



HYBRID

HYBRID är gratis att ladda ner på <http://publicera.kb.se/hyb>, samt kan beställas som print-on-demand på <http://bod.se/bokshop> eller andra nätbokhandlar. Anvisningar för medverkande återfinns på hemsidan. Manusstopp är 30 juni varje år.

Ansvarig utgivare: David Davage

Redaktör: David Davage (david.davage@altutbildning.se)

Redaktionssekreterare: Maria Ledstam (maria.ledstam@altutbildning.se)

Recensionsansvarig: Mikael Hallenius (mikael.hallenius@altutbildning.se)

Omslagsdesign: David Davage

Design inlaga: David Davage

Akademi för Ledarskap och Teologi

Åstadalsvägen 2

Box 1623

701 16 Örebro

Förlag (tryckt bok): BoD – Books on Demand, Stockholm, Sverige

Tryck: BoD – Books on Demand, Norderstedt, Tyskland

<http://publicera.kb.se/hyb>

hybrid@altutbildning.se



@HYBRID 2024

ISBN (tryckt bok): 978-91-8057-593-5

ISSN 2004-5425

E-ISSN 2004-5417

Örebro 2024

INNEHÅLL

TEMAINTRODUKTION

<i>Redaktionen</i> , Förebilder för kristet ledarskap.....	v
--	---

ARTIKLAR

<i>Berglund, Carl Johan</i> , Thekla från Ikonion: Fornkyrkans bortglömda förebild.....	1
<i>Hjort, Daniel</i> , Förebildernas förebild: Om evangeliernas genre och (led)stjärna	26
<i>Karlsson, Maria</i> , Förebildande teman i interkulturellt kristet ledarskap: En missiologisk läsning av Melba Padilla Maggay och Norman Wirzba	53
<i>Landgren, Martin</i> , Den prototypiska Ignatius: Teoretiska perspektiv på andligt ledarskap.....	84
<i>Tellbe, Mikael</i> , Alla kan leda: Om ledaren som förebild i pastoralbrevet	107
<i>Wenell, Fredrik</i> , Jesus som moralisk förebild i ett postkristet samhälle.....	134

RESPONSER

<i>Thu Kro, Ingvild</i> , Respons akademi	165
<i>Newman, Linalie</i> , Respons kyrka.....	167

<i>Arenius, Josefine</i> , Respons samhälle	169
---	-----

RECENSIONER

Gregorius den Store, <i>On Pastoral Care</i> (Karl Bergmanson)	173
Kristin Kobes Du Mez, <i>Jesus and John Wayne</i> (Tomas Poletti Lundström).....	177
Eugene Peterson, <i>Pastor</i> (Håkan Kenne).....	180
Diamant Salihu, <i>När ingen lyssnar</i> (Stina Furberg)	183

RESURSER

Redaktionens tips på fördjupning i temat	191
--	-----

FÖREBILDER FÖR KRISTET LEDARSKAP

REDAKTIONEN

Akademi för Ledarskap och Teologi
hybrid@altutbildning.se

DEN BREDA BILDEN

Kristet ledarskap har aldrig varit enkelt. Behovet av goda förebilder är därför konstant, och den som leder behöver återkommande fundera över vilka berättelser, ideal och redskap som format och påverkar den egna synen på ledarskap – i både teori och praktik. Men hur kan detta göras på ett konstruktivt sätt? Finns det goda resurser för sådana bearbetningar? Då temat för *HYBRID*:s andra nummer beslutades bli ”Förebilder för kristet ledarskap” var förhoppningen att kunna samla in och presentera bidrag där förebilder och ledarskap behandlas ur många olika perspektiv. Målet var att komma åt den *breda* bilden. Personer som fördjupat sig i ledarskapsfrågor menar som regel att ämnet inte låter sig studeras ur enbart ett eller ett fåtal perspektiv. Inte heller kan ledarskap beskrivas utifrån endast en modell, eller för den delen reduceras till fenomen från en specifik tidsepok.

För det första kan konstateras att frågor om ledarskap i kristna sammanhang ofrånkomligen och på olika sätt relateras till vem Jesus är och vad Jesus kan ha sagt. Här blir därför evangeliernas berättelser om Jesus en viktig referenspunkt, men också texter som pastoralbrevens i Nya testamentet, som kan ge insikt i hur de första kristna i allmänhet – och aposteln Paulus i synnerhet – såg på ledaren som förebild. Dessa texter bygger

i sin tur på längre traditioner av ledarideal och förebilder, något som innebär att inte minst Gamla testamentets texter har en given plats i studiet av kristet ledarskap och kristen förebildlighet.

För det andra kan det konstateras att det genom kyrkans historia, från fornkyrkan och framåt, funnits ett pågående arbete med att forma och presentera kristen identitet utifrån olika förebildsstrategier. Här finns ett rikt material att ösa ur för den som vill fördjupa sig.

För det tredje kan det noteras att samtidens utmaningar medför särskilda behov av teoretisk och praktisk reflektion. I ett samhälle som det svenska kan det till exempel vara klagande att reflektera kring ledarskap i ljuset av interkulturella utmaningar och möjligheter, där insikter från kulturanthropologi och kommunikationsvetenskap kan vara värdefulla verktyg. Eller vad innebär det för kristet ledarskap om Sverige förstås som ett postkristet samhälle? Vad betyder då begrepp som ”kristen”? Vad är egentligen ”kristna värderingar”?

DET FÖRDJUPADE SAMTALET

I föreliggande nummer adresseras samtliga tre områden som identifierats ovan av de olika artiklarna, områden som skulle kunna beskrivas som följande: 1) Bibeltolkningar; 2) Historiska förebilder; samt 3) Samtidens utmaningar.

BIBELTOLKNINGAR

Daniel Hjort och Mikael Tellbe tar båda sin utgångspunkt i bibeltexterna. Där Hjorts resonemang bygger på uppfattningen att de fyra evangelierna kan betraktas som antik biografi, en genre där förväntningarna på imitation av huvudpersonen – i detta fall Jesus – är tydliga, visar Tellbe med sin analys av ledare som förebilder i pastoralbrevet att *alla troende* utövar ett potentiellt (informellt) ledarskap genom sina liv och drar slutsatsen att ledarskapsidealen i pastoralbrevet från början till slut handlar om *trovärdighet*, *pålitlighet* och *förtroende*. Genom dessa resonemang ger Hjort och Tellbe viktiga bidrag in i både bibelvetenskapen och kyrkan.

HISTORISKA FÖREBILDER

TVå andra artiklar, skrivna av Carl Johan Berglund och Martin Landgren, har kyrkohistoriska ingångar. Berglund lyfter fram den i svenska frikyrkliga församlingssammanhang ofta okända tonårsflickan Thekla från Ikonion, och visar hur viktig hennes berättelse varit – och därmed fortsatt kan få vara – för formandet av kristen identitet. Vidare tar Martin Lindgren hjälp av Social identitetsteori för att visa hur Ignatiusbrevet använder sig av förebilder för att omförhandla gruppidentiteter och menar att detta sätt att använda sig av prototypiska ledare kan ge vägledning för hur ledarskap kan fungera i andra tider. Som nämnts ovan behöver studiet av kristet ledarskap ta på allvar förebildliga ledare i kyrkans historia. Berglund och Landgren bidrar här med viktiga insikter och perspektiv.

SAMTIDENS UTMANINGAR

Slutligen har Maria Karlsson och Fredrik Wenell valt samtiden som dialogpartner. Karlsson påpekar att i en globaliserad värld behöver ledarskap kännetecknas av interkulturell kompetens. Vidare menar hon att diskussionen om interkulturell kompetens i kristna sammanhang behöver innehålla teologisk reflektion. Mer specifikt pekar hon på behovet av förtätade församlingspraktiker. Den andra artikeln, av Wenell, diskuterar hur ett kristet ledarskap kan ta sig uttryck i människors etiska formande i ett samhälle där kristna värderingar dels uppfattas vara den gemensamma grunden för samhällets värderingar, dels tycks ha blivit frikopplade från kyrkan. I sitt försök att skissa på ett svar använder Wenell både etiska teorier och exegetiska bidrag. Både Karlsson och Wenell visar därmed på konstruktiva vägar i hur samtidens utmaningar kan och behöver tas på allvar i det fördjupade samtalet om kristet ledarskap.

VÄGEN FRAMÅT

Om det stämmer att kristet ledarskap aldrig varit enkelt, innebär det att behovet av goda förebilder fortsatt kommer att vara stort. Samtidigt finns

alltid en risk att förebilder lyfts fram på ett felaktigt sätt. I stället för att befria, vägleda och locka till efterföljelse, kan det som anses vara förebildligt låsa, begränsa och stjåla modet hos den som leder. Det kan handla om att de aspekter som lyfts som förebildliga tenderar att enbart röra hur någon eller något kan få en *organisation* att fungera bättre. I en sådan typ av pragmatism riskerar den akademiska reflektionen att förlora sitt värde – den enda form av input som räknas är den som garanterar omedelbara resultat.

Ytterligare ett problem är när samtalet om kristet ledarskap begränsas till att hämta lärdomar och insikter från den egna arenan. När kristna ledare enbart lyssnar till andra *kristna* ledare, eller när kristna teologer enbart går i dialog med andra *kristna* teologer, riskeras ett samtalsklimat att formas som blir alltför snävt. Detsamma gäller om en person, personlighetstyp eller rörelse börjar ses som närmast ett facit. Då går ofta nyanser förlorade och den ofta kreativt värdefulla komplexiteten tappas bort.

Likå finns, i talet om förebilder för kristet ledarskap, alltid en risk att vissa delar av den kristna trons innehåll antingen överbetonas eller tappas bort. Det finns gott om exempel på hur idéer om Guds höghet, Kristi exempel eller Andes kraft på olika sätt givits ensidiga fokus när konturerna till ett förebildligt kristet ledarskap ska mejslas fram, både i akademiska och kyrkliga sammanhang.

I ljuset av dessa utmaningar är det vår förhoppning att detta nummer av *HYBRID* kan få bidra till en fortsatt mångsidig belysning av detta tema. Numret, som i sig lämnar många områden inom kyrkans gemensamma tro obearbetade, ger därmed uttryck för några viktiga röster, men ska inte ses som heltäckande på något sätt. Det är helt i sin ordning – det finns alltid mer att samtala om. Vägen framåt för kyrkans samtal om kristet ledarskap blir därför, som vi ser det, att fortsätta leva med och gestalta den kreativa komplexitet som uppstår när fler röster lyssnas till och fler perspektiv på samma fenomen granskas. Vi är övertygade om att en mogen och hållbar tro med fördel kan få ta form i skärningspunkten mellan akademi, kyrka och samhälle – både generellt, med avseende på det krist-

na livet och de troendes identitet, och mer specifikt, med avseende på frågan om förebilder för kristet ledarskap.

NÄSTA NUMMER

Vi är glada och tacksamma att du har hittat till *HYBRID*. Kanske är du inte bara en läsare utan också någon som skulle kunna bidra med ny kunskap i form av en vetenskaplig artikel eller en bokrecension till något av våra kommande nummer? Vår avsikt med *HYBRID* är att publicera högklassig forskning på svenska i skärningspunkten mellan bibelvetenskap, kyrko- och missionsstudier och systematisk teologi. Tidskriften kombinerar således perspektiv som ofta placeras i olika sfärer och samtal, och trotsar både en klassisk uppdelning där olika teologiska ämnen skiljs åt, såväl som en uppdelning mellan kyrka, samhälle och akademi. Tidskriftens målgrupp är inte bara akademiker med fokus på teologi och religionsvetenskap, utan även den intresserade allmänheten, särskilt svensk frikyrklighet.

Det tredje numret av *HYBRID* kommer ha temat ”Kyrkans profetiska roll i samhället”. I en tid präglad av djupgående sociala, politiska och ekologiska utmaningar blir reflektioner om den globala kyrkans profetiska roll allt viktigare. Nästa nummer av *HYBRID* syftar till att främja en interdisciplinär dialog om kyrkans profetiska roll i samhället genom att sammanföra artiklar som bearbetar frågan utifrån olika ämnesområden, dock alla med tydlig relevans för svensk frikyrklighet.

Möjliga ämnesval kan vara: undersökningar och teologiska bearbetningar av praktiska sätt som kyrkan kan förkroppsliga sin profetiska roll i samhället och främja rättvisa och försoning; reflektioner över gudstjänstens och predikans roll för att främja profetisk föreställningsförmåga i ett alltmer polariserat samhälle; analyser av profetiska texter och röster i Bibeln som på olika sätt adresserar relationen till det omgivande samhället; reflektioner över pneumatologins roll i kyrkans formulering av sitt missionella uppdrag; analyser av hur bibliska texter använts i kyrkans historia för att teologisera runt relationen kyrka/stat; undersökningar och

teologiska bearbetningar av kyrkans uppgift att värna skapelsen och stå upp för dem som redan nu drabbas av klimatförändringarna, och så vidare. Välkommen med ditt bidrag! Deadline för manus, som skickas in via *HYBRID*:s hemsida (publicera.kb.se/hyb), är den 30 juni 2024.



ARTIKLAR

THEKLA FRÅN IKONION: FORNKYRKANS BORTGLÖMDA FÖREBILD

CARL JOHAN BERGLUND

Åbo Akademi

carl.johan.berglund@adverb.se

ABSTRACT ❀ Bakom några av de mest inflytelserika av den tidiga kyrkans fäder och mödrar döljer sig en förebildernas förebild, den idag närmast okända tonårsflickan Thekla från Ikonion (första århundradet e.Kr.), som enligt berättelsen lämnade en bekväm överklassstillvaro för att i Paulus efterföljd sprida evangeliet i Mindre Asien. Den här artikeln analyserar hur Thekla fungerar som förebild för senare generationers kristna, som Gregorios av Nyssa och hans storasyster Makrina (300-talet e.Kr.), och diskuterar hur Theklas berättelse kan fungera förebildligt i en nutida frikyrklig kontext. ❀

INLEDNING

Den som studerar den kristna rörelsens historia slås ofta av hur mycket enskilda kristna förebilder fått betyda för generation efter generation av efterföljande troende. Som så ofta har männen en tendens att synas mest, men man behöver inte gräva djupt för att finna någon av de många kvinnor som i alla tider burit rörelsen. Bakom två 300-talets mest uppburna kristna ledare – bröderna Basileios den store (cirka 329–379 e.Kr.) och Gregorios av Nyssa (cirka 335–395) – finner vi till exempel en av kyrko-

historiens viktigaste kvinnliga förebilder i deras storasyster Makrina (cirka 327–379).¹

Makrina är huvudperson i något så ovanligt som en antik biografi över en kvinna, där brodern Gregorios skildrar hennes liv från barndom till ålderdom, med särskild vikt vid hur han själv upplevde hennes sista timmar i livet.² Författarens kärlek till och beundran för sin storasyster lyser ofta fram i texten, inte minst när han beskriver den vision som deras mor, Emmelia (d. 375) får natten innan Makrina föds:

Strax innan förlossningen skulle göra slut på smärtorna, somnade hon. Hon tyckte sig då i händerna bära det barn som ännu fanns inom henne och att någon med ett utseende mer majestätiskt än någon människas visade sig och tilltalade barnet med namnet Thekla, den Thekla som är så omtalad bland de unga kvinnorna. Detta skedde tre gånger innan synen försvann från henne och lindrade våndan. När hon vaknade såg hon att det hon hade drömt om blivit verklighet. Thekla var alltså det fördolda namnet. Jag tror att den som så uppenbarade sig, sade detta inte så mycket för att vägleda henne som födde i valet av namn, utan snarare för att förutsäga barnets liv och visa att hon skulle välja samma inriktning på livet som den vars namn hon skulle bära.³

Gregorios presenterar alltså sin syster som en samtida motsvarighet till Pauluslärjungen Thekla,⁴ som var den stora kvinnliga förebilden för kvin-

¹ För årtalen, se Anna Silvas, *Gregory of Nyssa: The Letters* (Supplements to *Vigiliae Christianae*, 83; Leiden: Brill, 2007), 3–4. Makrina var inte den enda betydelsefulla kvinnan i familjen. Ilaria Ramelli, "Theosebia: a Presbyter of the Catholic Church", *JFSR* 26/2 (2010): 79–102, menar att mellansystemen Theosebia (född cirka 333) regelmässigt fungerade som biskopsvikarie i Nyssa när Gregorios var på resa.

² Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv*; Pierre Maraval, red., *Grégoire de Nyse: Vie de sainte Macrine*, övers. Pierre Maraval (SC, 178; Paris: Cerf, 1971); jfr Ruth Albrecht, *Das Leben der heiligen Makrina auf dem Hintergrund der Thekla-Traditionen: Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien* (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte, 38; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986); Susanna Elm, "Virgins of God": *The Making of Asceticism in Late Antiquity* (Oxford Classical Monographs; Oxford: Clarendon, 1994); Virginia Burrus, *The Sex Lives of Saints: An Erotics of Ancient Hagiography* (Divinations; Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004); Ángel Narro, *Tecla de Iconio: La santa ideal, un ideal de santa* (Rhemata Monografias, 6; Reus: Editorial Rhemata, 2021).

³ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv*, 2; Maraval, *Vie*, 144–148; Sten Hidal, övers., *Gregorios av Nyssa: Den heliga Makrinas liv: Om själen och uppståndelsen* (Skellefteå: Artos, 1999), 20.

⁴ Berättelsen om Thekla går tillbaka på de utombibliska Paulusakterna, en samling berättelser om

nor i hans tid.⁵ Det grekiska begreppet *proairesis* ("inriktning"), som Gregorios använder för att sammanfatta likheten mellan de båda kvinnorna, återkommer ofta när han skriver om människans frihet att välja sin egen väg i livet.⁶ Ordet *parthenois*, som här översätts "de unga kvinnorna", använder han vid återkommande tillfällen om både män och kvinnor som valt bort ett traditionellt familjeliv för att leva helt för Gud.⁷

Efter det här stycket nämner Gregorios aldrig Theklas namn igen, utan förutsätter att läsaren kan hennes berättelse tillräckligt väl för att själv fullborda jämförelsen och se vilka av Theklas egenskaper som Makrina efterbildar. Därför vill jag i den här artikeln förmedla Theklas berättelse till nutida läsare som inte är så väl bekanta med utombibliska lärjungaberättelser, och med hjälp av Kathryn Tanners kulturteori skriva

hur aposteln Paulus sprider evangeliet i Mindre Asien, Jerusalem, Tyros, Sidon, Filippi och Korint, innan han slutligen möter martyrdöden i Rom. Detaljerna i de här skildringarna har inte särskilt hög historisk tillförlitlighet, och vi kan inte ens vara säkra på att alla karaktärer som nämns är historiska personer, men som förebild är Thekla är lika betydelsefull oavsett om hon är historisk eller bara huvudperson i en from berättelse. Richard A. Lipsius, red., *Acta Petri, Acta Pauli, Acta Petri et Pauli, Acta Pauli et Theclae, Acta Thaddei* (Acta Apostolorum Apocrypha, 1; Leipzig: Mendelssohn, 1891), 235–272; Jeremy W. Barrier, *The Acts of Paul and Thecla: A Critical Introduction and Commentary* (WUNT II, 270; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009); Bertil E. Gärtner, *Apokryferna till Nya testamentet* (Stockholm: Proprius, 1972), 135–151.

⁵ Albrecht, *Leben*, 43–44, 117; Monika Pesthy, "Thecla Among the Fathers of the Church", i *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, red. Jan N. Bremmer (Kampen: Pharos, 1996), 164–178; J. Warren Smith, "A Just and Reasonable Grief: The Death and Function of a Holy Woman in Gregory of Nyssa's Life of Macrina", *JESCS* 12/1 (2004): 57–84 (64–65); Stephen J. Davis, *The Cult of Saint Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford Early Christian Studies; Oxford: Oxford University Press, 2008); Glenn E. Snyder, *Acts of Paul: The Formation of a Pauline Corpus* (WUNT II, 352; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 101–105; Susan E. Hulen, *A Modest Apostle: Thecla and the History of Women in the Early Church* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 98–101; Carla D. Sunberg, *Cappadocian Mothers: Deification Exemplified in the Writings of Basil, Gregory and Gregory* (Eugene: Wipf and Stock, 2017), 137–138; Narro, *Tecla de Iconio*, 297–300.

⁶ Albrecht, *Leben*, 69; Giampietro Dal Toso, "Proairesis", i *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. Lucas F. Mateo Seco och Giulio Maspero (Supplements to Vigiliae Christianae, 99; Leiden: Brill, 2010), 647–649.

⁷ Anthony Meredith, *Gregory of Nyssa* (The Early Church Fathers; London: Routledge, 1999), 87–89; Lucas F. Mateo Seco, "Virginity", i *The Brill Dictionary of Gregory of Nyssa*, red. Lucas F. Mateo Seco och Giulio Maspero (Supplements to Vigiliae Christianae, 99; Leiden: Brill, 2010), 777–783; Morwenna Ludlow, "Useful and Beautiful: A Reading of Gregory of Nyssa's On Virginity and a Proposal for Understanding Early Christian Literature", *ITQ* 79/3 (2014): 219–240; Sunberg, *Cappadocian Mothers*, 18, 84–95.

fram vilka förebildliga ideal hon och Makrina erbjuder i en nutida frikyrklig kontext.

I Tanners kulturteori består mänskliga kulturer av beteendemönster som kontinuerligt upprätthålls genom omgivningens konsensusinsatser – positiv och negativ feedback som vägleder kulturdeltagarna mot ett förväntat beteende.⁸ Sådana kulturer är aldrig statiska, utan utvecklas ständigt i respons på såväl externa hot som interna utmaningar från gruppmedlemmar som ifrågasätter invanda mönster.⁹ Antikens kristna präglades oundvikligen av sin samtids majoritetskultur,¹⁰ och den tidigkristna kulturen kan därför betraktas som en subkultur inom det grekiskromerska samhället. När Theklas beteende strider mot omgivningens förväntningar utmanar hon sin samtids kultur till att utvecklas i linje med den kristna kultur hon representerar.

På samma sätt utgör den moderna frikyrkan en mer eller mindre tydligt avgränsad subkultur i det moderna samhället, och de kollisioner som ständigt uppstår mellan majoritets- och minoritetskultur utmanar båda sidor att utvecklas. En berättelse som Theklas, som härrör från en tid när kristna utgjorde en försvinnande liten minoritet i det romerska imperiet, kan därför vara till nytta för att vägleda frikyrkliga ledare i en tid när frikyrkligheten intar motsvarande ställning i det svenska samhället.

⁸ Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology* (Minneapolis: Fortress, 1997), 25–29.

⁹ Tanner, *Theories of Culture*, 27–29, 35, 40–42, 50–52. Tanner tillhör en grupp forskare som kritiserar den statiska kulturförståelse som är vanlig inom äldre kulturantropologi, och i stället arbetar med mer dynamiska modeller, se vidare Maria Karlsson, ”Förebildande teman i interkulturellt kristet ledarskap: En missiologisk läsning av Norman Wirzba och Melba Padilla Maggay”, *HYBRID 2* (2024): 53–83. En ofta framgångsrik försvarsmekanism mot interna utmaningar är att stämpla den vars beteende avviker alltför mycket som en outsider som inte längre tillhör gruppen, jfr Mikael Tellbe, ”Alla kan leda: Om ledaren som förebild i Pastoralbrevet”, *HYBRID 2* (2024): 107–133.

¹⁰ Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity* (New Haven: Yale University Press, 1990), xvi; Judith Perkins, *The Suffering Self: Pain and Narrative Representation in the Early Christian Era* (London: Routledge, 1995), 1–14; James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 690.

THEKLAS MÖTE MED PAULUS

Theklas berättelse börjar när Paulus anländer till hennes hemstad Ikonion, nuvarande Konya i Turkiet, och börjar predika för en skara intresserade åhörare hemma hos sin vän Onesiforos.¹¹ Thekla, som bor i huset bredvid, sitter trollbunden vid ett öppet fönster för att inte missa ett ord av vad Paulus har att säga.¹² Hennes mamma, Theokleia,¹³ och fästman, Thamyris,¹⁴ försöker förgäves få henne att lämna fönstret för att åtminstone komma ned och äta, men Thekla är precis så envis som en tonåring kan vara, och vägrar att lämna sin plats. Theokleias och Thamyris oro blir knappast mindre när de hör Paulus tala om värdet av att ge sitt liv till Jesus i stället för att gifta sig:

Saliga är de renhjärtade, ty de ska se Gud.

Saliga är de som bevarar sig rena, ty de ska bli ett Guds tempel.

