bär till Romarbrevet", i Edsinger och Baker, *Bekänna färg*, 73–90.

kommer fram i de analyserade texterna. Artikeln använder i stället den konkreta frågan som ett exempel på hur relationen till samhället förstås.

Analysen görs med hjälp av en diskursinspirerad metod, men utan att göra anspråk på att vara en fullt ut genomförd diskursanalys.⁷ En diskursanalytisk metod är lämplig att använda när skärningspunkten mellan två diskurser ska analyseras – vad etablerar diskurserna, vad kämpar de om, vad ser de som önskvärt? I den här artikeln förstås diskurs som ”en ordning som etablerar vissa positioner för tal och handling”.⁸ Jag kommer rikta fokus mot vad författarna anser vara hotat, på vilket sätt hoten tar sig uttryck och vilka riskerna är. I en diskursanalys riktas intresset mot språket. Det handlar om vilka sorters logiker och förutsättningar som gör texterna möjliga – hur författarna beskriver vissa fenomen, sammanhang eller handlingar. Anspråket är alltså inte tala om vad författarna egentligen tycker, tänker eller menar, snarare är diskursmetodens mål att beskriva den diskurs som möjliggör sättet att argumentera.

Jag använder mig av Mitchell Dean för att operationalisera metoden.⁹ Han bryter ner diskursanalysen i fyra områden som jag benämner som (1) synliggörande, (2) styrningsrationalitet, (3) styrningstekniker och (4) subjektsposition.¹⁰ *Synliggörandet* riktar fokus mot varför något blir ett problem och därför också ett föremål för styrning. *Styrningsrationaliteten* handlar om vilken logik som gör ett visst sätt att tala eller handla rimligt. *Styrningstekniker* analyserar de tekniker genom vilken styrningen sker – det kan handla om påbud, forskning, lagar eller moraliska förväntningar. Med *subjektsposition* menas vilka sorts individer som en diskurs framställer som önskvärda. I den här undersökningen kommer jag att analysera alla utom den fjärde delen, i Deans metod.

⁷ Fredrik Wenell, *Omvändelsens skillnad: En diasporateologisk analys av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem* (Uppsala: Uppsala universitet, 2015), 25–26.

⁸ Thom Axelsson och Jonas Qvarsebo, *Maktens skepnader och effekter: Maktanalys i Foucaults anda* (Lund: Studentlitteratur, 2017), 135.

⁹ Mitchell Dean, *Governmentality: Power and Rule in Modern Society* (Thousand Oaks: SAGE, 2010), 17–21.

¹⁰ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 25–26; jfr Thom Axelsson, *Rätt elev i rätt klass: Skola, begåvning och styrning 1910–1950* (Linköping: Linköpings universitet, 2007), 30–31; Axelsson och Qvarsebo, *Maktens skepnader*, 146–150.

Resultatet av analysen kommer i denna artikel att jämföras med moderna folkkyrkoteologer. Skälet till det är att utmana en i Sverige förgiven teologisk idé som utgår från att om kyrkan ska kunna adressera människor i allmänhet bör skapelseteologi vara utgångspunkten. Motiveringen är att eftersom människor är skapade till Guds avbilder kan de reflektera förnuftigt om den naturliga lag som är nedlagd i skapelsen. Människan kan ”nä moralisk insikt genom sitt förnuft, oberoende av den gudomliga uppenbarelsen. Enligt denna uppfattning finns det en universell moralisk lag som alla människor kan upptäcka.”¹¹ Det jag kommer visa är att de evangelikala utgår från samma teologiska grund – skapelsen – men drar helt andra slutsatser om vad det innebär för teologin. Jämförelsen gör inte anspråk på att vara uttömmande, utan tjänar som exempel på hur folkkyrkoteologi och evangelikal teologi som tar sin utgångspunkt i skapelseteologi båda kan tolkas som olika former av kulturkristendom och att de båda kommer till korta i ett pluralistiskt samhälle.

TEORETISKT RAMVERK

Politisk teologi handlar om hur den kristna kyrkan ska relatera till samhället och till specifika frågor inom ramen för det. Den brittiske teologen Lesslie Newbigin (1909–1998), som mestadels skrev inom missiologi och ecklesiologi, menar i sin bok *The Gospel in a Pluralist Society* att den kontext som de västerländska kyrkorna befinner sig i har förändrats i grunden.¹² Det betyder dock inte att kyrkorna ska retirera till en egen del av samhället eller nöja sig med att vinna människor till en tro som bara berör deras privata liv.¹³ Tvärtom, den kristna tron gör anspråk på att vara en

¹¹ Elena Namli och Carl-Henric Grenholm, *Etik* (Lund: Studentlitteratur, 2019), 137. Göran Bexell och Carl-Henric Grenholm, *Teologisk etik: En introduktion* (Stockholm: Verbum, 1997), 215, använder ”allmänmänsklig etik”, medan Thomas Ekstrand och Mattias Martinson, *Tro och tvivel: Systematiska reflektioner över kristen tro* (Lund: Studentlitteratur, 2004), 49–52, talar om att Guds skapelse kommer före det konkreta trosinnehållet.

¹² Lesslie Newbigin, *The Gospel in a Pluralist Society* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989).

¹³ Newbigin, *Gospel*, 222.

offentlig sanning och är därför en tro som bör förkunnas och levas i relation andra i samhället. Europas samhällen var dock tidigare präglade av kristendomen men är idag mer pluralistiska. Med kristendom menar han att kulturernas "offentliga sanning formades av den bibliska berättelsen, med sitt centrum i det inkarnerade Ordet Jesus".¹⁴ Det betyder att de vedertagna sanningarna i samhället utgick från, och var formade av, den kristna tron – men så är inte längre fallet. I en kultur där den kristna tron styrde vad människor uppfattade vara sant kunde kyrkorna anknyta till det. Men det är inte längre möjligt: "Vi befinner oss i en radikalt ny situation och kan inte längre drömma vare sig om en konstantinsk auktoritet eller en förkonstantinsk oskuld".¹⁵ Frågan blir därmed hur kyrkorna ska kunna förkunna evangeliet i en kultur som en gång var kulturellt kristen men som inte längre är det?

Newbigins menar mot bakgrund av den förändrade västerländska kulturen att lösningen är att den kristna tron återigen utgår ifrån den lokala församlingen där evangeliet både bekänns och levs ut.¹⁶ En sådan församling kännetecknas av att den inte låter sig fångas av den omgivande diskursen¹⁷ utan lever utifrån och formas av evangeliet. Församlingar ska vara "Guds ambassad på en specifik plats".¹⁸ Församlingen både formas av evangeliet och engagerar sig i samhället utifrån sin förståelse av evangeliet, en förståelse som utgår från att ny kunskap om skapelsen uppenbarades i Jesus Kristus:

Everything suggests that it is absurd to believe that the true authority over all things is represented in a crucified man. No amount of brilliant argument can make it sound reasonable to the inhabitants of the reigning

¹⁴ Newbigins, *Gospel*, 222. Det finns en svensk översättning av den engelska utgåvan, publicerad som *Den stora utmaningen: Kristen tro i ett pluralistiskt samhälle* (Örebro: Libris, 1993), men jag har valt att översätta själv på grund av brister i den svenska utgåvan.

¹⁵ Newbigins, *Gospel*, 224.

¹⁶ Newbigins, *Gospel*, 227.