Saliga är de återhållsamma, ty Gud ska tala till dem.

Saliga är de som avsagt sig denna världen, ty de ska vara Gud välbehagliga.

Saliga är de som har hustrur som hade de inga, ty de ska ära Gud.

Saliga är de som fruktar Gud, ty de ska bli Guds änglar.

¹¹ Namnet kan vara taget från 2 Tim 1:16, 4:19, eller från en utombiblisk tradition som också Timotheosbrevets författare hade tillgång till; jfr Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 33–45; Veronika Niederhofer, *Konversion in den Paulus- und Theklaakten: Eine narrative Form der Paulusrezeption* (WUNT II, 459; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 46–47.

¹² Att Thekla i sitt första möte med Paulus inte kan se honom, bara höra hans röst, bidrar till att tydliggöra att hennes längan gäller hans budskap, inte hans kropp. Jennifer Eyl, "Why Thekla Does Not See Paul: Visual Perception and the Displacement of *Erōs* in the *Acts of Paul and Thekla*", i *The Ancient Novel and Early Christian and Jewish Narrative: Fictional Intersections*, red. Marília P. Futre Pinheiro, Judith Perkins, och Richard Pervo (Ancient Narrative Supplementum, 16; Groningen: Barkhuis, 2012), 3–20.

¹³ Namnet Thekla är en kortform av Theokleia, som kommer av de grekiska orden *theos* ("gud") och *kleos* ("ära").

¹⁴ Thekla och Thamyris tillhör båda stadens elit, och sägs tillhöra de "första" (gr. *prototai*) i staden. Att både modern och fästmannen nämns i berättelsens inledning bidrar till att definiera Thekla som en giftasvuxen familjeflicka. Albrecht, *Leben*, 255; Johannes N. Vorster, "Construction of Culture through the Construction of Person: The Construction of Thekla in the Acts of Thekla", i *A Feminist Companion to the New Testament Apocrypha*, red. Amy-Jill Levine (London: T&T Clark, 2006), 98–117; Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 98; Jan N. Bremmer, "Magic, Martyrdom and Women's Liberation in the Acts of Paul and Thekla", i *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity: Collected Essays 1* (WUNT 379; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 149–165 (163–164); Niederhofer, *Konversion*, 81.

Saliga är de som darrar inför Guds ord, ty de ska bli tröstade.
 Saliga är de som får kunskap om Jesus Kristus, ty de ska kallas den
 Högstes barn.
 Saliga är de som bevarar sitt dop, ty de ska få vila sig hos Fadern och
 Sonen.
 Saliga är de som nått fram till Jesu Kristi förstånd, ty de ska förbli i ljuset.
 Saliga är de som för Guds kärleks skull har övergivit världens väsende,
 ty de ska döma änglar och välsignas på Faderns högra sida.
 Saliga är de barmhärtiga, ty de ska få barmhärtighet
 och ska inte se domens bittra dag.
 Saliga är jungfrurnas kroppar, ty de är välbehagliga för Gud
 och ska inte gå miste om sin renhets lön.
 Ty Faderns ord ska för dem bli ett frälsningens verk på hans Sons dag
 och de ska ha vila i evigheters evighet.¹⁵

Forskarna är oense om huruvida denna retorik ska tolkas som att kristna måste avstå från äktenskap och sexualitet, eller om tanken är att gifta troende ska sträva efter renhet och självkontroll inom ramen för sitt äktenskap.¹⁶ Men Thekla tvekar inte över sin kallelse. Hon vägrar att gifta sig, och vill i stället ta emot all undervisning hon kan från Paulus för att sedan ägna sitt liv åt att förkunna Kristus.

Moderns och fästmannens protester utgör precis det slag av konsensusinsatser som beskrivs i Tanners teori, och klargör att Theklas val att lyssna på Paulus i stället för att äta middag med sin familj går stick i stäv med det beteende som förväntas av en välboren familjeflicka. När konflikten trappas upp till att gälla hela hennes livsval, eskaleras också motståndet. Thamyris, som är en framstående medborgare i Ikonion, fyller gatan utanför Onesiforos hus med slavar, klienter och vänner, alla beväpnade med klubbor,¹⁷ och drar Paulus inför rätta för att försöka förleda stadens

¹⁵ Paulusakterna 3.5–6; Lipsius, *Acta Petri* etc., 238.12–239.1, 240.2–5; jfr Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 78–85; Gärtner, *Apokryferna*, 137–138. Gärtners översättning har på sina ställen varsamt anpassats till nutida svenska.

¹⁶ Albrecht, *Leben*, 252–253; Smith, ”Grief”, 64–65; Susan E. Hylen, ”The ’Domestication’ of Saint Thecla: Characterization of Thecla in the Life and Miracles of Saint Thecla”, *JFSR* 30/2 (2014): 5–21 (18–19); Snyder, *Acts of Paul*, 139; Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 69–70, 85; Hylen, *A Modest Apostle*, 85–88; Niederhofer, *Konversion*, 44–47, 82–86.

¹⁷ Som en av stadens ledande män har Thamyris givetvis en stor mängd klienter och anhängare

kvinnor till onaturligheter. Paulus försöker förklara evangeliet för domstolen, men blir fångslad i väntan på vidare utredning.

På kvällen mutar Thekla vakterna med ett armband och en silverspegel för att få tillbringa natten vid Paulus fötter och lyssna på hans undervisning.¹⁸ När hon på morgonen påträffas i Paulus cell blir även hon åtalad. Hon ser det som ett hedersuppdrag att tillsammans med Paulus stå till svars för sin nyfunna kristna bekännelse, och går ”med glädje och jubel” till sin rättegång,¹⁹ där Paulus utförligt redogör för vad Jesus gjort, medan Thekla passivt betraktar honom.²⁰

Efter förhöret beslutar ståthållaren att Paulus ska pryglas och kastas ut ur staden, medan Thekla ska brännas på bål som ett avskräckande exempel för stadens unga kvinnor. Historiskt sett förbereddes sådana avrättningar i månader för att erbjuda flera timmars underhållning, men i den här berättelsen ges ingen sådan respekt. Omedelbart efter avkunnad dom leder ståthållaren folket ut till amfiteatern, där Theklas jämnåriga sätts till att samla ved och torrt gräs till hennes bål. När elden tänds visar det sig dock att Thekla har en starkare aktör på sin sida:

När Thekla nu fördes in naken, grät ståthållaren och häpnade över den kraft som var i henne. De staplade upp veden och bödlarna befallde henne att stiga upp på bålet. Då steg hon upp på bålet och ställde sig som ett kors (sträckte ut armarna). Och de tände på bålet. Men elden rörde henne inte trots att den brann kraftigt, ty Gud förbarmade sig och lät ett dån komma underifrån och ett moln komma ovanifrån fullt av vatten

vars hjälp och stöd han kan räkna med i alla typer av konffikter, se Richard P. Saller, *Personal Patronage Under the Early Empire* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 1–39.

¹⁸ Att hon lämnar ifrån sig sina kvinnliga attribut förstärker bilden av att hon överger den traditionella kvinnorollen, och tydliggör att hennes längtan efter att få vara med Paulus inte har med fysisk attraktion att göra, se vidare Ross Shepard Kraemer, *Unreliable Witnesses: Religion, Gender, and History in the Greco-Roman Mediterranean* (Oxford: Oxford University Press, 2011), 140; Eyl, ”Why Thekla Does Not See Paul”, 16. Narro, *Tecla de Iconio*, 49–50, påpekar likheten med Luk 10:39, där Maria sitter vid Jesu fötter.

¹⁹ Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 118, 121, menar att hennes glädje har en grund i att hon nu släpps ut ur kvinnornas privata sfär och får vittna om sin tro i den manliga offentligheten.

²⁰ Narro, *Tecla de Iconio*, 47, tolkar Theklas passivitet som att hon i det här skedet är fullt sysselsatt med att observera Paulus för att lära sig allt hon kan från honom. Vi kan också se det som helt i linje med hur en ung flicka förväntades bete sig bland vuxna män.

och hagel och det gjöt ut sitt innehåll så kraftigt att många råkade i fara och dog och elden släcktes och Thekla blev räddad.²¹

Den här typen av underverk, där själva skapelsen tycks ingripa på Theklas sida, utgör skolexempel på sådant som i forskningen betraktas som legendariskt snarare än historiskt material, men tjänar i berättelsens värld till att visa att Thekla är redo att möta döden i Kristi efterföljd, och att det är Skaparen själv som skjuter upp hennes död för att ge henne tillfälle att gå ut som evangelist. Theklas fästman har eskalerat sina konsensusinsatser så långt han förmår, och stadens ståthållare lägger hela sin makt bakom försöket att tillrättavisa Thekla, men när Gud ingriper till hennes försvar står bägge maktlösa. Därmed ställer författaren den grekisk-romerska kulturens värderingar emot sina egna, och presenterar konflikten som en maktkamp mellan den romerska hierarkin och Skaparen själv.

Få frågor är så laddade som unga kvinnors sexualitet, och det är inte svårt att tänka sig att en modern förkunnelse som uppmanar unga människor att helt avstå från sin sexualitet för att helhjärtat leva för Jesus skulle kunna mötas med motsvarande grad av avståndstagande från majoritetssamhället. Därför är det befriande att inse i hur hög grad berättelsen är beroende av Theklas egna beslut och initiativ. Paulus tränger sig inte på henne med sin vision om celibatet; han är bara inbjuden att undervisa i huset bredvid. Det är Thekla själv som väljer att ta del av budskapet genom att sätta sig i fönstret där hon kan höra Paulus, men inte se honom – ungefär som en modern tonåring utan föräldrarnas vetskap kan ta del av ett radikalt budskap via YouTube eller en podcast. Och det är när Paulus ord får genklang i Theklas hjärta som det visar sig att budskapet är till henne. På samma sätt bör moderna förkunnare som når ut lite bredare vara redo för gensvar från oväntade håll.

Att Thekla sitter i huset bredvid innebär också att konflikten kring henne befinner sig flera steg från vad Paulus kan förutse utifrån reaktionerna i rummet. Han ser hur de som är närvarande reagerar på det han har att säga, men inte den trollbundna Thekla, och än mindre hur hennes

²¹ Paulusakterna 3.22; Lipsius, *Acta Petri etc.*, 250–251; Gärtner, *Apokryferna*, 143.

familj reagerar när de möter hennes version av hans budskap, och hur konflikten mellan hans kristna värderingar och de traditionella romerska familjeidealen därmed blir akut. Han märker ingenting av den konflikten förrän han själv blir utsatt för handgripliga konsensusinsatser i form av upplopp, offentliga förhör och formella bestraffningar. I det läget gör Paulus inget försök att slå ifrån sig ansvaret genom att hävda att han blivit missförstådd eller övertolkad av Thekla, utan redogör till synes lugnt och stilla för sin teologi. I det avseendet är han förebildlig för moderna förkunnare vars budskap visar sig vara kontroversiellt när det landar i den moderna majoritetskulturen. Att Theklas avrättning avbryts av ett underverk förringar inte att både hon och Paulus visar sig vara redo att lida för sina värderingar när de strider mot majoritetssamhällets krav.

THEKLAS MÖTE MED ALEXANDER

Bålet är inte Theklas sista utmaning. När hon och Paulus tillsammans anländer till Antiokia i Pisidien,²² blir Thekla genast antastad av en av stadens mäktigaste män, Alexander, som tar henne för en slavinna som han fritt kan utnyttja sexuellt.²³ Paulus nekar till att äga Thekla, men överger henne sedan till att försvara sig helt på egen hand. Och i stället för att stilla finna sig i att tillfredsställa Alexanders lusta ställer Thekla till en scen. Hon skriker och ropar att hon är en ärbär kvinna, en av de främsta i sin hemstad, och dessutom Guds tjänarinna. Hon griper fysiskt tag i Alexander, sliter sönder hans mantel, river av honom den huvudbonad som vittnar om hans höga ställning, och låter honom känna skammen att bli slagen av en tjej.²⁴

²² Staden ska inte förväxlas med det betydligt större Antiokia i Syrien.

²³ Att antika slavägare fritt kunde utnyttja egna och vänners slavar sexuellt förutsätts i många antika texter; jfr Carolyn Osiek, "Female Slaves, Porneia, and the Limits of Obedience", i *Early Christian Families in Context: An Interdisciplinary Dialogue* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 255–274 (262–264).

²⁴ Barrier, *The Acts of Paul and Thekla*, 141–143.

Strax står Thekla inför sin andra ståthållare, och den här gången blir hon dömd att redan nästa dag kastas inför vilddjuren på arenan. Under natten i fångelse skulle hon varit ett försvarslöst offer för Alexander och hans soldater om inte Tryfaina, en av stadens ledande kvinnor, övertygat ståthållaren att låta henne ta ansvar för Thekla fram till avrättningen.²⁵ När tiden är inne är det högst motvilligt som Tryfaina släpper Thekla ifrån sig:

Thekla drogs bort från Tryfainas hand, kläddes av och fick en gördel på sig och kastades in på tävlingsbanan. Man släppte mot henne lejon och björnar, men en ilsken lejoninna sprang fram till henne och lade sig vid hennes fötter. Hela hopen av kvinnor skrek högt. Då rusade en björnhona på henne, men lejoninnan sprang emot den och slet björnhonan i stycken. Åter sprang ett lejon mot henne. Det var tränat att angripa människor och tillhörde Alexander. Men lejoninnan gav sig i strid med lejonet och båda dog. Då klagade kvinnorna ännu mer, eftersom lejoninnan som hjälpt henne nu var död. Sedan släppte man lös flera vilda djur medan hon stod där och sträckte upp händerna och bad. När hon slutat att be, vände hon sig om och fick se en stor grav fylld med vatten och sa: ”Nu är det tid att bli tvättad.” Hon kastade sig i och sa: ”I Jesu Kristi namn döper jag mig för den yttersta dagen.” När kvinnorna och hela folkhopen såg detta, grät de och sa: ”Kasta dig inte i vattnet!” Till och med ståthållaren grät över att sälarna skulle äta upp en så stor skönhet. Men hon kastade sig i vattnet i Jesu Kristi namn. Sälarna såg då ljuskenet av en eldblint och flöt upp döda. Och kring henne var en sky av eld så att vilddjuren inte kunde röra henne och ingen kunde se henne naken.²⁶

En stor vattengrav på en romersk arena låter kanske orealistiskt, men källor vittnar om de stora vattenbassänger kejsarna byggde för att rekonstruera berömda sjöslag. Enligt Suetonius (cirka 70–122) byggde Julius

²⁵ Magda Misset-van de Weg, ”A Wealthy Woman Named Tryphaena: Patroness of Thecla of Iconium”, i *The Apocryphal Acts of Paul and Thecla*, red. Jan N. Bremmer (Kampen: Pharos, 1996), 16–35; Kraemer, *Unreliable Witnesses*, 132–136; Gail P. Streete, *Violated and Transcended Bodies: Gender, Martyrdom, and Asceticism in Early Christianity* (Elements in Religion and Violence; Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 25.

²⁶ Paulusakterna 4.8–9/33–34; Lipsius, *Acta Petri etc.*, 258–261; Gärtner, *Apokryferna*, 147–148.

Caesar en konstgjord sjö för galärer med ända upp till fyra rader av årtullar,²⁷ och Cassius Dio vittnar om en sjöslagsrekonstruktion med hela trettio skepp och tre tusen män.²⁸ En mindre sälbassäng på arenan i Antiokia är alltså inte helt orimligt.²⁹

När Thekla för andra gången blir mirakulöst räddad från en säker dödsdom, börjar omgivningen undra vad det är som gör henne så svår att avliva, och ståthållaren frågar rakt ut: ”Vem är du? Och vad är det hos dig som gör att inte ett enda av djuren har rört dig?”³⁰ Thekla svarar:

Jag är den levande Gudens tjänarinna. Vad mig beträffar har jag satt min tro till honom som Gud har behag till, nämligen hans Son. För hans skull har inte ett enda av vilddjuren rört mig. Ty han ensam är frälsningens mål och det eviga livets verklighet. För dem som är ansatta av stormar är han en tillflykt, för de plågade en vederkvickelse, för dem som förlorat hoppet ett skydd, ja, helt enkelt är det så att den som inte tror på honom ska inte leva utan dö i evighet.³¹

Kontrasten är slående. Vid sin första rättegång sade Thekla inte ett ord, men nu vittnar hon frimodigt om sin tro, och lyckas också få ståthållaren att frige henne. Skaparens konsensusinsatser väger i slutändan tyngre än ståthållarens, och majoritetssamhället måste till slut tillstå att värderingar som är föremål för ett sådant gudomligt beskydd måste respekteras.

Den nya frimodiga Thekla återvänder till Tryfaina, där hon undervisar hela hushållet i Guds ord, och får se de flesta komma till tro. Hon söker upp Paulus, som dragit vidare till Myra på mindre Asiens sydkust, och får hans välsignelse att gå ut och undervisa i kristen tro. Hon återknyter kontakten med sin mor i Ikonion, och fortsätter sedan till Seleukia,³² där hon

²⁷ Suetonius, *Divus Julius* 39.4 (LCL 31: 84).

²⁸ Cassius Dio, *Romersk historia* 66.25.2–4 (LCL 176: 310–312).

²⁹ Kathleen M. Coleman, ”Launching into History: Aquatic Displays in the Early Empire”, *JRS* 83 (1993): 48–74.

³⁰ Paulusakterna 4.12/37; Lipsius, *Acta Petri etc.*, 263; Gärtner, *Apokryferna*, 149.

³¹ Paulusakterna 4.12/37; Lipsius, *Acta Petri etc.*, 263–264; Gärtner, *Apokryferna*, 149.

³² Många antika städer som fått namn efter Alexanders general Seleukos finns på olika håll i den grekiska världen, flera av dem i nuvarande Turkiet. Här avses troligen Seleukia vid Mindre Asiens sydkust, sydost om Antiokia och Ikonion, och väster om Paulus hemstad Tarsos; jfr *Theklas liv och mirakel*, 27.

efter att ha ”upplyst många genom Guds ord somnade in i den goda sömnen”.³³

När Thekla i Antiokia vägrar att stå till Alexanders förfogande sexuellt är hon en god förebild för alla som funnit sig vara föremål för mäktiga mäns ovälkomna närgångenhet. Hennes våldsamma reaktion på Alexanders begäran klargör med all önskvärd tydlighet att sådant inte tillhör en sund sexualitet, och att det ibland kan bli nödvändigt att handgripligen försvara sin egen integritet, värdighet och självbestämmande. Paulus passivitet i den situationen stämmer till eftertanke och utmanar varje läsare att vara bättre än aposteln i liknande situationer. För den som själv är utsatt för repressalier för att ha satt sig emot majoritetskulturens värderingar kan det bära emot att gripa in till någon annans försvar, men för den som uppbär en ledarposition i en kristen gemenskap är det en oundviklig plikt.³⁴

Theklas tilltag att döpa sig själv strider tydligt mot både tidigare och senare kristen tradition, där dopet från Johannes döparens verksamhet (Mark 1:4–5) och framåt förmedlas av en dopförrättare. Inom berättelsens ram kan avsteget anses motiverat av det akuta läget när huvudpersonen ser ut att dö utan att ha fått tillfälle att bli döpt, men senare teologer som Origenes markerar gärna att martyrdöden är ett bloddop med samma löfte om syndernas förlåtelse som det vanliga vattendopet,³⁵ ett ställningstagande som gör Theklas innovation överflödig. Inom en

³³ Paulusakterna 4.18/43; Gärtner, *Apokryferna*, 151.

³⁴ Paulus fullständiga oförmåga i den här situationen är ett av de starkaste tecknen på att Thekla inte är en bifigur i hans berättelse, utan huvudperson i en egen berättelse, där Paulus är en bifigur vars agerande är utformat inte för att skildra den historiske Paulus, utan för att föra Theklas berättelse framåt; jfr Albrecht, *Leben*, 257–259; Virginia Burrus, *Chastity as Autonomy* (Studies in Women and Religion, 23; Lewinston: Edwin Mellen, 1987), 118; Kerstin Aspegren, *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, red. René Kieffer (Stockholm: Almqvist & Wiksell International, 1990), 106–108; Vorster, ”Construction of Culture”, 115; Niederhofer, *Konversion*, 167; Sarah Parkhouse, ”The Fetishization of Female Exempla: Mary, Thecla, Perpetua and Felicitas”, *NTS* 63/4 (2017): 567–587 (578).

³⁵ Origenes, *Uppmaning till martyrskap*, 30; Maria-Barbara von Stritzky, *Aufforderung zum Martyrium, Origenes Werke mit deutscher Übersetzung* 22 (Berlin: de Gruyter, 2010), 72–74; jfr Everet Ferguson, ”Baptism According to Origen”, *EvQ* 78/2 (2006): 117–135 (132–133).

frikyrklig kontext kan hennes tilltag ändå tjäna till att påminna om att den som frimodigt ifrågasätter samhällets invanda normer utifrån en kristen utgångspunkt med hög sannolikhet också vågar ifrågasätta kyrkliga normer. Det kan i det läget vara fördelaktigt att visa en viss varsamhet i tillrättavisningarna, för att inte isolera rebellen från sin kristna subkultur. Theklas nyvunna frimodighet inför de antiokenska myndigheterna är rimligtvis inte oberoende av att hon blivit varmt mottagen bland stadens kristna och fått beskydd i Tryfainas hem. Att stå upp för en subkulturs värderingar gentemot en dominerande majoritetskultur blir väsentligen lättare för den som känner stöd från en välkomnande gemenskap.

THEKLA I SENARE TRADITIONER

Berättelsen om Thekla bildar ringar på vattnet i flera andra litterära traditioner från århundradena efter hennes tid, där det är tydligt att hon fått status som en viktig förebild för många, särskilt bland de som liksom hon hotas att avrättas för sin kristna tro, eller de, som hon, vill leva för Kristus utan man och familj.³⁶

Ambrosius av Milano (ca. 340–397) berättar om en kvinna från Antiokia, som i Theklas efterföljd beslutat att leva sitt liv som ogift.³⁷ När en förföljelse bryter ut och kvinnan blir anmäld till myndigheterna för att

³⁶ Som den bibliska litteraturen före henne har alltså Theklaberättelsen blivit bärare av en alternativ kultur som med tiden smittat av sig på samtiden; jfr Karlsson, ”Förebildande teman”.

³⁷ Boniface Ramsey, *Ambrose* (London: Routledge, 1997), 71–72, daterar *De virginibus* till 377, då Ambrosius varit biskop i två år, och menar att medan bokens främsta förebild är Jesu mor Maria, kommer Thekla inte långt efter. John Moorhead, *Ambrose: Church and Society in the Late Roman World* (London: Routledge, 2014), 52, noterar att Ambrosius inleder boken med att hylla en annan kvinnlig förebild, Agnes, som lidit martyrdöden vid tolv års ålder, och sedan räknar upp många andra kvinnor som valt ett liv utan man och familj. Neil B. McLynn, *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital* (Berkeley: University of California Press, 1994), 61–64, beskriver hur Ambrosius är i färd med att etablera en ny struktur för att sådana kvinnor ska få leva under kyrkans beskydd i stället för under sina fäders, och Sissel Undheim, ”The Wise and the Foolish Virgins: Representations of Vestal Virginité and Pagan Chastity by Christian Writers in Late Antiquity”, *JCS* 25/3 (2017): 383–409 (387–396), reder ut den kontrast Ambrosius ställer upp mellan dessa kristna kvinnor och de hedniska vestalerna, som ett led i hans åtskillnad mellan sann och falsk tro.

vara kristen, tvekar hon inte att bekänna sin kristna tro, och berättar också om sitt beslut att leva i celibat. Ståthållaren tycker att ett lämpligt straff kan vara att tvingas betjäna stadens män sexuellt, och dömer henne till att bli prostituerad på närmsta bordell. Inlåst på ett rum i väntan på sin första kund höjer hon sina händer mot himlen och ber en bön. Strax öppnas dörren, och en sturvuxen soldat kliver in. Kvinnan darrar, men soldaten visar sig vara en kristen broder, som kommer för att byta kläder med henne, så att hon ska kunna fly, oskadd och obesudlad, klädd i hans rustning. När soldaten blir funnen i hennes ställe, döms han till döden och fängslas i väntan på avrättningen. Där söker kvinnan upp honom och bönfaller honom om att byta tillbaka, så att hon i sin tur kan ta avrättningen i hans ställe. När hotet om daglig våldtäkt är undanröjt vill hon gärna dö för sin tro. Hon får sin vilja igenom, men efter avrättningen ger sig soldaten också tillkänna, så att även han kan få dö martyrdöden.³⁸

Egeria, en kristen kvinna som 381–384 gör en pilgrimsresa till det heliga landet,³⁹ beskriver hur hon på vägen besöker Theklas helgedom i Seleukia.⁴⁰ I berättelsen får läsaren följa Egerias färder på åsneryggen genom Palestina, Egypten, Syrien och Mesopotamien, dela de strapatser hon genomgår, möta de människor hon möter, och delta tillsammans med henne i gudstjänsterna och processionerna mellan korsfästelsekapellet *Martyrium* vid Golgata och uppståndelsekapellet Anastasis vid gravgrottan – två helgedomar som kan vara desamma som idag ingår i Gravkyrkan i Jerusalem.⁴¹ I Seleukia säger hon sig ha funnit en mycket vacker kyrka,

³⁸ Ambrosius av Milano, *Virg.* 2.4/22–33 (PL 16: 212–216); cf. Ramsey, *Ambrose*, 96–101.

³⁹ Egeria beskriver själv sin resa i vad som måste räknas som den första kristna pilgrimsberättelsen, vilken gett upphov till en hel genre av liknande pilgrimsskildringar från senare århundraden, se Christina Sandquist Öberg, övers., *Egeria: Resebrev från det heliga landet* (2:a uppl.; Skellefteå: Artos, 2007).

⁴⁰ Anni Maria Laato, "Egeria's *Itinerarium* and the Development of Sacred Spaces and Edifices in Jerusalem", *Review of Ecumenical Studies* 13/2 (2021): 175–184 (175–178), påpekar att förutsättningarna för kristna pilgrimsresor till Jerusalem förändrats radikalt i och med att Konstantin (306–337) beskyddade pilgrimerna och började bygga vad som idag är Gravkyrkan, Födelsekyrkan och Pater Noster-kyrkan på Olivberget.

⁴¹ Laato, "Egeria's *Itinerarium*", 181.

omgiven av eremitboningar och skyddad av en väldig mur, som skyddar kyrkan mot rövare bland lokalbefolkningen. Hon skriver:

När jag i Guds namn kommit dit, och en bön hade framförts vid martyrkapellet, och Thekla-akterna blivit upplästa, tackade jag Kristus vår Gud oändligt mycket, han som värdigats att i allt uppfylla mina önsningar, jag ovärdiga som inte förtjänat detta. Jag stannade där i två dagar och träffade både heliga munkar och apotaktiter, såväl män som kvinnor som fanns där.⁴²

Trots att Egeria är mycket kortfattad i det här avsnittet, förstår vi att Theklas berättelse och ideal är viktiga för henne, och att besöket vid Theklas kloster är något hon länge längtat efter. Hennes skildring är också ett vittnesbörd om att en kommunitet av något slag vid det här laget bildats i Seleukia, med män och kvinnor som lever sina liv i Theklas efterföljd. De två benämningar hon använder för dessa, *monachi* ("munkar") och *aputactites* ("apotaktiter") går tillbaka på de grekiska orden *monachos* ("ensam") och *apotassomai* ("ta farväl av", "avstå från") och kan i det här sammanhanget avspegla Theklas livsval att avstå från familjeliv och ägodelar.

Epiphanius av Salamis (ca. 315–403) beskriver också en grupp "apotaktiter" eller "apostoliker" i Mindre Asien (Frygien, Kilikien och Pamfyliden) som fördömer äktenskap och personlig egendom, och strävar efter att leva precis som Jesu apostlar.⁴³ Han är mycket kritisk mot dem, och påpekar att mänskligheten knappast kan överleva om alla avstår från könsumgänge, men han vet inte mycket om gruppen, och kan mycket väl ha missförstått deras teologi.⁴⁴ Kanske tar han ett ideal avsett för en mindre grupp munkar och nunnor som ett absolut krav för alla kristna.⁴⁵

⁴² Egeria, *Resebrev från det heliga landet* 23.5–6; A. Franceschini och R. Weber, red., "Itinerarium Egeriae", i *Itineraria et alia geographica* (CCLA, 175; Turnhout: Brepols, 1965), 27–103 (66.25–31); Sandquist Öberg, *Resebrev*, 62–63.

⁴³ Epiphanius av Salamis, *Panarion* 3.41/61; Frank Williams, red., *The Panarion of Epiphanius of Salamis, Book II–III* (2:a uppl.; NHMS, 79; Leiden: Brill, 2013), 116–123.

⁴⁴ Peter Thonemann, "Amphilochius of Iconium and Lycaonian Asceticism", *JRS* 101 (2011): 185–205 (190–191).

⁴⁵ Makrinus bror Basileios den store associerar apotaktiter (*apotaktitai*) som tar avstånd från

Mähända är Amfilochius, biskop i Theklas hemstad Ikonion, mer välinformerad när han mot slutet av 370-talet argumenterar för att fördöma en grupp asketiska kristna som drar sig undan på landsbygden, lever utan personliga ägodelar, äter vegetariskt och avstår från äktenskap.⁴⁶ Men även han kan ha missuppfattat gruppens teologi när han förutsätter att de kräver denna livsstil av alla troende. De tre bevarade gravstenar där den avlidne beskrivs som *presbyteros apotaktitēs* ("präst och apotaktiter") eller *presbyteros tōn apotaktitōn* ("apotaktiternas präst") tycks snarare beskriva en klostergemenskap än en sekt i opposition mot majoritetskyrkan.⁴⁷ En sådan gemenskap skulle stämma väl överens med den bild som Theklaberättelsen och Egeria ger.

Bland författare som ser Thekla som en förebild bör också nämnas Methodios av Olympos (död ca. 311) som i sin dialog *Symposion* presenterar henne som talesperson för celibatet,⁴⁸ den kände predikanten Johannes Chrysostomos (ca. 347–407) som lovprisar hennes val att frivilligt leva i fattigdom,⁴⁹ och kyrkofadern Augustinus (ca. 354–430) som upprepade gånger lyfter fram henne som en idealgestalt.⁵⁰ Någon gång på 400-talet bygger en okänd författare ut Theklaberättelsen genom att på latin beskriva hur hon kämpar mot demonerna Sarpedon och Athena,⁵¹ och genom att skildra hur hon avslutar sitt liv genom att sjunka ned i

äktenskap och alkohol till Markion, inte till Thekla. Han verkar heller inte alldeles insatt, och hans avståndstagande säger nog mindre om apotaktiterna än om hur den dåtida retoriken såg ut mot oliktänkande grupper (Thonemann, "Amphilochius", 191).

⁴⁶ Amfilochius, *Mot falsk asketism*; Cornelis Datema, red., *Amphilochii Iconiensis Opera: Orationes, pluraque alia quae supersunt, nonnulla etiam spuria* (CCSG 3, Turnhout: Brepols, 1978), 185–214; jfr Thonemann, "Amphilochius", 191–194.

⁴⁷ Thonemann, "Amphilochius", 195–196.

⁴⁸ Methodios, *Symposium* 8; Herbert Musurillo, red., *Méthod d'Olympe: Le banquet*, övers. Victor-Henry Debidour (SC, 95; Paris: Cerf, 1963), 200–260; cf. Albrecht, *Leben*, 284–286; Aspegren, *The Male Woman*, 152–164; Streete, *Violated*, 28.

⁴⁹ Johannes Chrysostom, *Hom. Act. 25; Olymp. 1*.

⁵⁰ Augustinus, *Ep. 59; Faust. 30. 4; Virg. 45*.

⁵¹ Athena är en välkänd grekisk gudinna. Sarpedon är i Iliaden 16.419–683 en son till Zeus som stupar i försvaret av Troja. Spår av en Sarpedon-kult finns i Lykien vid Mindre Asiens sydkust, se Jenny March, "Sarpedon", OCD; eadem, *Dictionary of Classical Mythology* (2:a uppl.; Oxford: Oxbow, 2014), 433–434.

marken just på den plats där den lokala församlingen firar sin mäs­sa, och varifrån hon fortfarande helar de sjuka.⁵² Författaren redogör också för fyrtiosex olika mirakler som Thekla utfört – kastat ut de grekiska gudarna, avvärjt fientliga anfall, helat cancer, botat brutna ben och läkt flera olika ögonsjukdomar.⁵³ Den här versionen av Theklaberättelsen tycks tydligt utformad för att motivera den egna gudstjänsttraditionen och den plats den firas på.

Den här versionen av Theklaberättelsen visar inte på samma motstånd från majoritetssamhället gentemot Theklas livsval, utan gör snarare en idealisering där hon lyfts fram som förebild för den som hotas av avrättning, och för dem som liksom hon vill leva ett kristet liv utan man och barn. I takt med att kristendomen etableras i samhället ersätts elitens konsensusinsatser för att föra kristna rebeller tillbaka till den förkristna kulturen av motsvarande insatser för att avvisa kristna minoritetsgrupper som på olika sätt avviker från majoritetskyrkans lära och liv. Dessvärre är det svårt att veta när kättarjägarna argumenterar emot en villolära de känner väl till, och när de bara upprepar fördomar om andra kristna.

Den här kulturutvecklingen utgör raka motsatsen till vad den svenska frikyrkorörelsen har erfarit i takt med att kristendomen gått från dominerande majoritetsreligion till misstänkliggjort minoritetsfenomen. I bägge fallen har gränslinjerna mellan majoritets- och minoritetskultur förflyttats på ett sätt som tvingat kristna företrädare att försvara andra värderingar än tidigare – i det svenska fallet värderingar man tidigare uppfattat sig dela med majoritetssamhället. Berättelser från en tid då tidiga kristna regelbundet blev avrättade för att vägra upprätthålla samhällets grundläggande värderingar genom att offra till de hedniska gudarna kan i det läget ge mod och inspiration att stå för kristna värderingar i opposition mot ett överväldigande kulturellt motstånd.

⁵² *Theklas liv och mirakel*, 27–28; Andrew S. Jacobs, ”Life of Thecla (Ps.-Basil of Seleucia)”, <http://andrewjacobs.org/translations/thecla.html>; Linda Ann Honey, ”Thekla: Text and Context: With a First English Translation of the *Miracles*” (University of Calgary: Doktorsavhandling, 2011), 16–17.

⁵³ Se den engelska översättningen av mirakelberättelserna i Honey, ”Thekla”, 359–447.

GREGORIOS BILD AV MAKRINA

Gregorios av Nyssas biografi *Makrinas liv*, som vi mötte i inledningen, erbjuder ett rikt jämförelsematerial där vi på punkt efter punkt kan ställa Makrinas livsval och livsföring bredvid Theklas, och se skillnader och likheter.

Gregorus beskriver sin syster som ett intelligent barn vars föräldrar satsar på att ge sin dotter en lika god utbildning som sina söner, men medan hennes bröder läser den klassiska grekiska litteratur som ska etablera dem som intellektuella i traditionell mening, får Makrina ägna sig helt och hållet åt Bibeln. Psaltaren och Salomos vishet blir hennes favoriter, och Gregorios berättar att flickan ofta bar med sig en psaltarhandskrift från sängen till matbordet och från matbordet till hushållsarbetet för att kunna fortsätta läsningen vid varje tänkbart tillfälle.⁵⁴

När Makrina är i elvaårsåldern, och alltså börjar närma sig giftasvuxen ålder, uppvaktas familjen av allt fler friare som vill gifta sig in i en rik och högt ansedd kristen familj. Fadern väljer ut en välutbildad yngling, men när han sedan dör innan äktenskapsplanerna kunnat förverkligas visar det sig hur väl Makrinas livsval stämmer med Theklas.⁵⁵ Hon väljer nämligen att redan i tonåren betrakta sig som fästmannens änka, och vägrar att diskutera något annat äktenskap.⁵⁶ Om man verkligen ska tro på uppståndelsen, menar hon, är ju mannen inte mer förlorad än om han varit på en lång resa och väntades åter på uppståndelsens dag.⁵⁷ Här känner vi igen den tonåriga Theklas obändiga vilja, som inte böjer sig under vuxnas auktoritet utan tvingar omgivningen att anpassa sig efter vad hon själv anser rätt och riktigt. Det är också tydligt att även om föräldrarna gärna tar hänsyn till vem flickan själv vill ha, har de svårt att respektera hennes vilja att

⁵⁴ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 3; Hidal, *Makrinas liv*, 20–21.

⁵⁵ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 4–5; Hidal, *Makrinas liv*, 21–22. Elm, *Virgins of God*, 43, daterar händelsen till 340.

⁵⁶ Albrecht, *Leben*, 82–87; Elm, *Virgins of God*, 44; Anna Silvas, *Macrina the Younger, Philosopher of God* (Turnhout: Brepols, 2008), 29; Sunberg, *Cappadocian Mothers*, 140.

⁵⁷ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 5; Hidal, *Makrinas liv*, 22.

helt tacka nej till äktenskap. Genom att arbeta nära sin mor Emmelia, och göra sig alltmer outhärlig i driften av familjens omfattande egendomar, lyckas Makrina ändå göra sig otillgänglig för bekantskapskretsens ogifta män.⁵⁸

När fadern dör cirka 345 delar modern upp familjens olika egendomar på sina nio barn. Själv bosätter hon sig tillsammans med Makrina på godset i Annesi, vid Isilfloden i norra Mindre Asien, varifrån de kan sköta sina affärer i de närmaste tre provinserna och samtidigt ägna sig åt filosofi. Efter ett par år tar de, på Makrinas inrådan, ett avgörande steg i att förverkliga sin ideala livsform, och avskaffar, så långt det nu är möjligt, den hisnande statuskillnaden mellan dem som ägarfamilj och godsets många slavar:

Sedan varje förevändning för ett liv inriktat på det jordiska tagits ifrån dem, övertalade Makrina sin mor att överge den livsform hon var förtrogen med, sin pråliga livsföring och de tjänster hon brukade ta emot av sina underlydande. Hon ställde sig på samma nivå som de många och delade livet med de unga kvinnor som hon hade hos sig. Dessa slavinnor och tjänarinnor gjorde hon nu till systrar och likställda. ... När modern nu hade upphört att tänka på hur hon skulle uppfostra sina barn och att bekymra sig för deras utbildning, och sedan man fördelat bland barnen det mesta som behövs för det materiella livet, då blev ... den unga kvinnans liv en ledstjärna för modern till den filosofiska och immateriella livsformen. Hon som hade avstått från allt det hon var van vid, ledde sin mor till sitt eget mått av ödmjukhet. Hon hade förberett sig för att helt och fullt sluta sig till de unga kvinnornas liv: samma bord, samma säng och i allt dela deras livsföring. Så skulle varje rangskillnad utplånas ur deras liv.⁵⁹

I det strikt hierarkiska antika samhället var en så radikal jämlikhet fullständigt häpnadsväckande, och Gregorios beskriver den också som något som skiljer sig kapitalt från normen i det omgivande samhället. Även om de många slavarna säkert fortsatte att bo och arbeta på godset på samma sätt som förut, visar orden ”samma bord” (*trapezēs mias*) att de nu är fri-

⁵⁸ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 5; Hidal, *Makrinas liv*, 22.

⁵⁹ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 7, 11; Maraval, *Vie*, 164, 174–176; Hidal, *Makrinas liv*, 23, 25.

givna, för ett av de sätt som en slavägare formellt kunde frige sin slav var att bjuda in honom eller henne att som en vän äta vid samma bord som sin herre.⁶⁰ Att avsnittet talar specifikt om kvinnor beror säkert på att Makrina överlätit det direkta ansvaret för komunitetens manliga medlemmar på sin arton år yngre bror Petros (cirka 345–391).⁶¹ Den på det sättet bildade dubbelkommuniteten tycks ha vuxit i takt med att människor av olika bakgrund – alltifrån senatorsdottern Vetiana till barn som lämnats vid väggkanten för att dö – sökte sig till Annesi för att få undervisning av Makrina, eller för att överleva den stora hungersnöden 368–369.⁶²

Som alla antika biografier ägnar *Makrinas liv* stort utrymme åt huvudpersonens sista tid i livet.⁶³ Gregorios beskriver hur han efter många års bortavaro besöker Annesi på väg hem från en biskopssynod 379, och finner sin syster svårt sjuk. Trogen sitt fattigdomsideal ligger hon inte i en säng, utan på en plankta täckt av en säck, med en annan plankta som stöd för huvudet.⁶⁴ Syskonen får några dagar tillsammans, då de kan samtala om sina liv, sina föräldrar, sina syskon och om den kristna filosofi de båda har studerat. Gregorios beskriver entusiastiskt hur Makrina filosoferar om kroppen och själen, varför människan finns, varför hon måste dö, och hur uppståndelsen för henne åter från döden till livet, allt med tydliga, logiskt sammanhängande ord som flyter med samma lätthet som när vattnet från en källa faller nedför en sluttning.⁶⁵ Gregorios är lyrisk, och menar att ”det var inte långt ifrån att min själ tycktes lämna den mänskliga naturen. Den rycktes med av det som sades och leddes under samtalets gång in i den himmelska helgedomen”.⁶⁶

⁶⁰ Albrecht, *Leben*, 73–74; Elm, *Virgins of God*, 91.

⁶¹ Burrus, *Sex Lives*, 70; Silvas, *Macrina*, 32–46; Sunberg, *Cappadocian Mothers*, 160–163.

⁶² Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 12, 28; Hidal, *Makrinas liv*, 27, 37.

⁶³ Jft Helen K. Bond, *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 56–66.

⁶⁴ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 16; Hidal, *Makrinas liv*, 29.

⁶⁵ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 18; Hidal, *Makrinas liv*, 30.

⁶⁶ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 17; Hidal, *Makrinas liv*, 30.

Senare ska han utveckla det Makrina säger i samtalet till en hel dialog i Platons anda i sin skrift *Om själen och uppståndelsen*.⁶⁷ Det är svårt att veta hur mycket av systemens tankar den faktiskt bevarar – kanske är dialogens Makrina inte mer än Gregorios konstruktion för att få ett mer levande framställningssätt – men boken befäster ändå Gregorios bild av Makrina som hans lärare och förebild i tro, teologi och kristen efterföljelse.⁶⁸ I Gregorios skildring framstår Makrina också som den av de två syskonen som är mer samlad och förtröstansfull inför mötet med döden. Därmed uppfyller hon dåtidens manlighetsideal bättre än Gregorios gör själv,⁶⁹ och det är tydligt att Gregorios inte begränsar Theklas och Makrinas förebildlighet till kvinnor med klosterkallelse, utan också ser dem som ideala förebilder för sig själv och alla andra kristna män.

När Makrinas dödsstund närmar sig talar hon allt mindre med brodern och mer med den frälsare hon bereder sig på att möta, och när solen går ned vänder hon sig helt mot Gud i bön. Slutligen ber hon ljudlöst välsignelsen, sluter ögonen och somnar in. I nästa ögonblick blir vidden av Makrinas frivilliga fattigdomsideal uppenbar, för när Gregorios vänder sig till diakonen Lampadion, som nu tar över ledningen av komuniteten, och ber henne gå till förråden efter några vackra linnekläder till den döda kroppen,⁷⁰ svarar hon:

Vilka förråd? Du har i handen allt som hon hade lagt undan. Här är manteln, här är slöjan och de nötta skorna. Det var hennes rikedom, det var hennes egendom. Utöver det som syns finns inget i undangömda kistor eller dolt i kamrar. Hon kände endast ett ställe att förvara sin egen rikedom på, den himmelska skatten. Där är allt undanlagt, och inget finns kvar på jorden.⁷¹

⁶⁷ Hídal, *Makrinas liv*, 45–130.

⁶⁸ Jfr Albrecht, *Leben*, 42–66; Elm, *Virgins of God*, 39–40; Elizabeth A. Clark, ”The Lady Vanishes: Dilemmas of a Feminist Historian after the ’Linguistic Turn’”, *Church History* 67/1 (1998): 1–31 (23–28); Derek Krueger, ”Writing and the Liturgy of Memory in Gregory of Nyssa’s Life of Macrina”, *J ECS* 8/4 (2000): 483–510 (484–488); Sunberg, *Cappadocian Mothers*, 40–44, 138, 151; Narro, *Tecla de Iconio*, 298.

⁶⁹ Smith, ”Grief”, 60–64.

⁷⁰ Silvas, *Makrina*, 139, n. 112, berömmar Gregorios taktfullhet när han rådgör med Lampadion i stället för att befälla.

⁷¹ Gregorios av Nyssa, *Makrinas liv* 29; Maraval, *Vie*, 236–238; Hídal, *Makrinas liv*, 37–38.

Trots att hon fötts in i en familj med omfattande egendomar i flera av romarikets provinser, har Makrina lyckats med att i sitt eget liv förverkliga det ideal Jesus uttrycker i Matt 6:19–21: Samla inga skatter på jorden, där de är förgängliga, utan satsa allt på den eviga skatten i himmelriket.

MAKRINA SOM NYCKEL TILL THEKLA

Genom Makrinas förmedling framstår några av Theklas egenskaper än tydligare. För det första är både Thekla och Makrina starka unga kvinnor som envist kräver att få söka sig en annan livsväg än det traditionella familjelivet, som i grekisk-romersk kontext var inriktat på att tillfredsställa makens behov, bidra till familjens försörjning och upprätthålla släktens heder. Både Thekla och Makrina lever i berättelsens början helt på andras villkor. Båda tar till alla knep de kan för att frigöra sig från de begränsningar deras föräldrar utsätter dem för, och båda utvecklar steg för steg sitt eget självbestämmande. Bägge berättelserna går i grunden ut på att följa hur de kvinnliga huvudpersonerna envist strävar efter att leva det liv som Gud kallat dem till – inte för att ett traditionellt familjeliv skulle sakna värde, utan för att de fått syn på någonting än mer värdefullt i den förkunnartradition som Paulus initierat.⁷² När Thekla slutar som en självständig förkunnare i Paulus efterföljd, och Makrina som en obestridd auktoritet för en välmående kommunitet för både män och kvinnor, presenterar berättelsernas författare sina egna kvinnoideal, där kvinnor kan vara självständiga kristna ledare, som vida överlägsna den samtida majoritetskulturens mer begränsande kvinnoroll.

Många forskare har försökt beskriva Theklas fascination över Paulus som en romantisk förälskelse, och pekat på likheter med antika kärleksromaner som *Chaireas och Kallirhoe* av Chariton från Afrodiasias eller *Efesiaka* av Xenofon från Efesos. Nog finns sådana övertoner i språket när Thekla sitter trollbunden av Paulus, längtar efter honom, mutar vakterna

⁷² Aspegren, *The Male Woman*, 104; Hylén, "Domestication", 5; Kraemer, *Unreliable Witnesses*, 142.

för att få tillbringa natten med honom, håller blicken fäst vid honom och lovar att följa honom vart han än vill gå.⁷³ Men det är inte som sexualpartner hon är intresserad av Paulus, utan som förmedlare av den kristna traditionen. När hon fått undervisning och sett sin kallelse bekräftas genom underverk, har hon inte längre något behov av honom utan kan själv gå ut och förkunna Kristus i Seleukia.⁷⁴ Att avstå från sex och familjeliv, detta livsval som hela hennes omgivning är så angelägen att fördöma, är inget mål i sig utan ett medel för att förverkliga den kallelsen.

Theklas exempel kan utmana den som lever i svensk frikyrkomiljö att inte låta omgivningens syn på vad som är rimligt och traditionellt hindra unga människor från att leva ut Guds kallelse. I Theklas och Makrinas tid var det traditionella familjelivet det enda tillgängliga livsvalet för unga kvinnor, och mot det behövde de göra uppror för att leva ett radikalt liv i Kristi efterföljd. I vår tid finns en helt annan mångfald av livsriktningar tillgängliga, och det kan vara en utmaning att urskilja de begränsningar som kulturen ställer i vägen för den som är kallad. I en frikyrklig kontext präglad av barnfamiljer och mor- och farföräldrar påminner Theklas självvalda singelliv om att den äktenskapliga tvåsamheten, hur god den än är, inte är ämnad för alla. Liksom Thekla är alla de som med eller utan eget val lever utan livskamrat och barn värda respekt och stöd på samma villkor som fäder och mödrar. Och respekten bör inte bli mindre för dem som låter ensamheten möjliggöra ett större fokus på kristen förkunnelse och undervisning än vad som rymms i de giftas liv.