¹⁷ Newbigins använder begreppet *plausibilitetsstruktur*, men jag menar att begreppen är snarlika och väljer därför *diskurs* här, för konsekvensens skull. Det finns skillnader, där plausibilitetsstruktur mer syftar på vad som betecknas som självklart i en viss grupp, medan diskurs främst riktar analysen mot språket. För min definition av diskurs, se ovan.

¹⁸ Newbigins, *Gospel*, 229.

plausibility structure. That is why I am suggesting that the only possible hermeneutics of the gospel is a congregation which believes it.¹⁹

Kristna församlingar kan inte, och ska inte enligt Newbigin, utgå från något annat än den korsfäste och uppståndne Jesus. Det är med och genom evangeliet de bidrar och inte genom att anknyta till en av alla omfattad och accepterad sanning – vare sig den är grundad på en kristen kultur eller föreställningen om en naturlig lag. Det var möjligen premissen i en konstantinsk era, men den har, enligt Newbigin, försvunnit utan möjlighet att återtå.

Newbigin menar alltså att de västerländska samhällena inte längre i samma utsträckning är präglade av kristen tro. Det har inneburit att föreställningarna om vad en människa är har lösgjorts från föreställningar om att Gud har anspråk på individen. Kulturen har inte längre en gemensam och självklar relation till något utanför sig själv. Detta har enligt filosofen Charles Taylor förändrat vad han kallar ”den sociala föreställningsvärlden” (eng. ”social imaginary”). Förändringen har skapat en annan förståelse av västerlandets syn på individen än den som kristen tradition tidigare etablerade.²⁰ Sociala föreställningsvärldar ska enligt Taylor förstås som ”den gemensamma förståelse som möjliggör gemensamma praktiker och en allmänt delad känsla av legitimitet”.²¹ Begreppet är besläktat med hur Newbigin använder plausibilitetsstruktur. Det handlar om både den grund som motiverar vissa specifika handlingar och hur de blir meningsfulla. Det moderna samhällets sociala föreställningsvärld kännetecknas enligt Taylor av en ”expressiv individualism”.²² Den viktiga dygden är i den nya föreställningsvärlden *att vara autentisk mot sig själv*. Autenticiteten handlar om att uttrycka sig på ett sätt som uppfattas vara fritt från yttre auktoriteter och därför kan antas vara något genuint som kommer inifrån:

¹⁹ Newbigin, *Gospel*, 232.

²⁰ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap, 2007), 171.

²¹ Taylor, *Secular Age*, 172.

²² Taylor, *Secular Age*, 473.

... that each one of us has his/her own way of realizing our humanity, and that it is important to find and live out one's own, as against surrendering to conformity with a model imposed on us from outside by society, or previous generations, or religious or political authorities.²³

Idén om individens autenticitet innebär att alla har rätt att uttrycka vem man vill vara utan att vara påverkad av normer och värderingar som kommer utifrån, inklusive religiösa och politiska föreställningar.²⁴

Teologen Carl R. Trueman menar att Taylors beskrivning av förskjutningen från en transcendent förankring utanför människan till det som finns inom den här världen har inneburit att identiteten kan förstås som *mimesis* till skillnad från *poiesis*. I en syn präglad av *mimesis* förutsätts en ordning och mening i skapelsen som individen kan upptäcka och formas i enlighet med. I en syn där *poiesis* antas vara det normala ses världen som ett råmaterial som individen kan använda för att själv skapa mening.²⁵

The point I am making is that we live in a world in which it is increasingly easy to imagine that reality is something we can manipulate according to our own wills and desires, and not something that we necessarily need to conform ourselves to or passively accept.²⁶

Den expressiva individualismen innebär att identiteten inte upptäcks eller formas efter ett givet mönster utan är något individen själv konstruerar. Den här förändringen har alltså kommit till stånd genom att den sociala föreställningsvärlden har förändrats från att tidigare ha relaterat till en transcendent verklighet till att nu relatera till en immanent föreställningsvärld. I den nya sociala föreställningsvärlden har en instrumentell rationalitet tagit över, ”det ligger i själva logiken i en självtillräcklig immanent ordning att den kan föreställas utan hänvisning till Gud – och ganska snart tillskrivs den rätta modellen i stället Naturen”.²⁷ Det betyder att den nya immanenta sociala föreställningsvärlden också förstås som

²³ Taylor, *Secular Age*, 475.

²⁴ Taylor, *Secular Age*, 483.

²⁵ Carl R. Trueman, *The Rise and Triumph of the Modern Self: Cultural Amnesia, Expressive Individualism, and the Road to Sexual Revolution* (Wheaton: Crossway, 2020), 39.

²⁶ Trueman, *Rise and Triumph*, 41.

²⁷ Taylor, *Secular Age*, 543.

naturlig, men på ett annat sätt. I den är det inte längre en referens till en ordning *utanför* individen utan till något *inom* individen i en ny immanent instrumentell social föreställningsvärld.²⁸

De samhälleliga förutsättningarna för en evangelikal politisk teologi har alltså förändrats på ett grundläggande sätt. Samhället är inte längre format av den tidigare sortens kristna världsbild, och det innebär enligt Newbigin att kyrkorna nu lever i ett samhälle som blivit pluralistiskt. Taylor beskriver det som en förändring av den sociala föreställningsvärlden. Människan lever snarare i en värld där hon själv kan skapa på vilket sätt hon vill framstå och ta sig uttryck i samhället. Trueman förstår det som en övergång från *mimesis* till *poiesis*. Dessa begrepp och de förändringar de beskriver tjänar som teoretisk ram för analysen nedan.

TVÅ VERSIONER AV SVENSK KULTURKRISTENDOM

I denna del av artikeln presenteras det första steget av min argumentation genom att jag genomför en diskursanalys av SEA:s och Apologias tal om samkönade relationer i de texter jag angivit ovan. Analysen genomförs med hjälp av de begrepp som redogjordes för i metoddelen: (1) *synliggörande*, (2) *styrningsrationalitet* och (3) *styrningstekniker*.

SYNLIGGÖRANDE: MORAL OCH IDENTITETER

Det första jag ska göra är alltså att rikta fokus mot vad diskursen menar gör problemet synligt och därför också anses bli föremål för styrning. Talet om samkönade relationer i SEA:s och Apologias texter blir begripliga utifrån en skapelsesteologisk diskurs. Diskursen *synliggörs* främst genom att samkönade relationer anses bryta en naturlig relation mellan moral och skapelsegivna ordningar. De samkönade relationerna blir därför ett problem som behöver styrning. Skälet är att skapelsediskursen, så som den förstås i texterna, förutsätter att Gud har en plan som bör ligga

²⁸ Trueman, *Rise and Triumph*, 42.

till grund för samhällets moral: "Bakom det synliga döljer sig en osynlig designer, och ... denna designer var väl medveten om vad han gjorde när han från början valde att skapa oss."²⁹ I texterna blir diskursen synlig i konflikten mellan vad författarna beskriver som ett samhälle präglad av en kristen världsbild, och ett samhälle som normaliserar samkönade relationer genom att bryta den naturliga relationen mellan moral och skapelseordning. Denna förändring innebär avsteg från det som den ursprungliga designern har tänkt. Genom att den andra diskursen om samkönade relationer blivit dominerande har den binära konstruktionen man och kvinna brutits. Det hotar i förlängningen de kristna värderingar som tidigare utgjorde grunden i samhället, värderingar som anses vara moraliskt naturliga, eftersom de på sexualitetens område relaterar till den biologiskt reproduktiva ordningen.

Det är dock inte bara reproduktionen som är hotad utan också individers identiteter, eftersom dessa också förutsätter det biologiskt naturliga.³⁰ Den binära ordningen antas vara naturligt relaterad till biologin och som sådan är den stabil. Skapelsediskursen förutsätter alltså en naturlig relation mellan biologi och identitet. Om den relationen dekonstrueras går skapelsens skönhet förlorad.³¹ Inom ramen för skapelsediskursen, med utgångspunkt i kristna värderingar, etableras också kritiken mot andra områden inom hbtq, som trans och queer. De idéer som ifrågasätter en binär identitetskonstruktion bör därför inte ges den plats de har fått i det offentliga rummet. Skälet till det är att de bryter med skapelseordningens biologiska binära relation:

Ett samhälle som fullt ut likställer samkönade relationer med olikkönade utmanar nämligen en av skapelsens mest grundläggande ordningar. Och ett sådant vägväl kommer aldrig att passera obemärkt förbi.³²

²⁹ Edsinger, "Könsidentitet", 11, 86.

³⁰ Edsinger, *Gisslan*, 99.

³¹ Edsinger, *Gisslan*, 89; idem, "Könsidentitet", 200.

³² Edsinger, "Könsidentitet", 200.

Det som inte kommer ”passera obemärkt förbi” är de oväntade följder som kan uppstå när heteronormen luckras upp som en följd av att ”sexualiteten som ett ekosystem”³³ förändras. När den komplementaritet som kommer ur den biologiska konstruktionen ifrågasätts och tidigare gällande kristna normer dekonstrueras utgör det ett hot mot folkhälsan – eller det ”borde vara en faktor att ta med i ekvationen”³⁴. Sveriges kultur befinner sig alltså på ett sluttande plan eftersom skapelsediskursen inte längre är den dominerande i samhället, och detta hotar såväl moralen som individers identiteter. Det synliggörs i bejakandet av samkönade relationer och andra områden inom hbtq.

STYRNINGSRATIONALITET: KRISTNA VÄRDERINGAR

I relation till skapelsediskursen blir talet om samkönade relationer ett problem eftersom dessa relationer alltså bryter den naturligt biologiska ordningen. I den evangelikala skapelsediskursen är kristna värderingar *styrningsrationalitet* i och med att de är ett uttryck för skapelsens naturliga ordning. I texterna antas de allra flesta i Sverige omfatta en kristen kultur med åtföljande kristna värderingar, därför framställs det evangelikala skapelsesargumentet som mer demokratisk giltigt än andra: ”För en överväldigande majoritet av befolkningen har denna [personlighetskärna] en direkt koppling även till vårt biologiska kön.”³⁵ I förlängningen blir det därför beskrivet som en fråga om *demokratisk legitimitet*. Att kristna värderingar utgör styrningsrationalitet gör det rimligt för Edsinger att börja argumentet i *När minoriteten tar majoriteten som gisslan* med vad han beskriver som allmänhumanistiska argument. Att kristna värderingar fungerar som styrningsrationalitet kan förstås inom ramen för att de västerländska samhällena växt fram ur en kristen idétradition där de varit dominerande.³⁶ Han hänvisar i det sammanhanget till skollagens huvud-

³³ Edsinger, ”Könsidentitet”, 201.

³⁴ Edsinger, *Gisslan*, 47.

³⁵ Edsinger, *Gisslan*, 100.

³⁶ Edsinger, *Gisslan*, 84–85.

stycke som anger att den etik som den svenska skolan bygger på kommer från "kristen tradition och västerländsk humanism".³⁷ Det borde därför, enligt Edsinger, egentligen räcka med allmänhumanistiska argument, men i den sista avslutande delen av boken vill han ändå med hjälp av teologiska argument "bidra med större klarhet" om vad den kristna traditionen *egentligen* innebär.³⁸ Problemet med den rådande samhällsdiskursen är enligt honom att den bortser från de självklara kopplingar som finns i den kristna idétraditionen, ordningen i skapelsen och att identiteten formas av relationen till andra – det sistnämnda förstås komplementärt, och inte konstruktivistiskt som i queerideologin.³⁹ Det som har hänt är att lagstiftningen har förändrats, trots dess påstådda koppling till kristen idétradition, och bygger numera, enligt Edsinger, på postmoderna och konstruktivistiska ideal.⁴⁰

Den evangelikala skapelsesdiskursen förstärks av hur Edsinger resonerar om renhetsidealet i Bibeln och hur Gustavsson ser på synd i Romarbrevet. Edsinger skriver att renhetslagarna i Gamla testamentet inte nödvändigtvis har med moral att göra, utan att de snarare syftar till att skydda Guds folk från dem som avviker från normen. Lagarna om renhet relaterar också, enligt Edsinger, till ordningar i Guds skapelse.⁴¹ Som ett uttryck för sådana skapelseordningar blir renhetsidealen del av styrningsrationaliteten och ett uttryck för värderingarna. De som avviker återspeglar inte längre Guds helighet och har därmed gjort avsteg från skapelseordningen. Som stöd anför 3 Mos 11:44: "Jag är Herren er Gud: ni ska vara heliga och förbli heliga, ty jag är helig."⁴² Texten syftar enligt Edsinger på Israels folk som nation och betonar en kontrast till andra omkringliggande folk: folket har fått en speciell kallelse att avspegla Guds helighet genom att leva på ett annat sätt än andra folk.

³⁷ Edsinger, *Gisslan*, 85.

³⁸ Edsinger, *Gisslan*, 85.

³⁹ Edsinger, *Gisslan*, 85–89, 96–101.

⁴⁰ Edsinger, *Gisslan*, 12, 15–16, 22, 29, 75.

⁴¹ Edsinger, *Gisslan*, 90.

⁴² Edsinger, *Gisslan*, 93.

På ett liknande sätt resonerar Gustavsson när det gäller förståelsen av synd i Romarbrevets första kapitel. I textavsnittet nämner Paulus samkönade relationer som det tydligaste tecknet på att mänskligheten har "inverterat – vänt ut och in – på verkligheten. Eller med ett annat ord: vi har perverterat – förvrängt – verkligheten".⁴³ Den inverterade sexualiteten är ett tydligt tecken på hur synden förstört den naturliga kopplingen till skapelsen. Att Paulus refererar till skapelsen och samkönat sex blir enligt Gustavsson ett tydligt exempel, "för att det så väl illustrerar det som är hans övergripande poäng – att vi vänder ut på tillvaron".⁴⁴ Romarbrevets första kapitel är en beskrivning av hur människan i allmänhet avfallit från det som var intentionen i skapelsen, med samkönade relationer som ett typiskt kännetecken. Att samhället accepterat samkönade relationer blir därmed ett tecken på att en ny diskurs inträtt och ersatt den kristna skapelsediskursen.

Den skapelsediskurs om samkönade relationer och kön som Edsinger och Gustavsson argumenterar för förutsätter en styrningsrationalitet där skapelsens ordning har varit grunden för det svenska samhället och tagit sig uttryck i talet om kristna värderingar. Den styrningsrationalitet som den evangelikala skapelsediskursen utgår ifrån är att den svenska kulturen har lämnat de egentliga kristna värderingar som den växt fram ur och bekräftar det som Bibeln beskriver som orent och omoraliskt. Den styrningsrationalitet som borde prägla samhället gör det inte längre, vilket kan ses i talet om samkönade relationer.