Vid Makrinas sida framträder också Theklaberättelsens fattigdomsideal. Thekla avstår onekligen från ekonomiskt välstånd när hon lämnar sitt hem och sitt stundande äktenskap med en av stadens ledande unga män, och i stället använder sina personliga värdesaker för att muta sin väg in i fängelset för att lyssna på Paulus. När hon mot slutet av berättelsen får generösa gåvor av Tryfaina, lämnar hon dem som bidrag till Paulus arbete,

⁷³ Barrier, *The Acts of Paul and Thecla*, 87–91; men jfr Snyder, *Acts of Paul*, 125; Streete, *Violated*, 24.

⁷⁴ Albrecht, *Leben*, 259–270; Kraemer, *Unreliable Witnesses*, 138; Narro, *Tecla de Iconio*, 78–79, 326.

och tar ingenting med sig för sitt eget missionsuppdrag.⁷⁵ I hennes berättelse möter vi också Paulus värd Onesiforos, som efter att ha lyssnat till hans förkunnelse lämnar ifrån sig all sin egendom för att följa aposteln tillsammans med sin familj. Hans nyvunna fattigdom är så radikal att han inte ens kan köpa mat till sina hungriga barn förrän Paulus tar av sig sin kappa och sänder en av Onesiforos söner för att sälja den och köpa mat för pengarna.⁷⁶ En sådan kompromisslös radikalitet kan tveklöst bidra till att en berättelse inspirerar till efterföljelse, och blir därmed förebildlig.⁷⁷ Men den kan också vara svårsmält, särskilt i ett samhälle där strävan efter ekonomisk framgång är en av de tydligaste gemensamma värderingarna.

Om Onesiforos och Makrina är mer radikala än en modern frikyrklig gemenskap kan hantera, kan Theklas attityd till ekonomi vara befriande. När Gud kallar henne bort från det bekväma överklasslivet, ser hon inget problem med att leva i självvald fattigdom. Hon är inte främmande för att hantera ekonomiska resurser, men det hon har – ett armband och en silverspegel – använder hon till att förverkliga sin kallelse, och när hon får mer än hon själv behöver lämnar hon pengarna vidare till Paulus missionsarbete. En sådan instrumentell attityd till ekonomiska resurser kan ses som föredömlig när moderna frikyrkor har kapital att förvalta.

Slutligen kan Makrinas exempel hjälpa moderna frikyrkliga läsare att se att Theklas första kallelse är att lyssna, höra vad Paulus har att säga, och lära sig så mycket som möjligt av honom. Både Thekla och Makrina ägnar tid och kraft åt teologiska studier innan de går vidare med sin kallelse. För Thekla är det en påfallande kort tid hon har tillgång till Paulus som mentor och lärare, innan hon är redo att själv gå ut som förkunnare och evangelist, men för Makrina är det en livslång kallelse. Hon ägnar år efter år åt teologiska studier, tills hon på sin dödsbädd kan undervisa en av kyrkans

⁷⁵ Paulusakterna 4.16/41; Gärtner, *Apokryferna*, 151.

⁷⁶ Paulusakterna 3.23; Gärtner, *Apokryferna*, 143–144; jfr Snyder, *Acts of Paul*, 141–142.

⁷⁷ De medlemmar i en grupp som mest fullständigt lever ut gruppens ideal har större förutsättningar att utöva ett formellt eller informellt ledarskap i gruppen, och litterära gestalter som radikalt förkroppsligar samma ideal har större förutsättningar att bli förebildliga. Jfr Carl Johan Berglund, "The Ascetic Subculture of the Acts of Thomas and His Wonderworking Skin" i *Vigiliae Christianae* 2023, 1–24 (7); Tellbe, "Alla kan leda".

mest uppburna lärare, som råkar vara hennes lillebror, i något så centralt som uppståndelsens teologi. Det kan påminna nutida kristna att inte rusa åstad utan att först söka Paulus och andra bibliska författarens undervisning, och att inte själv ta sig alltför stor auktoritet utan att först låta sig utbildas och bekräftas av erfarna troende. Och liksom den högt kvalificerade teologen Makrina kan ha den lågutbildade evangelisten Thekla som sin förebild, kan också moderna teologer och evangelister uppskatta varandra utan att hänga upp sig på skillnader i utbildningsnivå.

FÖREBILDERNAS FÖREBILD: OM EVANGELIERNAS GENRE OCH (LED)STJÄRNA

DANIEL HJORT

Johannelunds teologiska högskola
mdhjort@gmail.com

ABSTRACT ❖ Frågan om huruvida Jesus presenteras som en förebild i evangelierna, och i så fall på vilket sätt, står i centrum i föreliggande artikel. Olika forskare har på olika sätt uttryckt tveksamhet kring Jesus som förebild, visat på begränsningar och lyft fram lärjungarna som förebilder. Evangeliernas genre förstås idag av en majoritet av forskare som antik biografi. Att antika biografier ofta presenterade goda förebilder gör det sannolikt att Jesus lyfts fram som förebild(en) i evangelierna. En sådan förståelse av genren bekräftas av innehållet i evangeliernas berättelser där Jesus talar om sig själv som förebild på flera olika sätt. Följaktligen finns det ett tydligt imperativ till imitation av Jesus i evangelierna utifrån både genreförväntningarna och förebildsmotivet i berättelserna. Imitationen rör Jesu karaktär, andliga praktiker, lidande, tjänst och ledarskap. Det finns både en uppmaning till imitation för människor i allmänhet och en uppmaning som gäller ledare. Utifrån exempel hos Paulus och Petrus föreslås i den senare delen av artikeln en dubbel imitation, vilket innebär ett imiterande av Jesus samtidigt som ledaren själv fungerar som en förebild i sitt sammanhang. ❖

FRÅGOR, FÖRSLAG OCH IFRÅGASÄTTANDEN

I vilken utsträckning kan Jesus vara en förebild? Frågorna är många då förhållandet mellan Jesus, evangelierna och föredömligheten adresseras:

Hur förhåller sig efterliknandet av Jesus till den kristna teologin? Hur ska en kristen förhålla sig till de höga ideal som framställs? Befinner sig de ideal som Jesus visar för långt ifrån den kristnes bristfälliga verklighet för att de på allvar ska kunna söka vägledning genom hans exempel? Finns det andra förebilder bland den stora mängd personer som vi möter i evangelierna, som i högre utsträckning är tänkta att förse de kristna med goda exempel? På vilka grunder går det att tala om Jesu föredömlighet för lärjungar överlag och specifikt för ledare? Och inom vilka områden i livet förser Jesus med exempel att efterlikna?

En del forskare har presenterat förslag och ifrågasättanden som leder till ett visst nedtonande av Jesu föredömlighet och imitationen av honom. Det finns därför skäl att ta dem på allvar och undersöka om reservationerna kring Jesus som förebild är befogade eller om det snarare är motiverat att lyfta fram imitationen av Jesus.

Ur ett systematisk-teologiskt perspektiv har Alister McGrath höjt varningsflagg för ett synsätt som menar att Jesu föredömlighet utgör centrum i kristendomen. Följden blir då att Jesus reduceras från Guds son till ett moraliskt exempel (lågkristologi), att soteriologiska perspektiv tonas ned och att en pelagiansk människosyn som negligerar Guds verk tar överhanden. Influerad av Martin Luther talar McGrath därför hellre om att "bli formad" (eng. "being conformed") än om "imiterande" (eng. "imitation") och betonar Guds verk i processen.¹

McGraths kritik är ytterst befogad och relevant utifrån de teologiska strömningar som gör gällande att imitationen är centrum i kristendomen och utgör viktiga teologiska varningar och påminnelser för de sammanhang som lyfter fram Jesus som förebild. Samtidigt gör hans redogörelse inte riktigt rättvisa åt evangeliernas rättframma uppmaningar till imitation (se till exempel Matt 11:29; Joh 13:15), vilka han inte heller diskuterar. McGrath lyfter förtjänstfullt fram människans behov av inre

¹ Alister E. McGrath, "In What Way Can Jesus be a Moral Example for Christians", *JETS* 34 (1991): 289–298.

förvandling och Guds verk, men detta behöver inte utesluta människans aktiva imiterande av Jesus.²

Att Jesu föredömlighet och uppgiften att efterlikna honom lyfts fram leder heller inte nödvändigtvis till de farhågor som McGrath pekar på. Augustinus förenar en hög kristologi med imitationen av Jesus då han gör gällande att orsaken till inkarnationen delvis är att ge mänskligheten ett exempel som personifierar Guds vilja och ideal: ”Det är bara möjligt för oss att imitera och följa en människa som vi har inför våra ögon, och samtidigt var det nödvändigt för oss att följa Gud som är osynlig, och inte endast människa. Så i avsikt att ge oss ett exempel som vi säkert kunde följa, blev Gud människa”.³ Luther förenar behovet av frälsning med ett aktivt efterliknande av Jesus då han talar om Kristus som både ”gåva” och ”exempel” i sin vägledning till läsningen av evangelierna. Först behöver människan ta emot Kristus som ”gåva” och tillägna sig frälsningen genom honom, sedan kan hon betrakta honom som ”exempel” och sträva att ”följa” honom.⁴

Från ett exegetiskt perspektiv har åtskilliga forskare lyft fram lärjungarna som positiva exempel i Matteusevangeliet. Exempelvis talar Daniel J. Harrington om lärjungarna som ”förebilder”.⁵ En del forskare betraktar vidare Petrus som förebild i ledarskap.⁶ Michael J. Wilkins

² Jfr John B. Webster, ”The Imitation of Christ”, *TynBul* 37 (1986): 95–120. Webster skriver: ”the imitation material of the New Testament may help us hold together the derivative character of human morality and its character as a human project involving choice, conscious allegiance and deliberation” (96).

³ Augustinus, *Homilia* 371, citerad ur Michael Griffiths, *The Example of Jesus* (London: Hodder and Stoughton, 1985), 40 (min översättning, språkgranskad av Ann Agardh).

⁴ Martin Luther, *Detta löfte gäller alla: Företal till Bibeln*, övers. Carl Axel Aurelius (Skellefteå: Artos, 1999), 29–31.

⁵ Daniel J. Harrington, *The Gospel of Matthew* (SP, 1; Collegeville: Liturgical, 1991), 19: ”The disciples not only represent the companions of the earthly Jesus but also serve as models for the Matthean Christians”; jfr Mark Sheridan, ”Disciples and Discipleship in Matthew and Luke”, *BTB* 3 (1973): 235–255 (255).

⁶ Så till exempel Donald A. Hagner, *Matthew 1–13* (WBC, 33A; Dallas: Word Books, 1993), lxiii: ”Peter is a prototype of Christian Leadership”; jfr Michael J. Wilkins, *Following the Master: Discipleship in the Steps of Jesus* (Grand Rapids: Zondervan, 1992), 154; Ritva H. Williams, *Stewards, Prophets, Keepers of the Word: Leadership in the Early Church* (Peabody: Hendrickson, 2006), 118.

menar att lärjungarna fungerar som förebilder på ett sätt som påminner om Paulus uppmaning till korinthierna: ”Ha mig till föredöme liksom jag har Kristus till föredöme” (1 Kor 11:1).⁷ Det finns dock en väsentlig skillnad mellan ett brev, där författaren kan fungera som en förebild, och en biografi, där enbart huvudpersonen i berättelsen utgör förebilden.⁸ Richard A. Burridge menar visserligen att även andra personer i antika biografier kan förse läsaren med exempel och vara föremål för imitation.⁹ Men även om vissa handlingar kan presenteras på ett föredömligt sätt är det mindre sannolikt att andra personer än huvudpersonen framställs som förebilder på ett allmänt sätt.¹⁰

Frånsett genrefrågan gör den blandning av positiva och negativa egenskaper som lärjungarna uppvisar det osannolikt att de presenteras som förebilder.¹¹ Lärjungarna skildras just som *lärjungar* i evangelierna. De är involverade i en utvecklings- och utbildningsprocess. Även om apostlarna och andra kristna ledare kom att fungera som förebilder i den tidiga kristna rörelsen,¹² är det inte sannolikt att de ska förstås som förebilder i egentlig mening i *evangelierna*.

När Mark A. Powell diskuterar Matteusevangeliets förmåga att väcka läsarens föreställning så att läsaren själv blir en del av berättelsen, menar han att läsare av evangeliet till viss utsträckning önskar att bli som Jesus

⁷ Wilkins, *Following the Master*, 193; se även Richard A. Burridge, *Imitating Jesus: An Inclusive Approach to New Testament Ethics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 223, som talar om lärjungarna som ”mönster” (eng. ”pattern to follow”) för läsaren, i den utsträckning som de imiterar Jesus. Översättningarna av Bibeln är hämtade från Bibel 2000.

⁸ Dirk Frickenschmidt, *Evangelium als Biographie: Die vier Evangelien im Rahmen antiker Erzählkunst* (TANZ, 22; Tübingen: Francke Verlag, 1997), 223.

⁹ Burridge, *Imitating Jesus*, 223.

¹⁰ Se, förutom Frickenschmidt ovan, Helen K. Bond, *The First Biography of Jesus: Genre and Meaning in Mark's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2020), 193, som när hon diskuterar de tolv i Markusevangeliet skriver, utifrån den biografiska genren: ”Authors expected a certain level of ‘identification’ with the protagonist ... but it would be unusual to focus the same level of attention onto the supporting cast.”

¹¹ Se David B. Howell, *Matthew's Inclusive Story: A Study in the Narrative Rhetoric of the First Gospel* (JSNTSS, 42; Sheffield: Sheffield Academic, 1990), 53. Howell menar att lärjungarna är en länk mellan läsaren och Jesu undervisning om lärjungaskap, men att de ibland misslyckas med att följa undervisningen. Jesus, däremot, förkroppsligar idealen och kan därför vara en förebild.

¹² Se nedan: Pastoralt ledarskap i Jesu efterföljd i urkyrkan.

(”idealistic empathy”), men framför allt har empati med lärjungarna, vilkas karaktärsdrag läsaren kan identifiera sig med (”realistic empathy”).¹³ Även om Powell med rätta visar på Jesu unika tjänst och identitet, tonar han ned den idealistiska empatin på ett onödigt och, utifrån evangeliernas biografiska genre, oriktigt sätt. Författare till antika biografier förutsatte nämligen inte att läsarna skulle imitera allt i huvudpersonens liv.¹⁴

I föreliggande artikel vill jag visa på hur just evangeliernas genre, antik biografi, etablerar en förståelse av Jesus som förebild(en) och hur denna förståelse bekräftas av evangeliernas berättelser om Jesus och hans relation till lärjungarna och folkskarnorna. Evangeliernas genre och innehåll riktar således strålkastaren mot Jesu föredömlighet. Vidare klargörs och konkretiseras inom vilka områden i livet som Jesu exempel tydligast framträder – karaktären, de andliga praktikerna, lidandet och tjänsten. Slutligen görs en reflektion kring praktiska följder för pastoralt ledarskap i Jesu efterföljd.

FÖREBILDSMOTIVET I ANTIKA BIOGRAFIER

För att rätt kunna tolka en text är förståelsen av dess genre fundamental.¹⁵ Genre fungerar nämligen som ett ”kontrakt” mellan författaren och läsaren där författaren väljer att följa vissa konventioner, samtidigt som läsaren förväntas att förstå texten utifrån samma konventioner.¹⁶ Genom att författaren ansluter sig till en viss genre får läsaren vägledning till hur

¹³ Mark Allan Powell, *What Is Narrative Criticism?* (GBS; Minneapolis: Fortress, 1990), 56–57.

¹⁴ Se Bond, *Biography*, 196. Bond skriver: ”*bioi*, and indeed the whole *exempla* tradition, encouraged a certain level of ‘identification’ with the subject and the situations in which he found himself, along with an ability to extract the moral qualities at the heart of events and to apply them to one’s own life” (55); jfr Howell, *Inclusive Story*, 258, som menar att Jesus fungerar som förebild för läsaren av Matteus berättelse, även om det inte går att efterlikna honom helt och hållet. Se även Stephen E. Fowl, ”Imitation of Paul/of Christ”, i *Dictionary of Paul and His Letters*, red. Gerald F. Hawthorne och Ralph P. Martin (Downers Grove: IVP, 1993), 428–431 (430–431).

¹⁵ Jfr Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 59: ”The first step in the interpretation of any writing, whether ancient or modern, is to establish its literary genre.”

¹⁶ Heather Dubrow, *Genre* (CI, 42; London: Methuen, 1982), 31.

texten ska förstås genom att särskilda förväntningarna skapas.¹⁷ Genre är således väsentlig för kommunikationen mellan författare och läsare.

Evangeliernas genre har varit föremål för en livlig diskussion. I början av 1900-talet uppfattades de som en form av biografier och därefter kom man att betrakta dem som en unik genre (*sui generis*) som kyrkans missionspredikan skapat. Även om det inte finns någon konsensus bland forskarna idag, betraktar en majoritet av dem evangelierna som antika biografier (grek. *bios*).¹⁸ Thomas Hägg definierar klagörande en antik biografi som ”en litterär text i boklängd som berättar en historisk individs livsberättelse från vaggan till graven (eller substantiella delar av den).”¹⁹ En sådan definition ligger väl i linje med evangeliernas innehåll, vilka dock slutar med en tom grav och Jesu uppståndelse. Den biografiska genren visar följaktligen på evangeliernas intresse för Jesu *person* och inte bara för teologiska sanningar.²⁰

Till skillnad från moderna biografier fokuserar de antika inte på att förstå personen utifrån ett psykologiskt perspektiv, och följa och förklara dennes personliga utveckling. I stället är det ofta den offentliga karriären och en värdering av personens karaktärsdrag som står i centrum. Evangelierna har många likheter med andra antika biografier, men skiljer sig samtidigt från dessa utifrån att de även är präglade av Gamla testamentets historieskrivning.²¹

¹⁷ Se Richard A. Burridge, ”About People, by People, for People: Gospel Genre and Audiences” i *The Gospels for All Christians: Rethinking the Gospel Audiences*, red. Richard Bauckham (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 113–145 (131), som beskriver genre som ”a social construct that functions as an agreement between authors and readers to provide a conventional set of expectations to guide both the composition of a text and its later interpretation”.

¹⁸ Jfr Bond, *Biography*, 35: ”The view that the gospels are best understood as ancient *bioi* has certainly become a dominant scholarly position.” Se även Steve Walton, ”What are the Gospels? Richard Burridge’s Impact on Scholarly Understanding of the Genre of the Gospels”, *CurBR* 14 (2015): 81–93. Forskning som varit tongivande för denna slutsats är Richard A. Burridge, *What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography* (25th anniversary ed.; Waco: Baylor University Press, 2018); Dirk Frickenschmidt, *Evangelium als Biographic*; och Thomas Hägg, *The Art of Biography in Antiquity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012). För en utförlig redogörelse över diskussionen kring evangeliernas genre, se Bond, *Biography*, 15–37.

¹⁹ Hägg, *Biography*, ix (min översättning).

²⁰ Jfr Bond, *Biography*, 166.

²¹ Se Craig S. Keener, *The Gospel of Matthew: A Socio-Rhetorical Commentary* (Grand Rapids:

Antika biografier skrevs utifrån en mängd olika syften. Det kunde handla om historiska syften, att ge en rätt bild av en betydande person och dennes undervisning. Det kunde handla om lovprisande syften, att lovorda en människas bedrifter och karaktär. Det kunde även handla om moraliska syften, att ge etisk vägledning utifrån personens liv. Inom flera olika genrer inom hellenistisk litteratur spelade de positiva förebilderna en viktig roll.²² Nära förknippat med den biografiska genren, som växte fram på 400-talet och 300-talet f.Kr. i Grekland, var syftet att presentera förebilder att efterlikna (eller, mer sällan, exempel att ta varning från).

Isokrates (436–338 f.Kr.), som genom sin *Evagoras* bidrog till formerandet av den biografiska genren, avslutar sitt verk genom att notera att en fördel med ett porträtt av en människa genom ord är att det är ”enkelt att efterlikna (*mimēsthai*) ... för de som vill bli goda” (75).²³ Xenofon (ca 428–354 f.Kr.) talar i sin *Agesilaus*, en annan tidig biografi, om att ”Agesilaus dygd skulle kunna vara en modell (*paradeigma*) för de som vill praktisera dygd” (10.2). Här används ett grekiskt ord, *paradeigma*, som betecknade den mönsterbild som utgjorde utgångspunkten för konstnärens målande av en tavla och arkitektens konstruerande av en byggnad. Ordvalet signalerar att författaren tänker sig att förebilden ska efterliknas på ett mycket konkret sätt.

Även senare biografier, som ligger närmare evangelierna i tid, lyfter fram förebildsmotivet. Plutarchos (ca 45–120 e.Kr.) hade ett tydligt undervisande syfte när han skrev sina många biografier om betydelsefulla greker och romare. Levnadstecknaren ville inte främst ge intressant läsning, utan presentera människors liv på ett sätt som kunde vara till hjälp i

Eerdmans, 2009), 22: ”while adapting the genre of the hellenistic *bios*, or ‘life,’ the Gospel writers developed a style steeped in Old Testament historiography”.

²² Se till exempel William S. Kurz, ”Narrative Models for Imitation in Luke-Acts” i *Greeks, Romans, and Christians: Essays in Honor of Abraham J. Malherbe*, red. David L. Balch, Everett Ferguson och Wayne A. Meeks (Minneapolis: Fortress, 1990), 171–189 (176–184). Se även David B. Capes, ”*Imitatio Christi* and the Gospel Genre”, *BBR* 13 (2003): 1–19 (3–10), som även lyfter fram förebilder inom judisk litteratur. Capes konkluderar: ”Clearly then, a cultural and literary environment existed in the period in which the lives of virtuous and righteous individuals served as examples for imitation” (10).

²³ Översättningarna av citat från antika biografier är mina egna.

den egna karaktärsdaningen.²⁴ Filon (ca 30 f.Kr.–45 e.Kr.) beskriver i sin Mose-biografi Mose som en unik person med en nära relation till det gudomliga. Trots detta, eller kanske snarare på grund av detta, lyfter Filon fram Mose som en förebild (1.158–59).²⁵ Filons beskrivning av en unik person som förebild för människor i allmänhet, gör det sannolikt att evangelisterna hade liknande syften gällande Jesus.²⁶

Antika biografier fokuserade således, delvis, på att presentera en förebild utifrån ett etiskt perspektiv som förkroppsligade olika dygder och moraliska kvalitéer. Det skrevs dock även biografier som på samma gång lyfte fram huvudpersonens ledarskapsförmågor som föredömliga. Till de senare hör inte minst Plutarchos biografier, vilka både klaggjorde ledarens karaktär och försåg läsaren med exempel på hur politiskt och militärt ledarskap utövas.²⁷

Det finns således goda skäl, utifrån den antika biografiska genrens konventioner, att anta att evangelierna *delvis* skrevs med ett syfte att framställa Jesus som en förebild att efterlikna. Hur förhåller sig då denna genreförväntan med det innehåll som vi möter i evangeliernas skildringar av Jesu liv?

FÖREBILDSMOTIVET I EVANGELIERNA

Syftet med föreliggande redogörelse för förebildsmotivet i evangelierna är inte att ge en heltäckande detaljerad analys, utan snarare att lyfta fram centrala texter och termer, för att visa på dess förekomst och utsträckning. Både explicita och implicita referenser till förebildsmotivet uppmärksam-

²⁴ Se till exempel Plutarchos, *Per.* 1–2 och *Aem.* 1. Philip A. Stadter, *A Commentary on Plutarch's Pericles* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1989), xxix, skriver följande om Plutarchos biografier: "The Parallel Lives were meant to educate, to improve the reader by allowing him to contemplate the good qualities of these famous statesmen."

²⁵ Jfr Filon, *Abr.* 1.3–5.

²⁶ För förebildsmotivet i antika biografier, se även Lukianos, *Dem.* 1–2. För exempel från antika biografier, se Capes, "Imitatio", 4–6.

²⁷ Se Susan G. Jacobs, *Plutarch's Pragmatic Biographies: Lessons for Statesmen and Generals in the Parallel Lives* (CSCT, 43; Leiden: Brill, 2018), 5–6.

mas.²⁸ I denna studie analyserar jag evangelierna som särpräglade narrativa verk, utan att ta hänsyn till teorier om deras litterära samband eller deras specifika historiska sammanhang. Fokus är på den text som föreligger och kommunikationen mellan den implicite författaren och den implicite läsaren. I evangelierna utgör Guds perspektiv, vilket sammanfaller med Jesu perspektiv och författarens perspektiv, det normativa perspektivet i berättelsen.²⁹ Följaktligen är Jesu ord vägledande för hur biografiernas berättelser ska förstås.