STYRNINGSTEKNIKER: TALET OM ÄKTENSKAP OCH IDENTITET

De texter som den här artikeln analyserar är tydliga kampskrifter. De vill utmana den konstruktivistiska postmoderna diskurs som de uppfattar har tagit makten över samhället och dess lagstiftning. De avsteg som makt-havarna gjort från den kristna skapelsediskursens värderingar kritiserar. Den postmoderna diskursen har enligt Edsinger inneburit en "radikalt

⁴³ Gustavsson, "Alla vägar", 77.

⁴⁴ Gustavsson, "Allt pekar", 79.

förändrad syn på vad kön – eller snarare könsidentitet – egentligen är”.⁴⁵ Förändringen har åstadkommits genom politiska beslut, utredningar, en könsneutral äktenskapslagstiftning och pedagogisk forskning.⁴⁶ Den har varit styrd av postmoderna idéer om makt och åtföljande idéer om konstruktivism.⁴⁷ Kampen handlar därför framför allt om två olika *styrningstekniker* – talet om äktenskapet och identitet.

Den första styrningsteknik som varit med och dekonstruerat skapelsediskursen är alltså *omförhandlingen av äktenskapet*. Svensk lagstiftning gör inte längre någon självklar koppling mellan äktenskap och biologiskt kön. I den diskursmetod som jag här använder förstås tekniker som de institutioner, regler, lagar och normer som etablerar en viss rationalitet. Att äktenskapet, i lagen, inte längre på ett självklart sätt relateras till biologiskt kön innebär att det nya sättet att se på äktenskap blir styrningsteknik i en annan diskurs. Tidigare uppfattades äktenskapet vara förbehållet två olikkönade. Den då rådande ordningen var den teknik som styrde människors tänkande. Det var en institution som fördes vidare av den kristna kulturen genom nationens relation till den kristna traditionen. Förändringen bort från en kristen skapelsediskurs till en postmodern diskurs kan därför förstås genom att den svenska äktenskapslagstiftningen gjorts könsneutral. De kristna värderingar som staten tidigare utgick från utgör inte längre den rationalitet som styr förståelsen av äktenskapet. Staten lägger sig inte längre i vilka kön paret som gifter sig har. Förändringen av lagstiftningen innebär en ny sorts styrning av vad som uppfattas vara normen. Heteronormen i den gamla skapelsediskursen är inte längre privilegierad.

Förändringen av själva lagstiftningen om äktenskapet är dock enligt Edsinger i sig ingen stor sak. Alla medborgare ska ges samma legala möjligheter. Samtidigt beskriver han lagstiftningen om det homosexuella äktenskapet som en ”trojansk häst”,⁴⁸ för när Svenska kyrkan accepterade den kom den med ett helt paket som innebar en förändrad syn på män-

⁴⁵ Edsinger, ”Könsidentitet”, 190.

⁴⁶ Edsinger, *Gisslan*, 13; idem, ”Könsidentitet”, 189–190.

⁴⁷ Edsinger, *Gisslan*, 21–44, 104–108.

⁴⁸ Edsinger, *Gisslan*, 104–108.

niskan och sexualiteten. SEA och Apologia är därför kritiska till att olikkönade och samkönade relationer blir likställda, inte så mycket för själva sakfrågan, utan på grund av de ideologiska förskjutningar det har inneburit. Talet om äktenskapet kan alltså förstås som en del i en diskursiv kamp om vilken diskurs som bör vara den dominerande – den kristna skapelsediskursen eller den postmoderna diskursen.

När kulturen frikopplas från kristna värderingar utgår den inte längre från en naturlig skapelseordning. Kön blir något som *görs* snarare än något som *är*, eller, för att använda Truemans begrepp: det har blivit *poiesis* snarare än *mimesis*. Följden är att varje person behöver skapa sin egen identitet och förväntas definiera sig själv. Enligt Edsinger har den här förändringen möjliggjorts genom att den postmoderna synen på människan har tagit makten över samtalet om människans identitet:

Filosofiskt är queer också beroende av postmodernismen, med dess intresse för olika former av maktanalys och med dess dekonstruktion av tidigare generationers ”stora berättelser” – inklusive den om mänsklighetens indelning i manligt och kvinnligt.⁴⁹

I den numera dominerande diskursen har talet om en autentisk identitet blivit en *styrningsteknik* som ersatt den tidigare, binära kategorin man och kvinna. Den tidigare styrningstekniken uppfattas av Edsinger som given och stabil eftersom den knyter varje enskild individ till skapelsens biologiska konstruktion. I kontrast till det givna och stabila blir identiteten i den nya postmoderna diskursen flytande – den är något som görs och konstrueras. Både äktenskapet och talet om identitet kan i diskursanalytiska termer förstås som styrningstekniker inom ramen för olika diskurser.

DEN EVANGELIKALA SKEPSEDISKURSEN

En evangelikal skapelsediskurs kan sammanfattningsvis beskrivas som att den framträder i en diskursiv kamp med vad Edsinger förstår som en postmodern diskurs. Kampen blir som ovan visats *synliggjord* i talet om hbtq i allmänhet och samkönade relationer i synnerhet. Det som håller på att gå

⁴⁹Edsinger, ”Könsidentitet”, 199; jfr Edsinger, *Gisslan*, 16, 22, 75.

förlorat är de kristna värderingar som byggt den kristna kultur och den tradition som har lagt grunden i Sverige. De kristna värderingarna är relaterade till den biologiska ordningen i skapelsen och därför innebär det stora risker om den postmoderna diskursen om människan vinner. Kristna värderingar är den *styrningsrationalitet* som ska upprätthålla och anknyta till den kristna traditionen och kulturen genom att de har en naturlig relation till den biologiska konstitutionen av människan. De *styrningstekniker* som dekonstruerat skapelsediskursen är en förändrad äktenskapslagstiftning och talet om identitet. Dessa har lösgjorts från den biologiska skapelseordningen vilket innebär att äktenskapet mellan man och kvinna samt synen på en stabil identitet relaterat till biologiskt kön har dekonstruerats. Det framställs som en diskursiv kamp där den evangelikala skapelseteologiska diskursen anknyter till idén om ett kulturkristet Sverige genom att visa på vad värderingarna egentligen innebär. Kampen handlar om det kulturkristna Sverige, kristna värderingar i ett samhälle byggt på en kristen tradition.

KULTURKRISTNA SVENSKAR

Analysen av den evangelikala politiska teologin ovan visar att denna teologi utgår från en skapelseteologi och relaterar till det biologiska som naturligt. Det har stora likheter med den svenska lutherska traditionen och dess tal om kulturkristendom. Teologen Bengt Kristensson Ugglå menar exempelvis att kulturkristendom kan förstås som en följd av reformationen.⁵⁰ Det intressanta är att den också utgår från en skapelseteologi, samtidigt som den får andra innehållsliga konsekvenser. Kristensson Ugglå argumenterar för att den kristna tron i de skandinaviska länderna har blivit en del av det kulturella arvet och därför inte går att skilja från identiteten som svensk: *Sverige är kulturkristet*. Det beror enligt Kristensson Ugglå på hur den protestantiska reformationens teologi har utvecklats i Sverige och Skandinavien:

⁵⁰ Bengt Kristensson Ugglå, *Katedralens hemlighet: sekularisering och religiös övertygelse* (Skelteå: Artos, 2015), 107–158.

Det handlar om en intern kristen sekularisering, en process som började i senmedeltidens reformrörelser och som sedan institutionaliserades i den protestantiska reformationen, som medvetet förändrigat det världsliga och fört det religiösa livet ut i den sekulära världen. Man överskrider dualismen religiöst/sekulärt genom att utradera gränserna mellan heligt och profant, med den ömsesidiga sammanblandningen i kyrka, nation och stat som man möter i de skandinaviska länderna som resultat.⁵¹

Den kristna trons betydelse för svensk kultur ska förstås som en logisk följd av en sorts luthersk skapelseteologi, formulerad på ett inflytelserikt sätt av Gustaf Wingren, som vuxit fram i Skandinavien. Skapelsen är utgångspunkten för teologin och utgör på så sätt grunden för den gemensamma svenska kulturen – både i samhälle och i kyrka. Moralen blir som en följd av det betraktad som praktiska ordningar som endast sekundärt är relaterade till evangeliet. Gud styr tillvaron på två olika sätt, och de ska inte sammanblandas. En bidragande orsak till den svenska konstruktio-
nen är förmodligen den funktion kyrkan fick politiskt under den svenska reformationen.⁵²

Det här synsättet avspeglas i svensk samtida teologisk etik. De etiker som under andra halvan av 1900-talet och början av 2000-talet har påverkat den teologiska etiken mest i Sverige, Göran Bexell och Carl-Henric Grenholm, benämner den sortens etik för *teologisk anknytningsetik*.⁵³ Den kan ses som ett exempel på att försöka hålla ihop en allmänmänsklig etik och kristen tro. De argumenterar för att en sådan etik både är grundad i uppenbarelsen och är samtidigt livsåskådningsoberoende, det vill säga universell. Jesus uppenbarar enligt dem inte några nya insikter, utan bekräftar det som redan finns tillgängligt genom förnuftet, men ger ”människor drivkraft och motivation”.⁵⁴ En sådan teologisk anknytningsetik utgår från en förnuftig och välgrundad moraluppfattning.⁵⁵ Elena

⁵¹ Kristensson Uggle, *Katedralens hemlighet*, 153.

⁵² Lennart Tegborg och Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria 3: Reformationstid* (Stockholm: Verbum, 1999), 43–58; jfr Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 68–71.

⁵³ Bexell och Grenholm, *Teologisk etik*, 171–175.

⁵⁴ Bexell och Grenholm, *Teologisk etik*, 174.

⁵⁵ Bexell och Grenholm, *Teologisk etik*, 270.

Namli och Grenholm argumenterar också för den teologiska anknytningsetiken. Jesus blir en drivkraft, och hans anspråk förstås som ett eko av det som redan finns i andra kulturer och traditioner.⁵⁶ Det är föreställningen om ett allmänmänskligt förnuft relaterat till en naturlig lag som är normerande i svensk etisk tradition.

I *World Value Surveys* värderingsundersökning framgår det att protestantiska länder i högre utsträckning främjar individers personliga val och ifrågasättande av auktoriteter.⁵⁷ I en sådan kultur är det är individens eget val som är det centrala, inte en bekännelse eller tro som något utanför individen. Mot den bakgrunden konstaterar religionshistorikern David Thurfjell och sociologen Erika Willander att det är rimligt att tala om en stor grupp svenskar som ”kulturkristna”.⁵⁸ Dessa kulturkristna är präglade av och värdesätter den kristna kulturen, värderingarna och passage-riter, men är inte intresserade av läror och bekännelser. Det innebär att ”de har inte en religiös kristen identitet eller tro, men ... bevarar ändå en känsla av samhörighet med kristendomen som kulturellt arv”.⁵⁹ De kulturellt kristna är snarast intresserade av den kristna trons funktion i den svenska kulturen. Den här sortens kristen tro är enligt Thurfjell och Willander en följd av vad de kallar upplysningskristendom. Den institutionella inramningen för de kulturkristna är folkkyrkan vars ecklesiologi kännetecknas av att inte vara dogmatisk eller exkluderande. Den fungerar snarare som kulturbärare i samhället genom att tillhandahålla riter och identifikation med svensk kristen kultur.

⁵⁶ Namli och Grenholm, *Etik*, 150.

⁵⁷ Se online: <https://www.worldvaluessurvey.org/WVSNewsShow.jsp?ID=467>.

⁵⁸ Jämför också Abby Day, *Believing in Belonging: Belief and Social Identity in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2011); Melinda Lundquist Denton och Richard W. Flory, *Back-Pocket God: Religion and Spirituality in the Lives of Emerging Adults* (Oxford University Press, 2020).

⁵⁹ David Thurfjell och Erika Willander, ”Muslim by Ascription: On Post-Lutheran Secularity and Muslim Immigrants”, *Numen* 68/4 (2021), 307–335 (329).

TVÅ OLIKA KRISTNA STYRNINGSRATIONALITETER

Kristna värderingar i en modern folkkyrkoform tar, precis som SEA och Apologia, utgångspunkt i en skapelseteologi. Men de kristna värderingarna handlar om individens rättigheter och självbestämmande, inte om att relatera till skapelsens ordningar. De är naturliga i betydelsen att de kommer inifrån individen. Det går att förstå utifrån det som Trueman benämner som *poiesis*. Det intressanta är att både den moderna folkkyrkoteologin och de evangelikala som analyserats ovan utgår från en form av skapelsediskurs. Skälet till det som ofta anförs i teologiska diskussioner är att det behövs en neutral utgångspunkt för att anspråk ska kunna göras på alla människor, oberoende av konfession. Det som formuleras behöver vara allmänmänskligt, och därför blir skapelseteologi en självklar utgångspunkt – alla är skapade till Guds avbild. I båda dessa former av kulturkristendom behöver kulturen och moralen vara förstådd utifrån kristna termer, men av lite olika skäl. Det är alltså en kamp mellan olika *kristna* skapelsediskurser om vad kristna värderingar egentligen är.

Den kamp som uppstår mellan den evangelikala skapelsediskursen och den moderna folkkyrkoteologin kan alltså förklaras som en skillnad mellan två olika *kristna styrningsrationaliteter*. Den lutherska skapelseteologin menar att kristen tro, som ovan beskrivits, främjar individers egna val där varje person har rätt att konstruera sin personliga identitet genom anknytning till det allmänmänskliga. I den blir Jesus främst en drivkraft och påminnelse om det som ligger nedbäddat i alla kulturer. Den andra skapelsediskursen, den evangelikala, förutsätter en rationalitet där skapelsen och biologin antas ha ett naturligt samband. De båda teologierna har mycket olika innehåll men delar alltså föreställningen om Sverige som en kristen kultur med utgångspunkt i skapelseteologin.

KULTURKRISTENDOMENS TEOLOGISKA PROBLEM

I den andra delen av min argumentation är målet att visa att anknytningen till skapelseteologi inte är en framkomlig väg för en samtida evangelikal politisk teologi. Jag kommer använda den engelska teologen Nigel G.