MATTEUSEVANGELIET

I inledningen av Matteusevangeliets huvuddel (4:12–25:46), som redogör för Jesu offentliga verksamhet i Israel, kallar Jesus fyra fiskare att följa honom (4:18–22).³⁰ Jesus använder följande ord: ”Kom och följ mig (*deute opisō mou*). Jag skall göra er till människofiskare” (4:19). Här presenterar Jesus sig själv på ett tydligt sätt som förebild för fiskarna. De kallas att följa efter honom och relatera till honom som sin mästare (23:8, 10).³¹ I både den hellenistiska och den judiska världen förutsattes att lärjungen skulle formas till likhet med sin mästare (jfr 10:24–25), som förväntades undervisa med både ord och handlingar (jfr Fil 4:9).

Kallelseberättelsen har ett tydligt syfte, vilket relaterar till begreppet ”människofiskare”. Eftersom berättelsen är placerad mellan två referenser till Jesu egen verksamhet (Matt 4:17, 23–25) är det sannolikt att kallelsen primärt ska förstås som att fiskarna ska involveras i den verksamhet som Jesus själv bedriver, vilken handlar om undervisning, proklamation och helande (jfr 10:1, 7; 28:18–20). De fiskare som här kallas kommer sedan

²⁸ Se Kurz, ”Narrative Models”, 176, som talar om både ”explicit statements” och ”implicit paradigmatic intention”.

²⁹ Jack D. Kingsbury, *Matthew as Story* (2:a uppl.; Philadelphia: Fortress, 1988), 34; jfr Powell, *Narrative Criticism*, 24. När jag talar om ”berättelser” ska det inte förstås som en synonym till fiktion, utan som en beskrivning av textens beskaffenhet. Både biografi och historieskrivning har en narrativ karaktär. Jfr Luk 1:1 där begreppet *diēgēsis* (”berättelse”, ”redogörelse”) används.

³⁰ En liknande kallelseberättelse finns i 9:9.

³¹ Se Daniel Hjort, ”Jesus the True Leader: The Biographical Portrait of Jesus as Leader in the Gospel of Matthew” (Lunds universitet: Doktorsavhandling, 2018), 161–165.

att tillhöra de tolv apostlarna (10:2) och tränas och utvecklas till att bli ledare i den framväxande församlingen. Möjligtvis relaterar uppgiften att vara ”människofiskare” till lärjungarnas/lärlingarnas kommande aktivitet att göra/träna egna lärjungar (28:18–20).³² Jesu tränande av lärjungarna är i så fall förebildande för senare kristna ledares tränande av lärjungar.³³

I ovanstående kallelseberättelse finns alltså ett förebildsmotiv som delvis relateras till tjänst och ledarskap. Ett liknande motiv förekommer även senare i berättelsen när Jesus undervisar de tolv om tjänande ledarskap (20:25–28). Då Jesus gjort klart att den främste ska vara tjänare, ja till och med en slav, gör han gällande: ”Inte heller Människosonen har kommit för att bli tjänad, utan för att tjäna och ge sitt liv till lösen för många” (20:28). Här klargör han inte bara att hans förestående död har en försonande betydelse, utan lyfter även fram sig själv och sitt ödmjuka, osjälviska tjänande som ett mönster för sina lärjungars ledarskap.³⁴

Jesu föredömlighet begränsas dock inte till lärjungarna i Matteusevangeliet. I samband med avsaknaden av omvändelse hos många i Israel (11:20–24) gör Jesus en inbjudan till folket där han uppmanar dem att ta emot honom som Messias (11:28–30). I denna inbjudan säger han följande: ”Ta på er mitt ok och lär av mig (*mathete ap emou*), som har ett mildt och ödmjukt hjärta, så skall ni finna vila för er själ” (11:29). Än en gång presenterar Jesus sig själv som förebild då han talar om möjligheten att lära sig av honom och hans karaktär. Här framställs alltså Jesus som förebild för folket i allmänhet, vilka uppmanas att efterlikna hans ödmjukhet.

Ett liknande motiv förekommer vid en av berättelsens vändpunkter, då Jesus börjar fokusera på sin förestående död och uppståndelse (16:21).

³² Se Wilhelm H. Wuellner, *The Meaning of "Fishers of Men"* (Philadelphia: Westminster, 1967), 71: "Inspired by the classical Greek *paideia* ideal, 'man-fishing' and 'disciple-making' (*matheteucin*) become interchangeable. The same is true for the Rabbinic tradition, regardless of whether one considers the metaphoric use of fishing as Hellenistic influence or as part of traditional Near Eastern educational ideas." För exempel, se sidorna 69–71, 111–113.

³³ Jfr Capes, *"Imitatio Christi"*, 15.

³⁴ Att lärjungarna ska efterlikna Jesus framhävs genom användandet av konjunktionen *bōsper* ("[precis] som", "såsom"), se David Hill, "Son and Servant: An Essay on Matthean Christology", *JSTOT* 6 (1980): 2–16 (13).

I samband med detta klargör han: ”Om någon vill gå i mina spår (*opisō mou elthein*) måste han förneka sig själv och ta sitt kors och följa mig (*akolouthēitō moi*)” (16:24). Återigen gör Jesus en allmän inbjudan till att följa honom, genom efterliknandet av hans karaktär och accepterande av lidande för högre syften.

Utöver dessa explicita referenser till förebildsmotivet är det även närvarande i berättelsen på ett implicit sätt genom att Jesu handlingar stämmer överens med hans undervisning.³⁵ Jesus talar exempelvis inte bara om barmhärtighet (5:7) och ödmjukhet (5:5), utan agerar även själv barmhärtigt (9:10–13) och ödmjukt (21:5).³⁶ Här relaterar motivet följaktligen till efterliknande av Jesu karaktär.

MARKUSEVANGELIET

Även Markusevangeliet inleds med kallelseberättelsen där Jesus uppmanar fyra fiskare att följa honom (1:16–20). Berättelsen följer direkt efter uppgiften om att Jesus förkunnat att Guds rike är nära och uppmanat till omvändelse och tro på evangeliet (1:15). Det är därför sannolikt att Jesu föredömlighet, även här, ska förstås som delvis refererande till de framtida apostlarnas tjänst och ledarskap (jfr 3:14–17;³⁷ 6:7, 30; 9:35).³⁸ Även i Markusevangeliet återges hur Jesus undervisar de tolv om tjänande ledarskap och lyfter fram sig själv som en förebild i tjänande (10:42–45).

³⁵ David C. Sim, ”Jesus as Role Model in the Gospel of Matthew: Does the Matthean Jesus Practice What He Preaches?”, *AEJT* 16 (2010): 1–21, ifrågasätter att Jesus presenteras som en god förebild i Matteusevangeliet utifrån hårda ord mot de religiösa ledarna och beskrivning av domen, vilket inte ligger i linje med undervisningen i Bergspredikan. Sim förbiser dock att Jesus presenteras som kung och domare i Matteusevangeliet (21:5; 25:31, 40). Motvilligt uttalar Jesus domsord (23:37). Jesu roll som domare förklarar alltså skillnaden mellan hans undervisning till lärjungarna och hans eget agerande. Se vidare Hjort, ”Jesus the True Leader”, 262–264.

³⁶ Se vidare till exempel Dale C. Allison Jr., *Studies in Matthew: Interpretation Past and Present* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 149–151. Allison skriver: ”our gospel hosts a multitude of obvious connections between Jesus’ words and his deeds” (149).

³⁷ Läsarten ”som han kallade apostlar” i vers 14 saknas i en del handskrifter och har utelämnats i Bibel 2000. Den återfinns dock i två tidiga handskrifter, Codex Vaticanus och Codex Sinaiticus (jfr Svenska Folkbibeln 2015).

³⁸ Jfr Capes, ”*Imatio Christi*”, 15, som menar att Jesu bön och förkunnande (till exempel 1:35–39) presenteras som föredömlig för efterföljarna.

Liksom i Matteusevangeliet återges i biografen hur Jesus vid ett viktigt skeende i berättelsen talar om att följa i hans spår på självförnekelsens och lidandets väg (8:34). Markusevangeliet gör klart att Jesus kallade till sig ”både lärjungarna och folket”. På så sätt klargörs ännu tydligare än i Matteusevangeliet att Jesus lyfter fram sig själv som förebild för människor i allmänhet när det gäller detta område. Här handlar det inte om en vacker teori utan om att den väg som Jesus undervisar om blir verklighet för honom själv. Han går nämligen själv den väg han talar om.³⁹

Det finns även implicita referenser till imitation i Markusevangeliet. David B. Capes lyfter fram att Jesu agerande i Getsemane, då han ber tre gånger, förser den lidande med en modell av förtröstan och bön.⁴⁰ När Helen K. Bond diskuterar imiterande av Jesus i biografen pekar hon på de dygder som presenteras för läsaren, såsom barmhärtighet och mod.⁴¹ Här handlar alltså imitationen om en andlig praktiker som Jesus utövar och om hans karaktär.

LUKASEVANGELIET

I Lukasevangeliet förekommer inte uttryckligen en kallelse till fiskarna att följa Jesus och efterlikna honom. Det berättas dock, likt Matteusevangeliet och Markusevangeliet, hur Levi kallas med följande ord från Jesus: ”Följ mig! (*akolouthēi moi*)” (5:27). Kort innan har biografen skildrat hur Petrus fått uppgiften att fånga människor (5:10) och hur han, Jakob och Johannes, vilka senare beskrivs som apostlar (6:13–14), ”lämnade allt och följde (*ēkolouthēsan*) honom” (5:11). Det är därför sannolikt att Jesu föredömlighet här innefattar tjänst och ledarskap.⁴²

I slutet av biografen, kort innan Jesu kamp på Olivberget, nämns hur Jesus undervisar sina apostlar om tjänande ledarskap med följande ord:

³⁹ Bond, *Biography*, 159. Hon skriver: ”The theory of discipleship articulated in 8:27–10:45 becomes reality in a life lived to its very end according to the arduous and all-encompassing demands of the gospel.”

⁴⁰ Capes, *Imatio Christi*, 16.

⁴¹ Bond, *Biography*, 159.

⁴² Levi omnämns inte mer i Lukasevangeliet och saknas i förteckningen över apostlarna (6:13–16). Däremot nämns Matteus (jfr Matt 9:9).

”Vem är störst, den som ligger till bords eller den som betjänar honom? Är det inte den som ligger till bords? Men jag är mitt ibland er som er tjänare” (22:27). Här framställer Jesus sig själv som en förebild i ledarskap för sina apostlar.⁴³

Jesus framställs även som förebild för människor i allmänhet på ett implicit sätt i Lukasevangeliet. Catherine J. Wright lyfter fram exempel på andliga praktiker där Jesu eget exempel är förenligt med hans undervisning: en enkel livsstil, ödmjukhet och bön.⁴⁴ Jesus undervisar inte bara lärjungarna att sluta oroa sig, lita på Guds omsorg och sälja ägodelar (12:28–33), han visar även själv på en enkel livsstil (6:1, 9:13).⁴⁵ Ödmjukhet är inte heller bara något Jesus talar om (14:11), utan han ger även exempel på ödmjukhet genom sitt tjänande (22:17).⁴⁶ På ett liknande sätt undervisar inte bara Jesus om bön (11:1–13, 18:1–8), utan ber ofta själv (3:21; 6:12; 9:18, 28; 11:1).⁴⁷ Jesus framträder vidare som en förebild genom att exemplifiera förlåtelse (23:34), vilket han uppmanar till i sin undervisning (11:4, 17:3).⁴⁸ Lukasevangeliet lyfter således fram Jesus som en förebild när det gäller andliga praktiker och dygd, för människor i allmänhet.⁴⁹

JOHANNESVANGELIET

I Johannesevangeliet står efterföljandet av Jesus i centrum i både början och slutet. I det första kapitlet kallar Jesus Filippos med följande ord:

⁴³ Se Kurz, ”Narrative Models”, 175, som menar att Luk 22:14–38 framställer Jesus som förebild på ett explicit sätt. Kurz skriver: ”Jesus’ own example illustrates how Christian authority differs from secular authority” (176).

⁴⁴ Catherine J. Wright, *Spiritual Practices of Jesus: Learning Simplicity, Humility, and Prayer with Luke’s Earliest Readers* (Downers Grove: IVP, 2020). Ödmjukhet betraktas ofta som en dygd.

⁴⁵ Wright, *Spiritual Practices*, 19. Wright skriver: ”Whenever Luke mentions Jesus’ lifestyle, he shows it to be fully consistent with Jesus’ teaching about simplicity.”

⁴⁶ Wright, *Spiritual Practices*, 82.

⁴⁷ Wright, *Spiritual Practices*, 128, skriver följande då hon kommenterar Luk 11:1: ”Luke could scarcely do more to emphasize the fact that Jesus is the supreme model of his prayer teaching.”

⁴⁸ Kurz, ”Narrative Models”, 186.

⁴⁹ När Jesus undervisar om bön vänder han sig till lärjungarna. I Lukasevangeliet begränsas dock inte ”lärjungarna” till de tolv/apostlarna, utan det är en vidare grupp (jfr 6:13, 17).

”Följ mig (*akolouthēi moi*)” (1:43). I biografien talar inte om ”apostlarna”, men likväl om ”de tolv” (6:67), vilka Jesus ”utvalt” (6:70). När Jesus senare i berättelsen talar om att hans lärjungar ska ”vitna” om honom (15:17) och ber för dem blir det tydligt att han har ledaruppgifter för de tolv, eftersom han talar om ”alla som genom deras ord tror på mig” (17:20).⁵⁰ Att Petrus, som tydligt tillskrivs en framtida ledarroll (21:15–17), och Johannes kallas med liknande ord som Filippos (21:19, 22), gör det sannolikt att kallelsen till ett efterliknande av Jesus här innefattar tjänst och ledarskap.⁵¹

Den tydligaste beskrivningen av Jesus som förebild i Johannesevangeliet och i evangelierna över lag framträder i beskrivningen av fottvagningen. När Jesus har tvättat sina lärjungars fötter säger han följande:

Förstår ni vad det är jag har gjort med er? Ni kallar mig mästare (*ho didaskalos*) och herre (*ho kyrios*), och det med rätta, för det är jag. Om nu jag, som är er herre och mästare, har tvättat era fötter, är också ni skyldiga att tvätta varandras fötter. Jag har gett er ett exempel (*hypodeigma*), för att ni skall göra som jag har gjort med er. (13:12–15)

De tolv har precis varit med om det exceptionella – att en mästare har utfört tjänarens uppgift och tvättat deras fötter. Implikationen är inte bara att tjänande är väsentligt (13:16),⁵² utan att tjänande är väsentligt även för en ledare. Jesus gör sina lärjungar medvetna om att det är deras Mästare och Herre,⁵³ vilket Jesus upprepar, som tagit sig an uppgiften som förknippades med tjänare och slavar. Jesu lärjungar följer Jesus, delvis för att förberedas för uppgiften att vitna och tala om honom. Här får de en lektion i ledarskap av sin Mästare som leder och influerar genom att ge ett ”exempel”.⁵⁴ Det ord som används, *hypodeigma*, användes under hellenis-

⁵⁰ Verbet står här i presens. De flesta översättningar väljer dock futurum, utifrån sammanhanget. Jfr Svenska Folkbibeln 15 (SFB15): ”för dem som kommer att tro på mig genom deras ord”.

⁵¹ I 10:2–4 talar Jesus om får som ”följer” herden. Här åsyftas Jesu efterföljare i allmänhet.

⁵² Uppmaningen till imitation ska sannolikt inte primärt förstås bokstavligen, att det handlar om att tvätta fötter, utan om tjänande i vidare bemärkelse (se vidare not 75 nedan).

⁵³ Jfr Cornelis Bennema, ”Jesus’ Authority and Influence in the Gospel of John: Towards a Johannine Model of Leadership”, *Scriptura* 115 (2016): 1–10 (3), som översätter till ”the Lord and Teacher” (se även SFB15).

⁵⁴ Bennema, ”Jesus’ Authority”, 7. Bennema skriver: ”Instead of simply commanding his

tisk tid som en synonym till *paradeigma* och *typos*, vilka ofta hade betydelsen av ”mönster”, ”förebild”, ”prov” eller ”demonstration”.⁵⁵ Det handlar alltså om att ge ett konkret exempel på något. Det finns vidare förekomster av begreppet (*hypodeigma*) i sammanhang som talar om dygd.⁵⁶ En sådan användning av begreppet ligger nära dess förekomst i Johannesevangeliet.

I vers 15 används de båda konjunktionerna *kathōs* (”såsom”) och *kai* (”och”), vilka hör till de uttryck i Johannesevangeliet som implicerar imitation.⁵⁷ Konjunktionerna förekommer exempelvis senare i kapitlet där Jesus säger till sina lärjungar: ”Ett nytt bud ger jag er: att ni skall älska varandra. *Så som* jag har älskat er skall *också* ni älska varandra” (13:34, jfr 15:12). Detta nya bud ges visserligen till de tolv, men har en allmän karaktär, vilket implicerar att det är en uppmaning till imitation av Jesus för efterföljare i allmänhet (jfr 1 Joh 3:23). En sådan förståelse stärks av Jesu förbön för de som kommer till tro genom lärjungarnas ord, eftersom han här på ett liknande sätt ber om enhet, i likhet med Faderns och Sonens enhet (17:21–23). I 15:10 används enbart konjunktionen *kathōs* för att uttrycka imitation, då Jesus lyfter fram sig själv som exempel när det gäller att hålla buden.⁵⁸

SLUTSATSER

Föregående redogörelse har gjort klart att förebildsmotivet är vitalt i evangeliernas berättelser. I biografierna talas det inte om att ”imitera” (*mimemaí*) Jesus, vilket är vanligt i hellenistisk litteratur (och hos Paulus), men

disciples to serve one another, Jesus shows by example the kind of behaviour he expects from his disciples and then seals this with a mimetic imperative.”

⁵⁵ R. P. Martin, ”*hypodeigma*” i *The New International Dictionary of New Testament Theology*, red. Colin Brown (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 2:290–291 (290).

⁵⁶ Martin, ”*hypodeigma*”, 290.

⁵⁷ Bennema, ”Jesus’ Authority”, 6. Se även Paul Anthony Hartog, ”Johannine Ethics: An Exegetical-Theological Summary and a ‘Desiderative’ Extension of Mimesis”, *Religions* 13 (2022): 1–18 (4–5).

⁵⁸ Bennema, ”Jesus’ Authority”, 7: ”The pattern that emerges is that Jesus shows the example first and his disciples can then (and therefore) imitate him.”

likväl frekvent om att ”följa” (*akolouthein*) honom. Ovan har det klargjorts att den senare uppmaningen framställer Jesus som förebild och stryker under vikten av att efterlikna honom. Det finns därför ingen substantiell skillnad när det gäller terminologin – det handlar om att låta sig undervisas av det exempel som förebilden ger.⁵⁹ En sådan förståelse av ”följa”-terminologin styrks av de flerfaldiga andra sätt som Jesus lyfts fram på som förebild i evangelierna (se Matt 11:29; Mark 10:45; Luk 22:27; Joh 13:15).

Analysen av förebildsmotivet har vidare uppmärksammat att Jesus presenteras som förebild för både sina lärjungar och för folket. I den vidare imitationen, som rör människor i allmänhet, relateras motivet till Jesu karaktär, andliga praktiker och lidande. I den snävare imitationen, som rör Jesu lärningar och blivande apostlar, relateras motivet också till Jesu ledarskap och tjänst. Även om apostlarna hade en särskild tjänst med särskilda uppgifter visar deras efterliknande av Jesus på en imitation som rör ledarskap i vidare bemärkelse. Redogörelsen ovan visar även att den senare delen av imitationen av Jesus är betydande, vilket implicerar att det finns en uppmaning till ledare att efterlikna Jesu ledarskap.

Att efterliknandet av Jesus är så betydande i evangeliernas berättelser och närvarande i dem alla bekräftar ett av den biografiska genrens syften – att förse läsaren med en förebild att efterlikna.⁶⁰ Genreförväntningarna och förebildsmotivet i berättelserna skapar tillsammans ett tydligt impera-

⁵⁹ Bond, *Biography*, 157, n. 127, lyfter fram att H. D. Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament* (BHT, 37; Tübingen: Mohr Siebeck, 1967), gör en sådan distinktion mellan dessa aktiviteter, men att det inte finns skäl för åtskiljandet. Bond skriver: "Would-be disciples are called to 'follow' Jesus, to learn from his example, and to model their lives on his"; jfr Andrew D. Clarke, *A Pauline Theology of Church Leadership* (London: Bloomsbury, 2008), 174–175.

⁶⁰ Jfr Capes, "Imatio Christi", 18–19, som uppmärksammar att i Justinus Martyrens beskrivning av den tidiga kristna gudstjänsten talas det om att församlingen som får ta del av "[a]postlarnas hågkomster eller profeternas skrifter" sedan uppmanas "att följa (*mimēseōs*) dessa goda ord" (Justinus Martyren, *Apologi för de kristna*, 67.3, övers. Sven-Olav Back [Skellefteå: Artos, 2014]). Grundtextens ord (text från Justin, *Philosopher and Martyr: Apologies*, redigerad och kommenterad av Denis Minns och Paul Parvis [OECT; New York: Oxford University Press, 2009]) betyder vanligtvis "imitera". Capes menar att ett viktigt skäl till nedskrivandet av evangelierna var behovet av en berättelse om Jesus som kunde ligga till grund för kristna ledares undervisning om efterliknandet av Jesus.

tiv till att efterlikna Jesus i evangelierna. Den biografiska genren skapar en beredskap hos läsaren för imitation av Jesus i allmänhet. Berättelserna preciserar och klargör vilka som ska efterlikna honom och på vilka områden.

ATT LEDA GENOM EFTERFÖLJELSE OCH EXEMPEL

Att förebildsmotivet är centralt för evangeliernas innehåll innebär inte bara att det bekräftar ett återkommande syfte hos den antika biografiska genren, utan även att det visar på ett centralt särdrag för Jesu ledarskap: Jesus leder genom exempel; genom att vara en förebild. Mästaren Jesus uppvisar dygder, andliga praktiker, värderingar och ledarskapsmetoder som efterföljaren kan lära sig genom att iakttä honom. Ovan har klargjorts att delar av imitationen av Jesus i evangelierna adresserar ledare, eftersom det berör Jesu tjänst och ledarskap. Jesu ledarskap är alltså en ledstjärna för hans efterföljare. På vilket sätt är då förebildsmotivet relevant för pastoralt ledarskap? I det som följer ges exempel på hur tidiga kristna ledare själva följt Jesus och reflektioner kring hur kristna ledare idag kan följa detta sätt att leda människor.

PASTORALT LEDARSKAP I JESU EFTERFÖLJD I URKYRKAN

När imitationsterminologin i Nya testamentet vid sidan av evangelierna observeras blir det tydligt att den används i kontexter som både rör församlingen och dess ledarskap. I Fil 2:5 uppmanar Paulus församlingen i allmänhet till imitation av Jesu ödmjukhet, i 1 Pet 2:21 (jfr 4:1) uppmanar Petrus de kristna att uthålligt acceptera lidande utifrån Jesu uthärdande av lidande,⁶¹ och i 1 Joh 3:16 (jfr 2:6) uppmanar Johannes de troende att i Jesu efterföljd uppoffra sig för varandra.⁶²

⁶¹ Petrus adresserar slavar/tjänare i 2:21, men uppmaningen har relevans för alla kristna (jfr 4:1), se Stephen Smalley, "The Imitation of Christ in 1 Peter", *Cbm* 75 (1961): 172–178 (174).

⁶² Se Bennema, "Mimesis", 273, och särskilt Hartog, "Johannine Ethics", 4.

Terminologin används även frekvent i relation till utövande av någon form av ledarskap.⁶³ I sin korrespondens med församlingen i Korinth lyfter Paulus inte bara fram sig själv som förebild, utan uttrycker även hur Jesus är hans egen förebild: ”Ha mig till föredöme (*mimētai mou*) liksom jag har Kristus till föredöme” (1 Kor 11:1).⁶⁴ Här finns således en dubbel imitation eller en imitation i två riktningar: ledaren följer Jesu exempel och är samtidigt själv en förebild för andra. Detta hänger samman genom att Paulus blir ett föredöme för andra utifrån att han själv formats av Kristus.⁶⁵ Att Paulus efterliknar Jesu ledarskap tydliggörs, inte bara genom betoningen på Guds kraft i det svaga, utan genom att han uttryckligen uppmanar församlingen ”vid Kristi mildhet och godhet” (2 Kor 10:1).⁶⁶

Betydelsen av att den kristne ledaren är en god förebild märks inte bara genom Paulus beskrivning av sin egen tjänst, utan även av hans anvisningar till andra ledare. Han uppmanar Timotheos med följande ord: ”var en förebild (*typos*) för de troende i allt du säger och gör, i kärlek, tro och renhet” (1 Tim 4:12).⁶⁷ På ett liknande sätt uppmanas Titus att vara ”ett föredöme (*typon*) i goda gärningar” (Tit 2:7).⁶⁸

⁶³ Jfr Clarke, *Church Leadership*, 174: ”This motif of imitation is a central element of Paul’s attempts to influence his readers.”

⁶⁴ För Paulus som förebild, se även 1 Kor 4:16; 1 Thess 1:6; 2 Thess 3:9; Fil 3:17, 4:9; 1 Tim 1:16; 2 Tim 1:13.

⁶⁵ Linda L. Belleville, ”’Imitate Me, Just as I Imitate Christ’: Discipleship in the Corinthian Correspondence” i *Patterns of Discipleship in the New Testament*, red. Richard N. Longenecker (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 120–142 (124).

⁶⁶ Belleville, ”Imitate Me”, 132: ”Paul saw in the gentleness and forbearance of Christ’s earthly dealings a model to emulate.” Belleville menar att dessa dygder är relevanta för alla som står i ett ledarskap över Guds folk.

⁶⁷ Många forskare betvivlar att pastoralbrevet är författade av Paulus och anser i stället att de tillkommit efter hans död. Men de skillnader gentemot äldre paulinska brev som föreligger, vad gäller stil, vokabulär och teologiska betoningar, kan förklaras utifrån förekomsten av olika skrivare (amanuenser) och olika historiska situationer. Dessutom förutsätter en tidig, enhetlig tradition paulinskt författarskap. Det finns därför goda skäl att utgå från att Paulus är författare till breven, se vidare William D. Mounce, *The Pastoral Letters* (Nashville: Nelson, 2000).

⁶⁸ Jfr även Fredrik Wenell, ”Jesus som moralisk förebild i ett postkristet samhälle”, *HYBRID 2* (2024): 134–161, som visar på hur kristna ledare i Filipperbrevet framställs som förebilder samtidigt som Jesus presenteras som ”den sanna förebilden”. Utifrån ledarnas karaktärsdrag skriver Wenell följande: ”Ledare ska alltså vara de personer som uppvisar en karaktär som på olika sätt påminner om och visar på den gemensamma yttersta förebilden – Jesus” (160).

Ett liknande förhållningssätt – med en dubbel imitation – antyds av Paulus apostlakollega, Petrus. Efter att han uppmanat de äldste till ett aktivt, omsorgsfullt ledarskap, utifrån herde-metaforen, skriver han: ”Uppträd inte som herrar över dem som kommit på er lott, utan var föredömen (*typoi*) för hjorden. Då skall ni, när den högste herden träder fram, krönas med ärekransen som aldrig vissnar” (1 Pet 5:3–4). De lokala ledarna uppmanas här att vara goda föredömen, vilket bygger på deras förening med Kristus och nya förhållningssätt till synden (3:21–4:1).⁶⁹

Vidare förmanas de äldste, på ett implicit sätt, att modellera sitt eget ledarskap efter Jesu ledarskap. Detta indikeras genom benämningarna av Jesus som ”den högste *herden*”, eftersom ledarna uppmanats att vara just ”herdar” för sitt folk (1 Pet 5:2). De äldste uppmanas, i viss utsträckning, att vara det som Jesus är. Det finns således, eller kanske snarare bör finnas, en analogi mellan Jesu ledarskap och de äldstes ledarskap. Tidigare i brevet har även Petrus talat om att Jesus gett ett ”exempel (*hypogrammon*)” (1 Pet 2:21) och på så sätt lyft fram hans föredömlighet.

PASTORALT LEDARSKAP I JESU EFTERFÖLJD IDAG

Vad får då förebildsmotivet i evangelierna för konsekvenser för de troende idag? När William S. Kurz resonerar kring imitation i de lukanska texterna i Nya testamentet påpekar han att förebildsmotivet i hellenistisk retorik gör det sannolikt att förstå delar av Luk-Apg som förebilder och följaktligen är det legitimt att använda dem som sådana även idag.⁷⁰ En liknande argumentation kan föras kring evangelierna i allmänhet, utifrån den biografiska genren och innehållet i dess berättelser. Att evangelierna uppfattas uppmana till imitation av Jesus då de skrevs, gör det legitimt att lyfta fram efterliknandet av Jesus även i vår tid.

Hur kan då de troende imitera Jesus idag, i en kontext som på många sätt skiljer sig från evangeliernas sammanhang? Att efterlikna Jesus utifrån evangelierna är inte en enkel procedur som innebär att man läser

⁶⁹ Smalley, ”Imitation”, 173.

⁷⁰ Kurz, ”Narrative Models”, 188.

texterna och tar efter allt som Jesus gjorde. Det klargör antika biografier i allmänhet. Läsare av sådana texter förväntades inte imitera allt, utan bara det som var applicerbart.⁷¹ Så gäller även evangelierna. Här behöver det föredömliga hos Jesus skiljas från det unika.⁷² Exempelvis innebär inte uppmaningen till imitation av Jesu ledarskap att allt ska efterliknas. Det finns begränsningar eftersom de delar av Jesu tjänst som relaterar till hans ämbete som kung och domare är förbehållna honom.⁷³ Följaktligen ska efterföljare inte ta efter den verksamhet som Jesus utför som domare.⁷⁴ Vidare kan vi behöva skilja mellan ett konkret uttryck (till exempel att tvätta fötter), vilket inte nödvändigtvis behöver efterföljas, och ett koncept (till exempel att tjäna ödmjukt), som ska efterliknas.⁷⁵ Somliga aspekter som rör imitationen av Jesu ledarskap behöver anpassas till vår tid. Det gäller bland annat hans didaktiska metoder.⁷⁶ Stephen Fowl talar i sin diskussion om imitation om behovet av praktisk vishet – ”the activity of noting similarities *and differences* between an exemplar and the particular context in which one tries to live in a manner appropriate to that exemplar”.⁷⁷

⁷¹ Se ovan och not 14. Antika biografier fokuserade ofta på imitationen av personens karaktär och dygder. Somliga försåg även läsaren med lektioner i ledarskap på ett mer generellt plan. Se ovan, sida 33.

⁷² F. Scott Spencer, ”Imitation” i *Dictionary of Scripture and Ethics*, red. Joel B. Green (Grand Rapids: Baker Academic, 2011), 397–399 (399).

⁷³ Detta gäller åtminstone i denna tidsålder (jfr Matt 19:28; Luk 22:28–30; 1 Kor 6:2; Upp 5:10, 20:6, 22:5).

⁷⁴ Se vidare Hjort, ”Jesus the True Leader”, 312–313.

⁷⁵ Se Cornelis Bennema, ”Mimesis in John 13: Cloning or Creative Articulation?”, *NovT* 56 (2014): 261–274. Bennema skriver: ”The significance of the footwashing in John 13 lies in understanding the concept (the need for humble, loving service to one another) and a resulting tangible expression that creatively but truthfully articulates this understanding” (271). Enligt Bennema behöver konceptet kopieras medan det konkreta uttrycket (exempelvis tvättande av fötter) kan kopieras eller utformas på ett kreativt sätt som är troget konceptet (274).

⁷⁶ Se Marguerite Shuster, ”The Use and Misuse of the Idea of the Imitation of Christ”, *ExAud* 14 (1998): 70–81 (74), som menar att de som ser på Jesu liknelser som en pedagogisk modell för predikanter idag missar att Jesus inte alltid använde dem för pedagogiska syften. I Matteusevangeliet (13:10–15) klargörs att en del liknelser användes av Jesus för att presentera sanningar på ett gåtfullt sätt, vilket gör att predikanten inte bara kan kopiera Jesu sätt att använda liknelser i sin undervisning i församlingen. Detta innebär inte att Jesu liknelser över lag eller Jesu didaktiska metoder i allmänhet saknar relevans för predikanter idag utan bara att de till viss del behöver anpassas.

⁷⁷ Stephen Fowl, ”Christology and Ethics in Philippians 2:5–11” i *Where Christology Began*, red.

I denna studie har utöver Jesu tjänst även andliga praktiker, lidande och dygder uppmärksammas som föremål för imitation. Dessa aspekter är inte bundna till specifika situationer och är därför möjliga att ta efter även för den som befinner sig i en annan social kontext. Dygderna är generella kvalitéer som är tillämpbara i olika kulturella och sociala sammanhang. Samtidigt innebär inte heller imiterandet av dygderna en given tillämpning i situationen: när är det exempelvis tid för att agera för rättfärdigheten och när är det tid för att utöva barmhärtighet? Även om förvärvandet av dygder leder till att de praktiseras på ett naturligt sätt, förutsätter imiterandet av Jesu dygder ibland en bedömning av vad som ska efterliknas och när. Vishetens dygd, som hör till de egenskaper hos Jesus som lyfts fram i evangelierna, är således viktig i sammanhanget.⁷⁸

Imitationen av Jesus är alltså ingen linjär process, utan kräver urskillning, anpassning och klok bedömning. Men det bör uppmärksammas att det inte handlar om en soloprestation. Imitationen får stöd genom gemenskapen med Anden och församlingen.⁷⁹ Komplexiteten i efterliknandet av Jesus ska heller inte överbetonas. Framför allt handlar det om en process där den troende, genom förtroendet med evangelierna, de biografiska porträtten av Jesus, ”lär känna” Jesus och utifrån denna kunskap antar en livsstil och agerar på ett sätt som är *samstämt* med Jesu sätt,⁸⁰ även om detta sätt inte är helt identiskt med Jesu sätt i evangelierna.

R. P. Martin och Brian Dodd (Louisville: Westminster John Knox, 1998), 140–153 (149). Refererat och citerat i A. K. M. Adam, ”Walk This Way: Repetition, Difference, and the Imitation of Christ” i *Faithful Interpretation: Reading the Bible in a Postmodern World* (Minneapolis: Fortress, 2006), 105–123 (120).

⁷⁸ Jfr Joseph J. Kotva Jr., *The Christian Case for Virtue Ethics* (Washington: Georgetown University Press, 1996), 9: ”In fact, most virtue accounts talk about a central virtue or perceptive capacity (usually called prudence or practical wisdom) for recognizing the distinctive features of each situation.”

⁷⁹ Se Spencer, ”Imitation”, 99: ”Guidance and strength for following the Lord Jesus in today’s world come from the foundational portraits of Jesus in the NT and the abiding Spirit of Jesus within individual believers and the community of faith.”

⁸⁰ Se Ef 4:20–21 där Paulus uppmanar brevvets mottagare att leva på ett annat sätt än hedningarna utifrån att de ”har lärt känna Kristus ... och undervisats om honom efter den sanning som finns hos Jesus” (4:20–21).

Att Jesu föredömlighet så påtagligt framställs i evangelierna har konsekvenser för alla kristna, eftersom efterföljelsemotivet lyfts fram på ett generellt sätt. Samtidigt får det särskilda konsekvenser för det pastorala ledarskapet. Vilken typ av ledare efterfrågas av kyrkan idag? Listan kan göras lång när åtråvärda ledaregenskaper och förmågor diskuteras. Föreliggande studie visar att ledarens föredömlighet är en viktig ingrediens i den idealbild som kyrkan bör sträva efter.⁸¹ En sådan föredömlighet är grundad i relationen med Kristus och efterliknandet av honom. Det är således väsentligt att kyrkan formar ledare som lever i en dubbel imitation: som efterliknar Jesus och som själva leder genom exempel.

Givet den uppmaning till imitation av *Jesus och hans ledarskap* som finns i evangelierna och som denna studie klargjort är det centralt för blivande och nuvarande kristna ledare att aktivt söka efterlikna Jesus. Den pastorala utbildningen behöver därför inte bara på ett allmänt sätt lyfta fram Jesus som förebild i ledarskap, utan även uppmuntra till ett genomgående studium av evangelierna. Ett sådant studium är ett viktigt sätt för ledare idag att formas av Förebilden. Samtidigt som pastorala utbildningar idag behöver ge en bredd i ledarskapslitteratur är det av vikt att litteratur som på ett ingående sätt lyfter fram Jesu exempel prioriteras. På så sätt kan den pastorala utbildningen skapa en kultur som för vidare evangeliernas imperativ till imitation av Jesus.

Som ett exempel på ledarskapslitteratur som på ett grundligt sätt lyfter fram Jesu exempel i evangelierna kan Richard A. Burridges *Four Ministries, One Jesus: Exploring Your Vocation with the Four Gospels* nämnas.⁸² Burridge beskriver här fyra aspekter av Jesu tjänst – undervisning, pastoral omsorg, lidande och bön – utifrån de fyra evangelierna. Dessa fyra områden relateras sedan till kyrkliga tjänster och ämbeten inom den anglikanska kyrkotraditionen och till ordinationsliturgin. Boken är tänkt att vara en följeslagare för den som vill utforska sin kallelse till tjänst i

⁸¹ Resonemanget i föreliggande avsnitt utgår från en syn på Bibelns böcker som kanoniska skrifter och normerande texter för kyrkan.

⁸² Richard A. Burridge, *Four Ministries, One Jesus: Exploring Your Vocation with the Four Gospels* (London: SPCK, 2017).

kyrkan men även att ge vägledning för den som redan har en tjänst. Burridges bok är ett förtjänstfullt exempel på den typ av ledarskapslitteratur som kyrkan behöver: Analys av evangelierna och Jesu exempel och konkreta, praktiska kopplingar till tjänst och ledarskap idag.

Vad är då centralt för de som utövar pastoralt ledarskap idag? Vilken roll spelar föredömligheten för ledaren? En som reflekterat över dessa frågor är Glenn C. Daman. I sin bok *Leading the Small Church: How to Develop a Transformational Ministry* gör han gällande att pastoralt ledarskap idag påverkats för mycket av ledarskap i megakyrkor, vilka i hög utsträckning präglas av företagsvärlden.⁸³ Daman menar att detta skapat ett ideal av ett komplicerat ledarskap där ledaren ska fungera som en VD och vara en visionär ledare. I stället för att kopiera ledarskapet i megakyrkorna, vilket fokuserar på verksamheter och en effektiv organisation, ska ledare i mindre församlingar, vilka sätter relationerna i centrum, följa Bibelns syn på andligt ledarskap. Detta präglas av en enkelhet.

Daman skriver utifrån en amerikansk kontext som skiljer sig från den svenska, där få megakyrkor huserar. Författaren riktar också en onödigt skarp kritik mot numerär tillväxt, megakyrkor och organisations- och effektivitetstänkande i en församlingskontext och förstorar skillnader mellan större och mindre församlingar. Samtidigt är hans resonemang om bibliskt kontra företagsmässigt ledarskap relevant även i Sverige. Även här behövs diskussionen om vad andligt ledarskap är och vad som ska prioriteras.

Hur ser då det ledarskap ut som Daman förordar? Han nämner två uppgifter som ska prioriteras: Att vara en förebild och att förkunna Guds Ord. Daman skriver:

Because we are called to be spiritual leaders, not merely organizational managers, it is not enough that we preach and plan well. We must also live well, developing and inward godliness that manifests itself in a godly lifestyle.⁸⁴

⁸³ Glenn C. Daman, *Leading the Small Church: How to Develop a Transformational Ministry* (Grand Rapids: Kregel, 2006).

Daman nämner först att ledarens egen förebild är Kristus, som visat hur de troende, inför Gud, ska leva sina liv och implementera Ordet i vardagslivet. Detta är även centralt i det pastorala ledarskapet, där en väsentlig aspekt handlar om att förse församlingen med en modell av vad lärjungaskap till Kristus och kristuslikhet handlar om.⁸⁵ Enligt Daman har ledarens levnadssätt – varandet – mycket större påverkan än utförda uppgifter – görandet. Detta hänger samman med att människor, i det mindre sammanhanget, får möjlighet att lära känna ledaren och se hur denne hanterar de olika utmaningarna i livet.⁸⁶ Genom att leva ett transparent liv kan ledaren vara en förebild för församlingen i att hantera de svårigheter som en fallen värld och en syndig natur medför.⁸⁷ Fördömligheten innefattar, enligt Daman, de troendes sätt att tala, deras värderingar, relationer, beroende av Gud och moraliska integritet.⁸⁸

Enligt Daman är ledarens karaktär grundläggande för det pastorala ledarskapet. Men pastoralt ledarskap handlar inte om att uppvisa en perfekt exemplifiering av kristet lärjungaskap. Andlig mognad ska inte förväxlas med perfektion. Det handlar snarare om att lita på Guds nåd och underordna sig Kristus.⁸⁹ Perfektion är alltså ingen förväntan på

⁸⁴ Daman, *Leading*, 170.

⁸⁵ Daman, *Leading*, 153–155, 171. Daman skriver, utifrån 1 Kor 11:1: "As we follow Christ's example, we become living examples for others to emulate" (154). Imitationen av Kristus innefattar en levande relation till Kristus: "In order for ministers to be effective in ministry we must first be transformed by our own relationship to Christ. Before we can be models for others to follow, we must make sure we are following the right model ourselves" (156).

⁸⁶ Daman, *Leading*, 155–156.

⁸⁷ Daman, *Leading*, 171.

⁸⁸ Daman, *Leading*, 163–170. Uppräkningen täcker mycket men kan kompletteras och konkretiseras. Utöver det som nämnts ovan i artikeln kan det tilläggas att det även är väsentligt att holistiska missionella aspekter, som exempelvis evangelisation och omsorg om skapelsen, exemplifieras i kristet ledarskap. Se Maria Karlsson, "Förebildande teman i interkulturellt kristet ledarskap: En missiologisk läsning av Norman Wirzba och Melba Padilla Maggay", *HYBRID 2* (2024): 53–83; jfr Joh 17:18; 20:21 och John Stotts kommentar: "In both these sentences Jesus did more than draw a vague parallel between his mission and ours. Deliberately and precisely he made his mission the model of ours, saying 'as the Father sent me, so I send you'" (*Christian Mission in the Modern World: Updated and expanded by Christopher J. H. Wright* [London: IVP, 2015], 23). Stott betonar att missionsuppdraget innebär att de troende sänds till världen som tjänare (24).

ledaren, enligt Daman, däremot bör denne kontinuerligt växa till i moralisk integritet.⁹⁰ Karaktären byggs upp genom studier av Skriften, bön, relationer där man hålls ansvarig, samt intellektuell tillväxt.⁹¹

Damans modell har sina svagheter, särskilt avsaknaden av teamarbete i församlingen,⁹² men han klargör på ett förtjänstfullt sätt vikten av att ledaren är ett föredöme för församlingen. Detta medför ett ofrånkomligt fokus på ledarens karaktär och livsstil, men samtidigt är ledarens uppgift att exemplifiera lärjungaskap och således rikta strålkastaren på Jesus. Den dubbla imitationen, som ju även innefattar ledarens imitation av Jesus, medför ett fokus på Ledaren, Jesus. Det övergripande syftet för hela församlingen är inte att följa den lokale ledaren, utan Jesus. Det pastorala ledarskapet har dock en viktig funktion i att konkretisera och exemplifiera lärjungaskapet och på så sätt vara en hjälp för församlingen i resan mot kristuslikhet.

Pastoralt ledarskap i Jesu efterföljd behöver alltså fokusera på den dubbla imitationen. Det handlar å ena sidan om att efterlikna Jesus, inte minst hans sätt att leda och tjäna, och på djupgående sätt studera och följa evangelierna. Det handlar å andra sidan om att själv vara en förebild för andra, att leva nära församlingen så att den får se praktiska exempel på lärjungaskap och kristuslikhet. Det senare förutsätter det förra.

⁸⁹ Daman, *Leading*, 158: "To be a godly example does not require absolute perfection in our conduct and attitudes; it requires only that we be in subjection to Christ, recognizing our complete dependence on God for all things."

⁹⁰ Daman, *Leading*, 170: "Although we can never be perfect, we should model consistency in growth".

⁹¹ Daman, *Leading*, 158–62.

⁹² Jfr Wenell, "Jesus", 155, som visar att inte bara Paulus utan även Timotheos och Epafroditos framställs som förebilder i Filipperebrevet. Wenell citerar Stephen Fowl, *Engaging Scripture: A Model for Theological Interpretation* (Malden: Wiley-Blackwell, 1998), 198, som talar om "harmonious diversity" i imitationen av Jesus, och menar att Jesus imiteras på olika sätt av olika ledare. Följaktligen kan ledare komplettera varandra i imitationen av Jesus. Wenell skriver i sin avslutande diskussion: "Det är också värt att notera att Paulus inte bara använde sig själv som exempel utan flera personer. Kristet ledarskap handlar inte främst om en person utan om ett gemensamt ledarskap" (161).

SAMMANFATTNING OCH SLUTSATSER

Föreliggande studie har visat på det imperativ till imitation som finns i evangelierna. Evangeliernas genre som antika biografier gör det sannolikt att Jesus presenteras som förebild, eftersom denna typ av litteratur ofta behandlade personer som betraktades som föredömen. En sådan förståelse av evangelierna bekräftas av närvaron av ett förebildsmotiv i alla fyra evangelierna. Utöver den återkommande ”följa”-terminologin lyfter Jesus fram sig själv som en förebild vid åtskilliga tillfällen. Imitationen berör både apostlarna och folkskarorna och innefattar Jesu karaktär, andliga praktiker, lidande och tjänst. Sammantaget förser evangelierna läsaren, utifrån genre och innehåll, med en stabil grund för att tala om Jesus som förebild och förmedlar en tydlig uppmaning till imitation av Jesus. Det finns således goda skäl att lyfta fram Jesu föredömlighet och imitationen av honom.

Analysen av förebildsmotivet i evangelierna visar på att imitationen av Jesus inte sällan rör tjänst och ledarskap. Det finns alltså delar av imitationen som har särskild relevans för ledare. Förebildsmotivet i evangelierna visar samtidigt på ett centralt kännetecken för Jesus ledarskap: han leder genom exempel. Dessa observationer, vilka styrks av exempel från Jesu första efterföljare, visar på en dubbel imitation som är relevant för pastoralt ledarskap idag, vilket innebär att ledaren efterliknar Jesus samtidigt som ledaren själv är ett exempel för andra.

Det handlar om att ta efter Jesus på ett medvetet sätt, att låta Jesus få vara *ledstjärnan*, och formas av honom, vilket gör att ledaren kan bli en god förebild för andra. Det handlar inte om ledaren ska vara en perfekt förebild, utan exemplifiera lärjungaskap i livets utmaningar, och genom sin egen efterföljelse lyfta fram *honom* som den lysande stjärnan. Ett sådant pastoralt ledarskap har förutsättningar att skapa ett sunt ledarskap, där ledaren på ett frimodigt sätt leder genom sin livsstil, utan att själv få stjärnstatus. Alla i församlingen är först och främst Jesu efterföljare. Ett ledarskap i Jesu efterföljd handlar alltså om att leda på ett sätt som återspeglar hans ledarskap och som för människor närmre honom – ett

ledarskap som hjälper människor att vara lärjungar till Jesus och följa honom.

FÖREBILDANDE TEMAN I INTERKULTURELLT KRISTET LEDARSKAP: EN MISSIOLOGISK LÄSNING AV MELBA PADILLA MAGGAY OCH NORMAN WIRZBA

MARIA KARLSSON

Akademi för Ledarskap och Teologi
maria.karlsson@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Artikeln argumenterar för att ledarskap i en globaliserad värld behöver kännetecknas av interkulturell kompetens. En kort redogörelse för hur kulturantropologi och kommunikationsvetenskap kan berika denna kompetens ges. Vidare presenteras två böcker av Melba Padilla Maggay och Norman Wirzba som exemplifierar den typ av reflektioner som bearbetas inom interkulturell teologi och förser med en grund för förebildande perspektiv för kristet interkulturellt ledarskap. Artikeln visar att böckernas bidrag till frågan om interkulturellt ledarskap framför allt består i att de synliggör behovet av förtätade församlingspraktiker och ger inspiration till hur sådan praktiker skulle kunna ta sig uttryck. ❀

INTRODUKTION

Vi lever i en globaliserad värld präglad av sociala, kulturella och ekonomiska förändringar. Människor, varor och idéer rör sig i snabbare takt än någonsin över jorden och samspelar och kolliderar på ständigt nya sätt.