Wrights modifiering av H. Richard Niebuhrs inflytelserika typologi *Christ and Culture* som utgångspunkt.⁶⁰ Wright menar att Niebuhrs typologi inte är användbar i nutida sekulära samhällen. Skälet till det är bland annat att den i allt för hög utsträckning antar att både kultur och kristen tro är monolitiska. De kyrkor som enligt Niebuhr är emot kulturen är nödvändigtvis inte emot allt, utan endast delar av den: ”De kan stå i konflikt med den *dominerande* kulturen, men kan inte vara emot kultur som sådan.”⁶¹ Han utvecklar därför en annan typologi med tre huvudgrupper: ”Både deltagande och ägande”, ”Varken deltagande eller ägande” och ”Deltagande utan ägande”.⁶²

Det som kännetecknar den första typen, ”Både deltagande och ägande”, är vad han kallar *epistemologisk optimism*:

God's truth can be known through reason and revelation and can be authoritatively interpreted by the church. This truth should be applied to the public realm since it is beneficial for all: it is the truth of God.⁶³

Att Guds sanning är känd genom förnuftet och uppenbarelsen begrundas ofta i läran om den naturliga lagen. När läran om den naturliga lagen utvecklades under skolastiken syftade det på människans kapacitet att genom förnuftet identifiera och resonera om den visdom Gud lagt ner i skapelsen.⁶⁴ I det moderna tänkandet har det tenderat att handla om ett specifikt innehåll som antas kunna härledas med hjälp av ett rationellt tänkande om det naturliga. Det har i det moderna sekulära samhället till viss del förändrats mot ett mer rättighetsbaserat tänkande.⁶⁵

⁶⁰ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper, 1951).

⁶¹ Nigel G. Wright, ”Christianity and Secularism: Prospects and Possibilities”, *Journal of European Baptist Studies* 20/1 (2020), 47–62 (51).

⁶² Wright, ”Christianity”, 52–59. Jag redogör bara för den första och den sista typen. Den andra, som handlar om att helt dra sig undan, är inte aktuell för en evangelikal politisk teologi. Den tredje typen återkommer jag till i den avslutande delen.

⁶³ Wright, ”Christianity”, 52.

⁶⁴ Jean Porter, ”Natural Law”, i *The Cambridge Dictionary of Christian Theology*, redigerad av Ian A. McFarland, m.fl. (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 332–334.

⁶⁵ Russel Hittinger, ”Natural Law”, i *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought*, redigerad av Alister E. McGrath (Wiley-Blackwell, 1993), 398–402.

Wright beskriver tre undergrupper i sin första typ, men för den här artikeln är det bara två av dem som är relevanta,⁶⁶ *konstantinsk kristendom* och *icke-konstantinsk kristendom*. Den första, *konstantinsk kristendom*, kännetecknas av att kyrkan antas vara uttolkare och ha makten över samhället. Den är konstantinsk eftersom kyrkan också har tillgång till den politiska makten. Kyrkan använder makten för att införa den kristna sanningen genom statliga styrmedel. De reformatoriska rörelserna i Europa, inklusive Sverige, kan förstås utifrån den här typen. Den andra typen, *icke-konstantinsk kristendom*, kännetecknas av att de också vill att samhälle och stat ska vara kristet men menar att religiöst tvång inte är förenligt med tron. Här placerar Wright frikyrkliga väckelserörelser, exempelvis baptisterna. Baptisterna ville inte sekularisera staten men inte heller använda statliga tvångsmedel för att kristna den. Det var genom förkunnelse och församlingsliv de strävade efter att göra staten kristen.

I Wrights typologi är den första typen någon form av kulturkristendom (eng. "Christendom") där målet är att influera samhälle och stat i så hög grad att den blir kristen, med eller utan tvångsmedel. Det finns skäl att i ett historiskt perspektiv beskriva det svenska samhället som kulturkristendom, inte minst med det sätt som den politiska makten har använt den svenska lutherska kyrkan.⁶⁷ Som ovan beskrivits har kyrkor som velat göra anspråk på alla människor i ett samhälle anknutit till skapelseteologin och föreställningen om en allmänmänsklig moral grundad i skapelseteologin. Sett utifrån en evangelikal teologi blir detta ett teologiskt problem, eftersom det bortser från bekännelsen av Jesus som Herre. Alltså precis det som Padilla menade var ett problem med "kulturkristendom". Kyrkornas främsta uppdrag i samhället är aldrig att utgöra grunden för goda värderingar eller att garantera den kristna kulturens fortlevnad utan att inbjuda människor att bekänna Jesus som Herre.

⁶⁶ Han benämner den första för teokrati och beskriver där framför allt historiska ortodoxa kyrkor och islamistiska rörelser.

⁶⁷ Men det har även funnits liknande önskemål bland frikyrkliga, exempelvis Lewi Pethrus, se Fredrik Wenell, "Samhället som en enhet eller maktkamp: Två versioner av kyrka och samhälle i svensk pingstväckelse", i *Vänskap/Friendship: Festschrift för Arne Rasmusson*, redigerad av Ola Sigurdson och Jayne Svenungsson (Malmö: Spricka, 2021), 505–522.

Ett svenskt exempel på den starka påverkan som kulturkristendom har haft även på de väckelsekristna kyrkorna är de förändringar som skedde på 1950-talet inom Örebromissionen (ÖM). Den kristna moralen började i texter att användas som anknytningspunkt för att förkunnelsen av evangeliet skulle nå fram.⁶⁸ På 1930-talet, när ÖM fortfarande var en ung rörelse, placerades moralen som en förväntad följd efter omvändelsen. De sociala och ekonomiska reformer som staten, med bakgrund i den kristna tron, ville genomföra sågs på 1930-talet som meningslösa. Det enda som kunde råda bot på ungdomens moraliska utsatthet, enligt företrädare i ÖM, var en genomgripande väckelse där ungdomar fick göra djupgående omvändelseupplevelser.⁶⁹ Detta förändrades på 1950-talet, när rörelsen inte längre hade samma självklara relation till ungdomar. Moralens blev då förutsättningen för omvändelseförkunnelsen. Bytet av ordning på omvändelse och moralisk fostran skedde samtidigt som staten införde ett föreningsbidrag som syftade till att genom fritidsverksamhet forma ungdomen moraliskt. ÖM:s önskan om att nå ungdomen och statens önskan om moralisk upprustning sammanföll därmed, och rörelsen tog därför med tacksamhet emot statliga bidrag.

Det intressanta här är de följder det fick för omvändelsesteologin. På 1930-talet var det omvändelse först, och sedan moralisk mognad, medan det på 1950-talet blev moral först, och sedan omvändelse. Den kristna moralen, med dess grund i kulturen, blev på så sätt förutsättningen för omvändelsen – inte följden av den. Omvändelsen till Jesus blev i vissa delar av ungdomsverksamheten nedtonad till förmån för den kristna moralens betydelse, alltså det som staten efterfrågade. För att anknyta till diskursteoretiska termer kan noteras att ungdomsverksamheten blev *styrningsteknik* och den kristna moralen *styrningsrationalitet*.

När Gustavsson använder Romarbrevet 1 som ett mönster för brottet mot den naturliga skapelseordningen har han naturligtvis helt rätt. Det är så texten bör förstås, men om Paulus beskrivning handlar om mänsk-

⁶⁸ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 73–99.

⁶⁹ Wenell, *Omvändelsens skillnad*, 51–61.

lighetens avsteg från det naturliga i allmänhet vore det märkligt om det *inte* kännetecknade det svenska samhället. Att det svenska samhället är drabbat av en genomgripande synd är självklart utifrån Rom 1. Det teologiska problemet med SEA:s och Apologias sätt att argumentera i relation till den sexuella moralen blir därför att den utgår från en kulturkristendom där det är möjligt att anknyta till kristna värderingar som naturliga och biologiskt självklara. Men det är inte moralen, eller att Sverige inte längre är kristet, som är det svenska samhällets problem, utan att människor i allt för lite utsträckning bekänner Jesus som Herre. Ordningen i en evangelikal politisk teologi bör därför vara bekännelse till Jesus först och sedan moralisk mognad, men kulturkristendom tenderar alltså att vända på ordningen.