I den frikyrkliga gren av den globala kristenhet som jag tillhör betonas ofta att kyrkan är kallad att leva och gestalta Guds rike i form av såväl inkarnerad mission som i arbete för fred, försoning, rättvisa och skapelseomsorg. Det är en komplex uppgift som kräver att de som leder trossamfund, missionsorganisationer och lokala kristna församlingar har både bredd och djup i sin kompetens om de ska vara trogna den holistiska ambitionen.

Ledarskap idag kräver interkulturell bildning och kompetens – oberoende av var i världen man befinner sig. I en kristen gemenskap, där ambitionen är att leva inkarnerat i mötet med andra, behöver syftet med interkulturell bildning och kompetens gå djupare än att nöja sig med att kunna kommunicera hjälpligt med människor från andra kulturer.

Aposteln Paulus skriver i sina brev om kristen gemenskap som en kropp, där alla delar hänger ihop till en enhet (Rom 12; 1 Kor 12). Han beskriver den också som en familj (Rom 8; Ef 5:21–6:4). Dessa starka gemenskapsbegrepp – kropp och familj – fångar också hos aposteln in ett missiologiskt perspektiv på kristen gemenskap, ett gudomligt uppdrag att sprida och gestalta evangeliet i en värld som i vår tid präglas av rotlöshet, migration, klimatutmaningar, polarisering, individualism, orättvisor och många andra förhållanden som sliter isär ”kroppar” och söndrar ”familjer”.¹

Interkulturell teologi är ett akademiskt forskningsfält som vuxit fram de senaste decennierna. Där undersöks och reflekteras teologiskt över komplexa globala utmaningar, liksom de som nämns här ovan. Utifrån läsningen av två böcker med interkulturella teologiska teman har jag valt att i den här artikeln ställa frågan: ”Vilka interkulturella bidrag kan böckerna ge till kristet ledarskap – både dess teori och praktik?”

De författare som jag läst – Melba Padilla Maggay och Norman Wirzba – tar sig an frågor som den interkulturella teologin intresserar sig för, det vill säga teologiska frågor som uppstår i skärningspunkten mellan reli-

¹ Se till exempel Mikael Tellbe, *Paulus mot väggen: Arton raka frågor och lika många försök till svar* (Stockholm: Libris, 2019), 231.

gion, kultur, politik och det globala samhället. Jag motiverar mitt val av författare och ger en introduktion till dem nedan.

BEHOVET AV INTERKULTURELL KOMPETENS OCH INTERKULTURELL TEOLOGI

I Bibelns olika böcker och texter finns inbyggda spänningar och en komplexitet som gör att Bibeln kan te sig motsägelsefull. Samtidigt skapar en dynamisk mångfald. Här vill jag aktualisera spänningen mellan det *lokala* och *universella*, och mellan *hem* och *exil*. Spänningen mellan det lokala och universella blir extra tydlig om vi jämför inkarnationen med pingstdagen. I inkarnationen föds Gud in i en specifik kultur och tid och identifierar sig med människans villkor på djupet (till exempel Luk 2; Joh 1:14; Apg 10:36–43; Fil 2:6–8). Samtidigt skildrar Bibeln även pingstdagen, då Anden ges åt var och en, oavsett språk och kultur – dock inte på ett sätt som skapar homogenitet, utan på ett sätt där mångfalden berikar och vitnar om Guds storhet (Apg 2:1–13).²

I Bibeln uttrycks också den ständiga längtan efter ett hem, till exempel det ”förlovade landet” (1 Mos 13:14–17; 2 Mos 3:7–8; Jes 65:16–25; Jer 31; Klag 5) eller ”himlen” (Fil 3:20; 1 Thess 4:13–18; Upp 21). Men Israels folk och de första kristna tvingades leva i exilens rotlöshet och som ”gäster och främlingar” (Hebr 11:13). Motsvarande spänningar mellan lokalt och universellt samt hem och exil präglar även vår samtid. Därför behöver kristen gemenskap både förstå dem och lära sig förena olika perspektiv och ideal utan att det sker på bekostnad av något som skaver.

HJÄLP ATT FÖRSTÅ DEN ANDRE

I forskning om interkulturell kompetens är begreppet ”kultur” centralt, och det finns också ett fokus på kommunikation över kulturgränserna. De teoretiska perspektiven hämtas därför ofta från kulturantropologin

² Se till exempel Roland Spjuth, *Om Gud och allt annat: Grunddrag i kristen tro* (Malmö: Spricka förlag, 2019), 235; jfr Ched Myers, *Gud är papperslös: Biblisk tro och rättvisa för invandrare* (Varberg: Argument förlag, 2017).

eller kommunikationsvetenskapen. Eftersom ett grundläggande ideal i kristen mission är inkarnationen har missionsvetenskapen undersökt olika kulturella sammanhang och hur evangeliet kontextualiserats för olika målgrupper i kyrkornas mission. Missionsantropologer som Paul G. Hiebert och Charles Kraft har genom sina kontextualiseringsmodeller gett missionärer redskap att försöka formulera och leva ut inkarnerade vittnesbörd och deras böcker har stärkt missionärernas interkulturella kompetens.³

I en del litteratur och i många modeller kring kulturförståelse och ledarskap finns en statisk förståelse av kultur, där man tänker sig att varje kultur har en tydligt närmast oföränderlig essens. Genom att förstå denna inre kärna erövrar man förståelsen av den specifika kulturen.⁴ Annan litteratur lyfter fram en mer dynamisk förståelse av kultur och betonar kulturernas föränderlighet, variationen mellan individer inom kulturerna och varnar för den generalisering och stereotypisering som en statisk kultursyn kan föra med sig. Här fokuseras i stället beskrivningar av kultur som fenomen och vad som händer när olika grupper och individer möts. Att förstå sig själv och vad som format en, samt utveckla egenskaper som nyfikenhet, empati, flexibilitet, social förmåga, kommunikationsfärdigheter och att vara medveten om maktförhållanden i kulturmöten är några exempel på vad som framhålls som viktiga kompetenser.⁵ Kathryn Tanners kulturteori, som Berglund beskriver i sin artikel i detta nummer av *HYBRID*,⁶ är ett exempel på en kulturteori med dynamisk syn, där de

³ Se till exempel Hieberts modell kring kritisk kontextualisering och hans "set-theory" i Paul G. Hiebert, *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids: Baker, 1994) och Charles H. Krafts modell kring dynamisk ekvivalens i idem, *Issues in Contextualization* (Pasadena: William Carey Library, 2016).

⁴ Se till exempel Geert Hofstede's så kallade "6D-model of National Culture" (online: <https://geerthofstede.com/culture-geert-hofstede-geert-jan-hofstede/6d-model-of-national-culture/>), databasen World Values Survey (online: <https://www.worldvaluessurvey.org/wvs.jsp>) eller Richard D. Lewis, *When Cultures Collide: Leading Across Cultures* (Boston: Nicholas Brealey Publishing, 2018).

⁵ Se till exempel Jonas Stier, *Kulturmöten: En introduktion till interkulturella studier* (Lund: Studentlitteratur, 2019) eller Darla K. Deardorff, red., *The SAGE Handbook of Intercultural Studies* (Thousand Oaks: SAGE Publications, 2009).

⁶ Carl Johan Berglund, "Thekla från Ikonion: Fornkyrkans bortglömda förebild", *HYBRID* 2 (2024): 1–25.

mänskliga beteendena och deras förändring står i centrum. Det går också att hitta litteratur och modeller som försöker kombinera statiska kulturmodeller med insikter som den dynamiska kultursynen ger.⁷

Kulturteorierna bidrar till att förstå och praktisera mission på ett mer inkarnerat sätt. Det är viktigt och kan utan tvekan ge konstruktiva bidrag till dem som har ledaruppdrag i interkulturella sammanhang. Men ett för stort fokus på det kulturspecifika riskerar att stå i kontrast till att man vill hitta vägar till universalitet och till integration mellan olika kulturella grupper. Forskning kring så kallad församlingsplanering har visserligen visat att det är lättare att forma homogena församlingar än heterogena,⁸ men det kan då sägas kollidera med ett bibliskt ideal där församlingen ses som en gemenskap där ingen längre är ”jude eller grek, slav eller fri, man eller kvinna” (Gal 3:28).⁹ Såväl inkarnationstanken som enhetstanken har i kristen tro sin utgångspunkt i Gud själv,¹⁰ och det betyder att kristet interkulturellt ledarskap behöver teologisk reflektion och inte bara relevanta sociologi eller kultur- och kommunikationsteorier.

Om man i en församling vill bygga en gemensam kultur där trosidentitet blir viktigare än etnicitet, kultur, kön och klass kräver det att identiteten går på djupet och omfattar mer än bara undervisning. Lära och praxis behöver koppla an till hela människan med hennes fysiska, psykiska och andliga behov som hon möter i vardagen, och den behöver också möta de reella utmaningar och behov som finns i samhället och världen.¹¹ Vårt samhälle rymmer idag en berikande mångfald, men det är också en mångfald där exempelvis ekonomiska skillnader, bostadssegregation och åsiktspolarisering splittrar samhällsgemenskapen.

⁷ Se till exempel Øyvind Dahl, *Human Encounters: Introduction to Intercultural Studies* (New York: Peter Lang, 2016).

⁸ Se till exempel Donald McGavran ”Homogenous Unit Principle” i idem, *Understanding Church Growth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1990).

⁹ Peter T. Lee och James Sung-Hwan Park, ”Beyond People Group Thinking: A Critical Reevaluation of Unreached People Groups”, *Missiology* 46/3 (2018): 212–225.

¹⁰ Lee och Park, ”Beyond”, 218.

¹¹ Se till exempel Vhumani Magezi och Christopher Magezi, ”Holistic Ministry Approach to Migration: Towards a Practical Theological and Integrated Ecclesiological Model”, *In die Skriflig* 56/1 (2022): 1–8.

INTERKULTURELL TEOLOGI

De senaste decennierna har Interkulturell teologi vuxit fram som ett nytt forskningsfält inom missiologi (missionsstudier). Närliggande fält är "World Christianity"¹² och "Anthropology of Christianity",¹³ men där "World Christianity" huvudsakligen (men inte enbart) har en historisk approach och beskriver och reflekterar över framväxten av den globala kyrkan, medan "Anthropology of Christianity" undersöker lokala varianter av kristen tro och dess utövare och därmed är etnologisk och empirisk till sin natur, har interkulturell teologi ett *systematiskt* fokus. Henning Wrogemann definierar interkulturell teologi som: "in-between theology with regard to such factors as audience, media, power, methodology, plurality and connectivity".¹⁴ Den interkulturella teologin tar sig alltså an frågor som globaliseringen för med sig och reflekterar teologiskt kring dessa.

I missionsprojekt eller i mångkulturella församlingar som jag har erfarenhet av har det ofta funnits ett fokus i ledaruppdraget att utveckla förmågan att förstå och kommunicera med människor över kulturgränser, för att förmedla evangeliet till andra på ett kontextualiserat sätt eller för att öka förståelsen församlingsmedlemmar emellan. Kulturanthropologi, kommunikationsteorier och missionell teologi är kompetenser som lyfts som viktiga, ofta i kombination med att betona betydelsen av goda språkkunskaper.¹⁵ Det är tveklöst relevanta kompetenser, men i interkulturellt ledarskap är det också angeläget att reflektera teologiskt över församlingens roll i relation till de globala utmaningar som vi alla står inför som mänsklighet. Här tror jag att den interkulturella teologin kan bidra med viktiga perspektiv.

¹²För en introduktion till detta forskningsfält, se Charles C. Farhadian (red.), *Introducing World Christianity* (Chichester: Wiley-Blackwell, 2012); Jehu Hanciles, *World Christianity: History, Methods, Horizons* (New York: Orbis Books, 2021).

¹³För en introduktion till detta forskningsfält, se Fenella Cannell (red), *The Anthropology of Christianity* (Duke University Press Books, 2006).

¹⁴Henning Wrogemann, "Intercultural Theology as In-Between-Theology", *Religions* 12/1014 (2021).

¹⁵ALT:s Program för mission och interkulturella studier (PROMIS, tidigare Missionsinstitutet) har delvis formats av detta synsätt.

I den här artikeln kommer jag analysera två böcker som bearbetar angelägna globala och interkulturella frågor teologiskt, med syftet att relatera det som skrivs till frågan om ledarskap. Ingen av författarna jag valt skriver specifikt om ledarskap, och det är en av mina poänger. Mitt syfte är att läsa och försöka lyfta lärdomar och tematik i böcker som inte räknas som typisk ”ledarskapslitteratur” för att visa på att de kan vara till nytta och inspiration för ledarskap i församling och mission. Melba Padilla Maggay har jag valt för att hon är en evangelikal kvinna från det globala Syd, men också för att hon kombinerar sin kunskap kring språk, socialantropologi, interkulturell kommunikation och teologi med ett engagemang mot globala orättvisor på ett spännande och konstruktivt sätt. Norman Wirzba är ingen teolog som jag sett hänvisas till inom det missionsvetenskapliga evangelikala/pentekostala fält där jag verkar, men jag kände till att han skriver om tematik som är relevant för mitt fält och var därför nyfiken på vilka perspektiv han kunde tillföra.

Hittills har jag i denna artikel gett en introduktion till interkulturell kompetens och interkulturell teologisk reflektion och menat att de är viktiga aspekter att beakta i reflektioner kring kristet ledarskap. Nedan gör jag först en kort beskrivning av författarna och ger en övergripande bild av böckernas innehåll. Därefter presenterar jag tematik i böckerna som jag funnit intressant och relevant att relatera till frågan om ledarskap. Eftersom jag finns i ett frikyrkligt församlingssammanhang har jag i första hand haft denna kontext i åtanke när jag velat hitta bidrag till kristet ledarskap, även om detta inte utesluter relevans för bredare grupper.

TEOLOGERNA OCH LITTERATUREN

Melba Padilla Maggay är en filippinsk författare, socialantropolog och social aktivist som skriver om kultur, social förändring och integrerande mission.¹⁶ Hon har grundat ”Institute for Studies in Asian Church and

¹⁶ Integral mission är ett begrepp som vill omfamna en holistisk syn på mission, där såväl kristen evangelisation som socialt ansvar ryms. Begreppet härstammar från Latinamerika, men har genom Lausannerörelsen spridits globalt. Det används framför allt i evangelikala sammanhang.

Culture” och finns med i flera olika internationella kristna nätverk. För den här studien har jag läst *Global Kingdom, Global People: Living Faithfully in a Multicultural World*.¹⁷

Norman Wirzba är professor vid Duke Divinity School och författare till ett flertal böcker. Han bedriver forskning och undervisning i skärningspunkten mellan teologi, filosofi, ekologi och agrar- och miljöstudier. Hans böcker används även i ledarskapsutbildningar vid Duke Divinity School. I den här artikeln lyfter jag fram boken *Food and Faith: A Theology of Eating*.¹⁸

Nedan kommer jag först ge en beskrivning av innehållet i respektive bok. Därefter presenterar och analyserar jag perspektiv som jag menar kan berika frågan om interkulturellt ledarskap.

GLOBAL KINGDOM, GLOBAL PEOPLE

I boken *Global Kingdom, Global People* vill Padilla Maggay belysa några frågor som globaliseringen har aktualiserat och sätta dem i dialog med bibliska texter. Trots att hon återkommande gör exegetiska analyser använder hon inte bibeltexterna som ett bevismaterial eller en instruktionsbok. Hennes bibelreflektioner ska i stället ses som ett försöka att få insikter i en tid då vi inte alltid har ett språk för att beskriva det som sker. Hon låter såväl stora samtidsfrågor som personliga livsfrågor få speglas i olika bibelberättelser.

Framför allt bearbetar Padilla Maggay tre frågeställningar som rör identitet och multikulturalismens utmaningar: myten om välståndets omfördelning, globala drömmar och den globala kyrkan. Boken delas in i tre delar: ”The Roots of Culture” (kapitel 1–5), ”The Global Village: Living in a Multicultural World” (kapitel 6–9) och ”Missions in Context: McWorld and the Gospel” (kapitel 10–12), samt ett postscript.

¹⁷ Melba Padilla Maggay, *Global Kingdom, Global People: Living Faithfully in a Multicultural World* (Carlisle: Langham Global Library, 2017).

¹⁸ Norman Wirzba, *Food and Faith: A Theology of Eating* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011).

Hon resonerar först kring vad det innebär att vara skapad till Guds avbild och samtidigt vara ”av” *adamah* (det hebreiska begreppet, som liknar ordet för människa, *adam*, återfinns i 1 Mos 2) och hur vi som människor hanterar det uppdrag vi fått av Gud att kultivera jorden, det vill säga skapa kulturer.¹⁹ Hon beskriver flera konsekvenser av syndafallet och menar att vi idag lever i en värld där ekosystemet är i akut kris, och global media och global marknaden formar människors föreställningsvärld (eng. ”imagination”) på sätt som överträffar de lokala kulturernas formande av människan.²⁰ Teknologi och marknad har i flera avseenden ersatt kyrka och stat som de krafter som definierar det offentliga rummet och samhällslivet.

Trots och tack vare globaliseringen kvarstår djupa orättvisor i världen. I flera länder har fattigdomen hos ”underklassen” snarare intensifierats, trots globaliseringens retorik om att utplåna fattigdomen.²¹ Livet i de moderna storstäderna bär tydliga spår av syndafallet, men Padilla Maggay vänder sig mot civilisationskritik som hävdar att allt civilisationsbyggande är en konsekvens av syndafallet. Hon påminner läsaren om att Bibeln börjar i en trädgård och slutar i en stad – det himmelska Jerusalem.²² Här varnar hon för globaliseringens homogeniserande krafter som hon menar kan skapa ett nytt Babylon. Därför behöver kristna fundera över vilket slags rike eller stad de tillhör.

I bokens första del varnar Padilla Maggay också för det hon kallar syndafallets ”myter”, det vill säga narrativ som formar hur kristna tänker och lever sina liv, men som leder fel. Hon hävdar att många kristna befinner sig i en ”epistemologisk kris”,²³ där ideologier och tankekartor har kommit att sätta människan i centrum i stället för Gud. Centralt i den mänskliga synden är högmodet, som vill få människan att bli som Gud. Det ger upphov till ”falsk” epistemologi, till alienation och till egoism och habegär,

¹⁹ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, kapitel 1–2.

²⁰ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, kapitel 3, 5.

²¹ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, kapitel 6.

²² Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 54.

²³ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 29.

alltså det begär som driver den ekonomiska marknaden. I boken varnar hon alltså för att reducera livet till att bara handla om ekonomi.

Padilla Maggay jämför också globaliseringens framgångssagor med berättelsen om Babels torn. Är globaliseringen ett nytt Babel som kännetecknas av likformande makt och fel fokus? Världen har på många sätt blivit en ”global by”, men det leder inte automatiskt till social integration. Snarare ser vi att det finns stora svårigheter med att uppnå detta. Nationer som en gång drömde om multikulturalism inser nu att det är ganska svårt att hålla samman ett sådant samhälle.²⁴ I Bibeln ser Padilla Maggay minst två alternativa vägar till social integration. Det ena är *sambörighet genom likformning*, som i berättelsen om Babels torn. Det andra är *pingstdagens ideal*, där Anden skapar en enhet i och genom mångfald.²⁵

I den andra delen av sin bok utvecklar Padilla Maggay teologiska modeller för hur man kan leva tillsammans i en mångkulturell värld. Hon använder bibliska motiv om Guds folk som ”gäster och främlingar” och kopplar det till nutidens migrationsutmaningar och arbete för mänskliga rättigheter. Hon pekar på att Bibeln uppmanar till ”gästfrihet” och ”omsorg” om främlingen, men att det också finns motiv för att bevara kulturella eller nationella identiteter. Människan är inte särskilt benägen att omfamna dem som är annorlunda, och drömmen om ett liberalt öppet och pluralistiskt samhälle format på mänskliga rättigheter tror inte Padilla Maggay på. Det kan däremot bli en verklighet när den heliga Anden får verka i olika kulturer och ge vägledning och kraft.

I den tredje delen av boken beskriver Padilla Maggay hur globaliseringen har fört med sig en ny ekonomisk världsordning, som hon är mycket kritisk till då hon menar att den förstärker och fördjupar orättvisorna i världen. Därför målar hon upp visionen om en annorlunda ekonomi utifrån den eskatologiska visionen i Jes 65:17–25, som hon tolkar som en

²⁴ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 44, 108.

²⁵ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 47, 123. För liknande resonemang kring Babylon och globalisering, se Myers, *Gud är papperslös*.

betoning av vikten av att avslöja det hon kallar för ”Mammon”.²⁶ I ljuset av olika bibliska motiv drömmar hon om en ny ekonomisk världsordning där de fattiga är i centrum och där resultat utvärderas i andra termer än ekonomisk vinst eller förlust. Här är hennes bibelutläggningar kompletterade med exempel från Filippinerna och berättelser ur hennes eget liv – berättelser där de nuvarande ekonomiska systemens skevheter blir tydliga.

När Padilla Maggay argumenterar för kontextualisering och kulturförståelse överlappar argumentationen med teoribildningar från såväl kulturantropologi som kommunikationsvetenskap. När hon kritiserar den globala ekonomin kan en tydlig aktivistisk ådra noteras. Men när hon till sist ska beskriva strävan att vara kyrka i en globaliserad värld tar hon sin utgångspunkt någon helt annanstans. I stället för att presentera strategier för kulturförståelse eller en programförklaring för ekonomisk rättvisa väljer hon att berätta om ”det slaktade lammet på tronen”²⁷ och betonar de gemensamma praktikernas styrka i kristen gemenskap. Hon framhåller också vikten att namnge ”vår tids avgudar”²⁸ och avslöja dem.

I sin utläggning för hur man kan göra detta finns en hel del konstruktiv kritik riktad mot inte minst kristna i väst. Med världen sedd genom sina asiatiska glasögon riktar hon bland annat kritik mot de västerländska kyrkornas symbios med vad hon menar är en linjär, abstrakt och analytisk kultur. I stället vill hon se kyrkor och kristna gemenskaper som ger större utrymme för liturgi, för det kroppsliga och en djupare delaktighet. En sådan kyrka är ett tecken för härskarna och makterna och vittnar om att Jesus är Herre, menar Padilla Maggay.²⁹

FOOD AND FAITH

Norman Wirzba säger att han i sin bok vill utveckla teologiska teman som trädgård, synd, offer, eukaristi, försoning och gemenskap så att betydelsen

²⁶ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 82–91.

²⁷ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 120–121.

²⁸ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 132–133.

²⁹ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 133–134.

av det han kallar "creaturely membership" (ung. "delaktighet i skapelsen" eller "medskapande") kan förstås bättre. Hans ambition är att skriva "a theological imaginary of eating that aims to be illuminating and compelling".³⁰ Med ätandet som utgångspunkt slår han fast att ätande är en moralisk och teologisk fråga, för att sedan visa hur modernismen har urvattnat och reducerat den till en fråga om råvaror. Som en motkraft till denna "dekontextualisering" av ätandet blir det därför viktigt för honom att lyfta fram ätandet som en andlig övning,³¹ samt att reflektera kring ätandets ekologiska sammanhang och plats i skapelsen. Det sistnämnda görs genom att beskriva trädgården som platsen för mänsklighetens identitet och kallelse. Här väver han samman trädgårdens och odlandets betydelse i ekosystemet med människans behov av rötter, näring och mänsklig kultivering. Han pekar på trädgårdsmästarens viktiga roll och ser Gud och Jesus som prototyper för trädgårdsmästare som ger näring åt och tar sig an världen.³²

I en fallen värld har vårt ätande slutat fungera som det var tänkt och det påverkar våra livsmiljöer, våra ekonomier och våra kroppar. Wirzba talar om syndigt eller syndfullt ätande och menar att vårt ätande förbinder oss med andra och samtidigt som ätande ger liv förutsätter det också död. "Ätstörningar" av olika slag uppstår när vi inte är beredda att ta ansvar för varandra och ätandets ekologiska, ekonomiska och fysiologiska dimensioner.³³

Wirzbas bok riktar skarp kritik mot vår tids livsmedelsindustri och de effekter han menar att den har på skapelsen. För Wirzba är det viktigt att påvisa livets och ätandets kostbarhet och hur det gått förlorat sen människan förlorade kontakten med marken, odlandet och djuren. För att någon eller något ska kunna äta måste i regel något annat liv dö. Det här leder honom in på att tala om ätande i termer av *offer* och *offrande*. Han skriver att offer ofta förknippas med en våldsamt akt som krävs för att blid-

³⁰ Wirzba, *Food and Faith*, förord.

³¹ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 1.

³² Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 2.