Evangelikala kristna menar att det är önskvärt att så många som möjligt är troende och som en följd av det börjar omfatta kristna värderingar. Men som ovan visats har begreppet kristen i Sverige inte längre en enhetlig betydelse – kristna värderingar och tro hänger nödvändigtvis inte ihop. Thurffjell och Willander talar om kulturellt kristna som associerar sig med kristen tro men som egentligen inte tror. I stället är det den kristna trons funktion i kulturen de är intresserade av. Den svenska kulturen har formats av kristen tro genom politiska beslut, traditioner och riter. Den kristna tron har i den meningen haft kulturell makt över samhället. I den allmänna debatten baseras inte kristna värderingar på någon bekännelse till Jesus, utan ses snarare som värderingar som traderats historiskt och, enligt Kristensson Ugglå, utifrån en viss luthersk förståelse av skapelsesteologi.

När Edsinger menar att det finns *demokratiskt* stöd för att exempelvis inte dekonstruera könsnormer har han måhända rätt i sak, men jag menar att han missbedömer den underliggande förändring som det svenska samhället (och västerlandet generellt) genomgått. Det är en förändring som inneburit den pluralism som Newbiggin menar påkallar ett annat förhållningssätt från kyrkorna. Den queerideologi som Edsinger hävdar har tagit majoriteten som gisslan, kan alltså förstås som en följd av de mer grundläggande förändringar som skett av den sociala föreställningsvärlden. Det är möjligen bara en minoritet som delar queerideologins syn

på kön, men om Taylor och Trueman ger en korrekt beskrivning av den moderna sociala föreställningsvärlden är den expressiva individualismen majoritetens sätt att förstå hur tillvaron hänger ihop. Queerideologin är alltså inte nödvändigtvis ett *brott* med majoritetens diskurs utan snarare en radikal, men logisk, *konsekvens*. Vad som anses vara naturligt är för de flesta inte längre relaterat till en biologisk skapelseordning given av Gud, eller något annat utanför den enskilde, utan till en instrumentell rationalitet styrd av viljan att vara autentisk mot sig själv.

Jag menar därför att såväl SEA som Apologia dels inte i tillräckligt hög grad tar i beaktning att det inte längre finns någon enhetlig kulturkristendom att tala om, dels att det från början var ett teologiskt felslut. Den kristna kulturen anknyter visserligen till den svenska nationens kristna tradition, men ur ett evangelikalt teologiskt perspektiv är det en kristen kultur som bygger på värderingar som gjorts oberoende av dess relation till Jesus. De kristna värderingar det hänvisas till i skollagen tolkas av majoriteten snarast inom ramen för de individualistiska normer som Thurffjell och Willander menar kännetecknar kulturellt kristna. De kommer från normer som också staten använder för att styra samhället, snarare än värderingar som relaterar till beaktelsen av Jesus.⁷⁰ Därför framstår den skapelsediskurs som SEA och Apologia tycks förutsätta i ett kulturkristet samhälle inte som någon rimlig grund för en evangelikal politisk teologi, varken historiskt eller i samtiden. En samtida evangelikal politisk teologi bör därför utgå från en annan teologisk grund när den vill delta i det offentliga samtalet än att anknyta till en antagen kulturkristendom med kopplingar till skapelsediskursen.

ETT EVANGELIKALT POLITISKT TEOLOGISKT ALTERNATIV

Jag har ovan argumenterat för att det i den svenska kontexten finns två olika sorters kulturkristna perspektiv som båda anknyter till skapelseteo-

⁷⁰ 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).

logi, men på olika sätt. Den ena förordar moralens relation till individens egen inre vilja, medan den andra argumenterar för specifika etiska övertygelser som relaterar till biologiska ordningar i skapelsen. Båda utgår från kristen skapelseteologi, och båda perspektiven tycks mena att på grund av anknytningen till skapelseteologin är de allmängiltiga. De är i den meningen båda en form av kulturkristendom som vid vissa tillfällen kan, för att anknyta till Wrights teori, ses som en *konstantisk kulturkristendom* och vid andra som *icke-konstantisk kulturkristendom*. Det innebär att de ibland förordar en lagstiftning med grund i den kristna teologin, men oftare att kristna värderingar borde vara rådande i kulturen. I denna avslutande del av min argumentation kommer jag att ge förslag på hur en evangelikal politisk teologi kan formuleras som inte utgår från kulturkristendomens kristna värderingar.

KYRKANS FRÄMSTA UPPDRAG ÄR ATT VITTNA OM JESUS

Redan vid det första Lausannemötet 1974 varnade René Padilla, som jag noterade i inledningen, för att ”kulturkristendom” riskerade att göra andra värderingar viktigare än Jesus. Den engelska teologen Graham Tomlin har föreslagit att *apokalyptik* kan vara en lämplig utgångspunkt för kyrkornas apologetik (apologetik förstås här både som försvar av den kristna tron men också som engagemang i samhället).⁷¹ Han är medveten om att begreppet apokalyptik är belastat av både historiska och teologiska skäl, men menar ändå att det kan användas konstruktivt i dagens västerländska kontext:

While the apocalyptic genre once implied a fascination with the imminent end of the world as we know it, this approach focuses attention more on the apocalyptic as enabling a new way of seeing the world as it really is – a world into which God has become incarnate, in which Christ has died for the sins of the world, a world that has been radically changed by the Resurrection of Christ.⁷²

⁷¹ Graham Tomlin, ”Apocalyptic Apologetics and the Witness of the Church”, *Religions* 14/4 (2023), 1–11.

Idén med att göra apokalyptiken till central utgångspunkt är att Jesus – förstådd som en apokalyptisk händelse – därmed också blir central för kyrkans vittnesbörd i samhället. Jesus som Gud uppenbarad i en historisk person innebär en epistemologisk kris som bidrar med ny kunskap om tillvarons konstitution. Händelsen bryter med det som på ytan tycks vara det naturliga och givna, men ska varken förstås som ett förnekande av skapelseordningar eller det naturliga – tvärtom. Det är i Jesus som verkligheten blir förstådd på ett sannare sätt, och därmed också skapelseordningarna. Han är den förstfödde i den nya skapelsen. Kyrkans uppdrag handlar därför om att i ord och handling vittna om vad det innebär för förståelsen av hela människans existens, inklusive det politiska, att Jesus har blivit människa:

The heart of apocalyptic apologetics is the task of describing this new world, which has been dramatically brought about by the interruption of human history in the Incarnation, death and Resurrection of Christ. It is looking at this world with new eyes, brought about by the epistemological crisis that the divine action in Christ has brought about.⁷³

Följden av den här sortens apokalyptiska apologetik är att kyrkorna behöver ha ett vittnande förhållningssätt, enligt Tomlin. Att vittna handlar varken om att vinna debatter utifrån en neutral förståelse av sanning, eller om att vaka över en gemensam moral. Kyrkans uppdrag är att berätta om den ursprungliga jesushändelse Bibeln vittnar om och den skillnad som ett möte med Jesus innebär. Vittnesbördet är att peka tillbaka på den alternativa förståelsen av verkligheten som inkarnationen implicerar:

It does so by looking at the world through a new set of lenses, the perspective of the unseen City of God that lives alongside the seen City of this World and yet is directed towards a different destination.⁷⁴

Vittnesbördet bör därför adressera vad det innebär för individer och samhällen att Gud har blivit människa och på så sätt uppenbara vad mänskligt

⁷²Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 6.

⁷³Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 9.

⁷⁴Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 9.

liv handlar om. Men det innebär också att gestalta detta nya sätt att leva i en gemenskap där Jesus är Herre för att på så sätt visa hur människor kan leva tillsammans mitt i samhället. En apokalyptisk apologetik, som den presenteras av Tomlin, utgör därför ett bättre alternativ för att motverka det som Padilla menade var en risk med ”kulturkristendom”. Jesus bör vara i centrum för en evangelikal politisk teologi.

FÖRSAMLINGEN SOM DIASPORAGEMENSKAP

De kulturella förändringar som Taylor och Trueman redogör för har inneburit att det inte längre finns någon gemensam kristen utgångspunkt. Den situation som kyrkorna numera befinner sig har därför mer gemensamt med judarnas situation i exilen än enhetskyrkorna under kulturkristendomen. En brist i *Lausannedeklarationen* som jag antydde i början av denna artikel, är frånvaron av ecklesiologi. Det har öppnat för många olika sorters politiska teologier. Jag menar att de förändringar som Newbigin, Taylor och Trueman har visat gör att det är nödvändigt att bearbeta hur en evangelikal ecklesiologi kan formuleras i ett kulturkristet samhälle.

Det svenska samhället har visserligen pluraliserats, men det finns ändå en idé som dominerar – föreställningen om den autonoma individen. Jag kommer mot den bakgrunden att argumentera för att en evangelikal politisk teologi bör ta sin utgångspunkt i vad jag benämner som *diaspora-ecklesiologi*.⁷⁵ Diaspora-ecklesiologin varken förutsätter eller förordar kulturkristendom, men den underkänner inte heller de av Gud givna skapelseordningarna eller människans möjlighet att resonera förnuftigt om dem. Däremot tar den hänsyn till att dessa ordningar alltid behöver komma till uttryck i en given kultur, en kultur som i västvärlden har förändrats på ett fundamentalt sätt. Vi har ingen omedelbar tillgång till det naturliga på grund av synden, men i alla kulturer finns det en mångfald där vissa delar kan bejaskas, eller är neutrala, medan andra behöver tas avstånd ifrån. För att kunna etablera vad Tomlin beskriver som en alterna-

⁷⁵ Wenell, *Omvändelsens skillnad*.

tiv Guds stad mitt i kulturen behövs dock en politisk teologi om hur församlingen är kallad att leva i samhället.

Diasporaeklesiologin konstitueras av mötet med Jesus i en personlig omvändelse. Det teologiskt intressanta med den sortens omvändelse som förkunnats i evangelikala sammanhang är att den historiskt både betonat individens eget val att tro, och tillhörigheten till en gemenskap som är skild från samhället.⁷⁶ Det innebär att den inordnar de individer som erfarit omvändelsen i en gemenskap som har Jesus som centrum, för att låna en beskrivning från Newbigin:

Its character is given to it, when it is true to its nature, not by the characters of its members but by his character. Insofar as it is true to its calling, it becomes the place where men and women and children find that the gospel gives them the framework of understanding, the "lenses" through which they are able to understand and cope with the world.⁷⁷

Precis som diasporaeklesiologin utgår Newbigin från att samhället inte är en enhet, utan pluralistiskt. Församlingen är något annat än andra grupper i samhället. I ett sådant samhälle behöver den kristna församlingen, enligt honom, vara en gemenskap som tillsammans tror och gestaltar evangeliet. På så sätt kan församlingen både vara uttolkare av Jesus väg i samhället och visa vad den innebär. Det är en viktig del i diasporaeklesiologin. Församlingen bör därför se sin identitet som något annat än andra gemenskaper i samhället för att på så sätt fullföra sitt missionella uppdrag att vittna om Jesus.

Det intressanta blir då att när Edsinger resonerar om Guds folk och renhetslagarna är det snarast ett argument *för* en diasporaeklesiologi snarare än en evangelikal politisk teologi som gör kristna värderingar till norm för hela samhället. Församlingen är, likt Israels folk, kallad att vara ett heligt folk mitt i samhället, oberoende av vilken kultur de lever i, vilket liknar det sätt renhetslagarna fungerade enligt Edsinger. Israels folk skulle

⁷⁶ Wenell, *Omvändelsens skillnad*; Bebbington, "Evangelical Conversion"; Hindmarsh, *Evangelical Conversion Narrative*.

⁷⁷ Newbigin, *Gospel*, 227.

vara avskilda – heliga – i relation till andra folk. Denna syn på församlingen, som en annorlunda gemenskap, är ett grundläggande perspektiv i diasporaacklesiologin, men renheten handlar varken om moralisk eller kultisk renhet utan om folkets, kyrkans, relation till Jesus.⁷⁸

Den här sortens evangelikala politiska teologi förutsätter inte ett kulturkristet samhälle att ta ansvar för, samtidigt skapas ändå förutsättningar för att fullt ut, i ord och handling, engagera sig i samhället för att visa hur livet kan gestaltas när och om allt ses genom den epistemologiska kris som inkarnationen innebar. Men vad innebär det på sexualitetens område? För en evangelikal politisk teologi kan det innebära att utmana de ideal om familjen som ibland råder både i samhället och i kyrkan. Förståelsen av vad en familj är bör i en evangelikal politisk teologi inte relateras till skapelsegivna ordningar, eftersom de inte är självklara, utan till Jesus. En evangelikal politisk teologi bör uppmuntra människor till en efterföljelse som inte gör familjen primär, utan snarare ser den som en utgångspunkt för ett liv i vittnesbörd om Jesus. Det trogna äktenskapet är grunden för ett middagsbord där det finns plats för fler, både vänner och främlingar. Förståelsen av vad en familj är bör alltså i en samtida evangelikal politisk teologi diskursivt relateras till Guds rike snarare än en kristen kultur.

Hur ska en sådan politisk teologi förstås inom ramen för svensk kulturkristendom? För en evangelikal politisk teologi blir det utmanande, eftersom relationen till Jesus inte bara står i kontrast till människor av *annan* tro utan också i relation till andra former av *kristen* tro. Det är inte längre bara *en* kyrka som har makten över vad kristna värderingar betyder. Det pågår en diskursiv kamp om själva begreppet kristen. Det är här som diasporaacklesiologin blir konstruktiv, eftersom en grundläggande teologisk övertygelse är att aldrig använda några maktmedel – varken kulturella eller politiska – för att tvinga andra. Påverkan sker genom vittnesbörd och församlingens gemensamma efterföljelse, oberoende av om det finns stöd

⁷⁸ Fredrik Wenell, "Framtiden, etiken och frikyrkans bibelbruk", i *Redan nu, men ännu inte: Teologi om samtid och framtid för att hylla Mikael Tellbe på hans 65-års dag*, redigerad av David Davage och Roland Spjuth (Stockholm: Libris, 2025), 241–254.

i den omgivande kulturen eller inte. Det finns inte, och har egentligen aldrig funnits, någon kristen kultur som kyrkan behöver ta ansvar för, vare sig det handlar om skapelsegivna rättigheter för individer eller moral grundad på skapelseordningar. Att samhället ses som pluralistiskt betyder i diasporaecklesiologin att deltagandet inte sker utifrån föreställningen om en gemensam grund, utan med grund i vittnesbördet om vad det betyder att Gud skapare har uppenbarat sig själv genom att bli människa i Jesus. Att i ord och handling vittna om den epistemologiska kris som inkarnationen innebar. Människor inbjuds till omvändelse och delaktighet i en gemenskap där Bibeln är auktoritet för lära och liv både för den enskilde och för hur församlingen lever tillsammans med sina grannar i samhället.