³³ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 3.

ka en vredgad Gud, men argumenterar i stället för en betoning av offer som en förnyelse av liv genom självuppoftande och tjänande. Här lyfter han nattvarden som ett exempel. Nattvarden blir därmed en nyckel till att förstå liv i gemenskap, en kollektiv väg till att delta i och spegla Guds trinitariska liv.³⁴

När kristna konsumerar Jesus som ”livets bröd” (Joh 6) sker enligt Wirzba en förvandling av ätandet, eftersom de dras in i Jesu liv och hans sätt att vara i världen.³⁵ Kristi verk handlar därför inte främst om att rädda individuella själar utan om att leda människor in i ett sant, överflödande, evigt uppståndelseliv. Syndfullt ätande degraderar och förstör liv. Eukaristiskt ätande ärar och främjar liv och skapar en kultur av tjänande, gästfrihet och gemenskap. Eukaristiskt ätande handlar för Wirzba också om att utgöra en motkraft och protest mot dagens livsmedelsekonomier och livsmedelskultur. När kristna på djupet förstår ätandet som en delaktighet i liv och död borde det resultera i tacksamhet och firande. Det finns alltså här en djup andlig och praktisk betydelse i att ”tacka Gud för maten” eller ”be Gud välsigna maten”.³⁶ Vår tids kultur kring mat och ätande kännetecknas enligt Wirzba vidare av otacksamhet och han argumenterar därför för att bordsbörens ord ytterst kan ses som en politisk handling – att tacka Gud för maten bryter med världens sätt att förhålla sig till mat och livsmedel och erkänner att människan och hela världen är Guds.

Wirzba skriver också om himlen och ätande och ser inte himlen som en flykt från den här världen eller en frigörelse från den utan som en plats där Anden har förvandlat relationer på ett sådant sätt att livets fullhet blir synligt. Ätande spelar roll i detta liv och i det kommande för att det är en realisation av Guds eviga gemenskapsbyggande liv (eng. ”communion-building life”),³⁷ om är ofullkomligt nu, men som en dag kommer bli fullkomligt.

³⁴ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 4–5.

³⁵ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 5.

³⁶ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 6.

³⁷ Wirzba, *Food and Faith*, kapitel 7.

BÖCKERNAS BIDRAG TILL INTERKULTURELLT LEDARSKAP

I de två böckerna är det dels de teologiska reflektionerna kring aktuella frågor (behovet av kulturella rötter, migrations- och integrationsutmaningar, klimathot, kapitalismens konsekvenser med mera) som är relevanta för en pastor eller församlingsledare att ta till sig. Där finns tematiker som med fördel kan användas fortbildande för ledaren och användas i förkunnelse och undervisning. Men författarna kopplar också den teologiska reflektionen till praxis och ger mångbottnade beskrivningar av praktikerna, vilket gör teorin lättare att applicera i konkreta församlingssammanhang och ger kristna ledare exempel på hur de kan gestalta ett sätt att leva annorlunda som blir förebildande för andra.³⁸ Nedan diskuteras dessa aspekter genom att återvända till de introduktionen nämnda spänningarna mellan *lokalt* och *universellt* samt *hem* och *exil*.

HEM OCH EXIL

Författarna pekar på att det inte bara är den som fått fly eller flytta från sitt land som befinner sig i exil – exilen är djupare och mer omfattande än så. Det finns en form av exil som skapats genom teknologisk, ideologisk och ekonomisk utveckling som distanserar mänskligheten från skapelsen och från Gud. Padilla Maggay beskriver det så här:

All cultures have some primal sense of a cosmic breakdown, of a "wrath shed abroad in the universe", that needs appeasing.³⁹

I en globaliserad värld som slits isär av polarisering och exploateras på ett sätt som om naturresurser vore oändliga finns det anledning att tala om kosmisk kollaps. Padilla Maggay är inte ensam om att uppmärksamma denna existentiella kris av kosmiska mått – vi hör om den dagligen i våra nyhetsmedier och från forskare och vetenskapsmän. Gus Speth säger:

³⁸ Varken Wirzba eller Padilla Maggay skriver om formella ledarskapsideal, men det finns en hel del i deras resonemang som överensstämmer med det som Mikael Tellbe, "Alla kan leda: Om ledaren som förebild i pastoralbrevet", *HYBRID 2* (2024): 107–133, menar kännetecknar informellt ledarskap, där karaktärsdaning och att leda med sitt liv och Jesus som förebild blir centralt.

³⁹ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 29.

I used to think that the top environmental problems were biodiversity loss, ecosystem collapse, and climate change. But I was wrong. The top environmental problems are selfishness, greed, and apathy. To deal with those issues we need a cultural and spiritual transformation and we scientists do not know how to do that.⁴⁰

Kristet interkulturellt ledarskap arbetar däremot med kulturell och andlig transformation. Frågan som den interkulturella teologin skulle kunna ställa till kristna ledare är om de anser att kyrkan kan vara ett svar på Speths rop på hjälp. Det är en vanlig frikyrklig tanke att församlingen utgörs av ett folk som är ”gäster och främlingar i den här världen” (Joh 17:16; Heb 11:13–16), eftersom dess identitet och tillhörighet finns hos Gud och ska formas av Guds rikes värderingar.⁴¹ Ibland har denna typ av tänkande lett till att kyrkan har fokuserat på att ”vinna själar för evigheten” och fäst mindre vikt vid skapelseomsorg eller arbete för fred och rättvisa.⁴² Både Wirzba och Padilla Maggay har ett annat sätt att tänka. De vill inspirera kyrkan att vara ett profetiskt tecken och en förvandlande gemenskap i den här världen. I kyrkan finns ofta människor som brinner för rättvisefrågor, integration eller miljöfrågor, men deras engagemang riskerar ibland att ses sidoverksamheter och det är inte alltid pastorerna eller ledarskapet prioriterar dem.⁴³ Detta utmanas av Wirzba och Padilla Maggay, eftersom de i sina teologiska reflektioner berör frågor som de menar är centrala i Bibeln och för hur kristna bör leva sina liv och

⁴⁰ Detta citat, som blivit mycket populärt, närmast viralt, uttalades först av Speth på en konferens där han deltog. Hör honom kommentera citatet på <https://earthcharter.org/podcasts/gus-speth/>. Speth har bland annat arbetat som dekanus vid Yale School of Forestry and Environmental Studies samt professor i juridik med fokus på miljölagar vid Vermont Law School. Han har bland annat grundat ”Natural Resources Defense Council” och tjänstgjort som rådgivare till presidenterna Jimmy Carter och Bill Clinton. Han är flerfaldig författare och pristagare av ”Blue Planet Prize”.

⁴¹ Se vidare Nils-Eije Stävare, ”Att höra Kristi församling till: Medlemskap ur ett kyrkohistoriskt perspektiv”, i Jan-Åke Alvarsson (red.), *Medlemskap: En tvärvetenskaplig studie av medlemskap i Pingströrelsen* (Institutet för Pentekostala Studier, 2011), 42–43.

⁴² Se vidare artikel fem i Lausannedeklarationen där rörelsen tar avstånd från och beklagar att man tidvis sett evangelisation och socialt engagemang som motpoler när de är ömsesidigt beroende av varandra (<https://lausanne.org/content/covenant/lausanne-covenant>).

⁴³ Det är inte ovanligt att församlingsmedlemmar finns med i nätverk och organisationer som till exempel ”God Jord”, ”Talita”, ”fd nätverket Speak”, ”ARocha” med flera – hur kan ett församlingsledarskap bättre ta vara på deras engagemang och kunskaper?

därmed är relevanta för alla som utlägger och undervisar Guds ord. I det som följer kommer därför de delar av författarnas teologiska resonemang som relaterar till frågor om "hem" och "exil" att diskuteras.

PADILLA MAGGAY OM HEM OCH EXIL

När Padilla Maggay tar sig an frågor relaterade till "exil" utlägger hon Jer 29:4–7, en text där Gud uppmanar folket i exil "att göra allt för att få den stad som de deporterats till att blomstra"⁴⁴ och påminner om hur vägen till att blomstra på nytt är en process i flera steg som kräver att man tar människors känslor, erfarenheter och frågor på allvar. För att visa på detta ställer hon ett antal frågor som kan ses som relevanta i mötet med migranter: "Hur hanterar man sorgen och uppgivenheten som kommer med exilen?"; "Hur när man ett hopp om återvändande samtidigt som man vill slå ner sina rötter på den nya platsen?"; "Hur blir man en del av det nya samhället utan att falla för dess frestelser?" Svaren på dessa frågor ges med hjälp av bibeltexter och bibelberättelser på sådant sätt att ropen och frågorna används som en spegel för vår tids migranter i exil. Detta skulle kunna tänkas vara ett grepp som är fruktbart i kristna interkulturella sammanhang, eftersom Bibeln i dessa som regel utgör en gemensam grund för förståelse. Padilla Maggay är tydlig med att det går att hitta mening i exilen och mod att våga slå ner bopålar på nytt, men att man samtidigt kan behöva sörja och längta efter sitt förlorade "Sion". Personer som inte lever i exil behöver därför knyta an till denna smärta:

It is conventional wisdom for those of us who sit comfortably in our pews to talk about biblical "balance." We tend to judge those who rant and bellow and annoy us with their social justice passions as somewhat obsessive and unstable. Yet the experience of injustice is such that it does make people rise to fever pitch. It is only those who do not feel enough indignation over oppression and victimization, or who have not suffered injury from firsthand experience of cruel powers, who can afford to talk of balance.⁴⁵

⁴⁴ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 65–72.

⁴⁵ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 76.

För att någon ska våga ”slå ner bopålarna” på nytt behöver denne, enligt Padilla Maggay, tro att det kan finnas ett nytt hem. Hur kan man då vara ett hem för alla? Padilla Maggay funderar över vad det innebär att vara ”en jude för judarna och en grek för grekerna” (jfr 1 Kor 9:19–23) och konstaterar att i dagens värld är det svårare än någonsin att försöka lyckas med detta:

In a diverse, multicultural world, we are being stretched to make an effort to discover sameness, to find a way of being together when face to face with neighbors whose strange customs challenge our own. In a time of ”liquid modernity” and constant flux, we are being stretched like a versatile Greek actor, to wear many masks, and become ”all things to all men so that we might, by all possible means save some”.⁴⁶

Hon visar med exempel från Apg 13, 15 och 17 hur evangeliet kontextualiseras in i det kulturella sammanhanget på olika sätt för att människorna man ville nå var olika, och påminner om Eugene A. Nidas övertygelse att varje kultur har sin egen inre logik som ter sig rationell för gruppen.⁴⁷ Utomstående behöver därför avvakta med fördömanden innan de till fullo förstår vad som ligger bakom kulturella uttryck och traditioner som de finner märkliga eller rent av barbariska. De behöver också kunna relatera budskapet de vill förmedla så att det relaterar till den begreppsvärld och de djupstrukturer som finns i kulturen de vill nå. I detta sammanhang riktar Padilla Maggay kritik mot i synnerhet västerländska teologer (och missionärer):

Theologians have unfortunately inherited a Greek habit of mind, abstracting what we see as the ”core” or ”the essence” of the Gospel, and then assuming that such a reductionist and disembodied formulation will connect and move all other peoples.⁴⁸

⁴⁶ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 106.

⁴⁷ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 113. Nida var en amerikansk lingvist som är mest känd för att ha utvecklat den dynamiska ekvivalensteorin som haft stor betydelse för modern bibelöversättning, se till exempel Eugene A. Nida och Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation, With Special Reference to Bible Translating* (Leiden: Brill, 1969).

⁴⁸ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 116.

Djupstrukturerna i våra kulturer ändras sällan över tid, om ens någonsin, menar Padilla Maggay, och därför är det viktigt att ta dem i beaktande när man står i tvärkulturell eller interkulturell kommunikation, inte minst när man vill att människor ska förstå evangeliet. Missionärer har blivit varse utmaningarna med kulturella djupstrukturer när de har utvärderat sina missionsinsatser och konstaterat att kontextualiseringen inte alltid fått avsedd effekt. I dag behövs kompetensen att kontextualisera på djupet inte bara på missionsfältet utan också i Sverige – dels för att vi lever i en mycket mer mångkulturell kontext än tidigare, dels för att Sverige inte längre är en kultur där kristendomen formar svenskarnas livsnarrativ.

WIRZBA OM HEM OCH EXIL

När Wirzba skriver om att hitta sin plats i livet börjar han i Edens trädgård där människan (*adam*) är vad hon är tack vare sin relation till jorden (*adamah*) och sin relation till Gud som blåser liv i henne. Han vill peka på att hela skapelsen hänger ihop och att människan blir den hon är genom sin relation till Gud, varandra och resten av skapelsen. Jorden är människans hem och en plats att älska. Han skriver att individers kroppar inte bara befinner sig på olika platser, utan att platser också flyttar in i kropparna genom mat, dofter, ljud, beröring och annat som ens sinnen lär sig förknippa med en viss plats. Samtidigt menar Wirzba en av de saker som definierar det postmoderna livet är att människan i hög utsträckning lever i det Marc Augé kallat "non-places".⁴⁹ Hon tillbringar allt större del av sin tid på genomresa – i affärer och hotell, på flygplatser, framför skärmar och bankomater. Hon har allt mindre verklig kontakt för att hon alltid är på väg. När människor håller sig själva tillbaka eller blir hindrade från att interagera på djupet med en viss plats så blir de desorienterade. Denna desorientering, menar Wirzba, kan fördjupas till en fundamental förvrängning av vem hon bör vara och vad hon ska göra.

Att vara i exil handlar alltså enligt Wirzba inte bara om att vara på fel plats, det vill säga en fråga om logistik. Det innebär också att platsen man

⁴⁹Wirzba, *Food and Faith*, 40.

befinner sig på inte harmoniserar med de uppfattningar och beteenden som format en, vilket gör moralisk och andlig urskiljning svårt. I en globaliserad och urban värld har människan förlorat förståelsen för hur hon kan äta på ett sätt som gör skapelsen till ett livgivande hem för mänskligheten. Det man inte förstår tenderar man dessutom att ignorera, så resultatet blir att vi nu har en situation där människans konsumtionsmönster har lett till industriella och globala former av livsmedelsproduktion som underminerar skapelsens totalhälsa. En sådan livsstil leder enligt Wirzba till desorienterade liv och missriktade begär ("synd"), som man behöver omvända sig ifrån. Wirzba kallar denna livshållning för "att äta i exil" och visar på hur odlandet av en trädgård kan vara ett sätt att öva upp sin uppmärksamhet till att få syn på denna synd och ge förståelse för hur människan hör ihop med jorden, växterna, djuren och med det som senare ligger på tallriken.

Trädgårdsarbete handlar inte bara om trädgårdar, säger Wirzba. Det är ett jobb som avslöjar mänsklighetens karaktär och en demonstration av vilka man anser sig själv och skapelsen vara. Här ser man, konkret och praktiskt, hur människan relaterar till naturen, till andra varelser och ytterst också till Skaparen. Människan upptäcker detta om hon är beredd att hedra dessa relationer genom arbete och fest, inte om hon ser ner på och utnyttjar dem. Här blir Gud som "trädgårdsmästare" en träffsäker bild som kan hjälpa den kristne förstå att den gudomliga skaparkraften framför allt handlar om att göra plats för andra att leva, växa och blomstra.

Ytterst gör Wirzba en teologisk omvärldsanalys som jag menar är träffande och som utmanar ett modernt sätt att leva. Att som ledare kunna göra den här typen av kopplingar mellan globala utmaningar och den enskilde individens vardag tror jag är viktigt och nödvändigt i ett interkulturellt ledarskap. Och precis som Wirzba menar tror jag att ett sådant ledarskap behöver kunna motverka känslor av uppgivenhet genom att visa på hoppfulla praktiker som gör skillnad.

LEDARSKAP I EXILEN

Exilmotivet kan alltså fungera som en relevant analyskategori för att förstå församlingen, eftersom den frikyrkliga församlingen i Sverige skulle kunna sägas befinna sig i ”exil” – i bemärkelsen att den lever i en värld som inte överensstämmer med Guds rikes ideal och principer, man är inte riktigt ”hemma”.⁵⁰ I svenska frikyrkoförsamlingar och i deras närområden finns dessutom många människor som förlorat sina ursprungsplatser och rötter, människor som kanske inte vågar, inte vill eller inte tillåts rota sig på nytt i det ”nya” landet.⁵¹ Där finns också människor som lever stressade liv, alltid på väg och som inte förmår förbli i nuet på en plats, precis som Wirzba beskriver.⁵² Hur leder man då en församling i exilen? En kort summering av vad författarna pekar på skulle kunna vara: ha urskillning, inspirera till att leva annorlunda, förstå kraften och djupen i lovsången, sabbaten och nattvarden och se till att församlingen idkar gästfrihet.⁵³ Vad innebär då detta?

Padilla Maggay argumenterar för att den kristna församlingen lever i en tid där det råder en kamp mellan olika verklighetsuppfattningar, där mediakonstruktioner och grupptänkande får henne att tro på berättelser som egentligen inte överensstämmer med det liv hon lever. För att avslöja sin tids avgudar och sätta in sina liv i Guds berättelse behöver församlingen (och dess ledare) därför profetisk urskillning. Här hämtar Padilla Maggay inspiration från Walter Brueggemans begrepp ”poetisk föreställningsförmåga” (eng. ”poetic imagination”), en praktik han beskriver som:

⁵⁰ Walter Brueggemann, *I de rotlösa land: Att predika om hemkomst och hopp* (Örebro: Libris, 2000).

⁵¹ Se till exempel rapporten ”Frikyrkan i Orten: Erfarenheter och utmaningar utifrån frikyrkans frånvaro och närvaro i 61 utsatta områden”, där rotlöshet och utanförskap framkommer i flera av berättelserna (rapporten finns online på <https://efk.se/download/18.45c4761c1877437d5871c77f/1683097740100/Rapport-Frikyrkan%20i%20orten-digital.pdf>).

⁵² Wirzba, *Food and Faith*, 39–40.

⁵³ Författarnas resonemang har en del likheter med Fredrik Wenell, ”Jesus som moralisk förebild i ett postkristet samhälle” *HYBRID 2* (2024): 134–161, där han skriver om diasporateologiskt förhållningssätt och Linda Trinkaus Zagzebskis resonemang kring beundran och imitation, där Jesus blir förebildande. I synnerhet Padilla Maggay betonar att Jesu liv är en modell att följa och tillbedjan av honom centralt för att kunna leva annorlunda.

the most subversive, redemptive act that a leader of faith can undertake in the midst of exile. This work of poetic alternative in the long run is more crucial than one-on-one pastoral care or the careful implementation of institutional goals. That is because poetic imagination holds the potential of unleashing a community of power and action that that finally will not be contained by any imperial restrictions and definitions of reality.⁵⁴

Padilla Maggay menar, likt Brueggemann, att Jesus ger exempel på en sådan poetisk föreställningsförmåga när han berättar sina liknelser, liknelser som inbjuder lyssnarna att gå bortom de romerska lagarnas synliga realiteter och de judiska lagarnas restriktioner. Jesus kallade sina lärjungar ur deras traditioner och fick dem att våga kliva in i det alternativa samhälle han kallade Guds rike. Han gav dem inte en färdig mall eller ett program att följa utan han löste människor från dagens vedermödor och inspirerade dem att leva på ett sätt som innebar nya sociala möjligheter.⁵⁵

Dagens andliga ledare behöver lära av Jesu modell, menar Padilla Maggay, och gör sedan ett eget försök att beskriva detta alternativa samhälle. Hon målar först upp känslan av att vara på ett sjunkande skepp, en tid när man känner och erfar att världen är i den ondes våld. Det är en bild av att församlingen gemensamt befinner sig i exil, oavsett vilken kultur eller etnicitet hon kommer från. I ett sådant sammanhang menar Padilla Maggay att berättelsen om det slaktade lammet behöver vara i centrum. Lammet på tronen påminner församlingen om att hon tror på en Gud som upplevt svaghet och som betalat ett högt pris för att besegra ondskan. Inget händer i världen som är utanför hans kontroll, och ju mer hon tillber denne Gud, desto mer medveten blir hon om att hon inte behöver vara rädd för sårbarhet och svaghet. I lovsången och tillbedjan kommer församlingen i kontakt med den kraft som verkligt styr världen och som utgör hennes sanna hem. Lovsången blir därmed också en motkraft till politiska och ekonomiska krafter som vill förföra, likforma eller splittra

⁵⁴ Walter Brueggeman, *Hopeful Imagination: Prophetic Voices in Exile* (Philadelphia: Fortress, 1986), 96–97.

⁵⁵ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 133.

församlingen eftersom den sjungs av alla folk och stammar och knyter henne samman med Guds pilgrimsfolk genom tiderna.

Wirzba påminner, i sin tur, om *sabbaten* som en slags ”medicin”.⁵⁶ Skapelsens höjdpunkt var, enligt Wirzba, inte den sjätte dagen, när människan skapades, utan den sjunde dagen, när Gud vilade och förnöjt konstaterade att allt var gott. Sabbatsvila blir möjlig när människor upphör med sitt ständiga sökande efter ett mer lukrativt liv eller trevligare vänner och i stället omfamnar de platser och de gemenskaper de finns i och ser dessa som konkreta manifestationer av Guds kärlek.⁵⁷ Ett sådant resonemang överlappar med delar av Karl Barths teologi. Han menar nämligen att det är sabbatsvilan som förändrar människan i grunden.⁵⁸ Detta stämmer också med min egen erfarenhet av att kristna från andra länder ofta är bra på att värna sabbatsvilan, hålla den helig och låta den bli höjdpunkten på veckan. En sådan praktik skulle därför kunna vara viktig att ta vara på som ledare – att söndagens gudstjänst blir en plats där människor inbjuds till såväl vila som till fest, förnöjsamhet och inre förvandling. Församlingen, om den fungerar som det är tänkt, kan då bli det nya hem i exilen som beskrivits ovan, en plats där vilsna och rotlösa kroppar kan få flytta in och skapa nya minnen och erfarenheter av trygghet, gemenskap och framtidshopp.

Wirzba lyftar även fram *nattvarden* som en viktig praktik. I en värld där matvanor är präglade av exilen presenterar han den eukaristiska måltiden och det eukaristiska bordsskicket som ett annorlunda sätt att äta och leva. Han utgår från att Jesus är arketyper för livet självt. Jesus Kristus är det centrum utifrån vilket allt liv ska tolkas och värderas, något som Wirzba menar är särskilt tydligt i Johannesevangeliet, inte minst i Jesu tal om sig själv som ”livets bröd” (Joh 6:35). Detta innebär enligt Wirzba att nattvarden behöver vara central, eftersom den utgör en plats där församlingen får ta emot Jesu mat för att leva det liv han möjliggör. I nattvarden får församlingen den näring och träning hon behöver för att bli ett folk

⁵⁶ Wirzba, *Food and Faith*, 45–47, 138.

⁵⁷ Wirzba, *Food and Faith*, 35–47.

⁵⁸ Karl Barth, *Church Dogmatics III:4* (Edinburgh: T&T Clark, 1960), 57–58.

som deltar i Jesu helande och försonande verk i världen. Eukaristiskt ätande skiljer sig därmed markant från samtidens konsumtionsinriktade approacher till mat, eftersom dessa har konsumentens bekvämlighet, behag och kontroll i fokus. Wirzba citerar här den katolske teologen William T. Cavanaugh:

To consume the Eucharist is an act of anti-consumption, for here to consume is to be consumed, to be taken up into participation in something larger than the self, yet in a way in which the identity of the self is paradoxically secured.⁵⁹

Wirzba talar också om nattvardens *gästfrihet*. När de första kristna försökte äta och dricka till Jesu åminnelse upptäckte de, enligt Wirzba, att livet i Jesus krävde ett nytt sätt att leva. Det innebar en ny social verklighet som inte var förenlig med förtryck, splittring, förnedring och våld. När Anden föll över lärjungarna på pingstdagen började de profetera och tala i tungor. Det här, menar Wirzba, var ett tecken på att de blivit värdar för andra. Någon annans språk och vision tog boning i dem och blev deras inspiration och fokus. Man skulle kunna beskriva det genom att modifiera Paulus ord i Gal 2:20: ”Nu lever inte längre jag utan andra – deras behov, deras glädje, deras hopp, men också deras näring – lever i mig och styr mig.” Livet i Jesus innebär alltså enligt Wirzba en radikal öppenhet till andra – oavsett bakgrund och identitet,⁶⁰ där gästfrihet blir ett uttryck för enhet utan likformighet. Genom gästfrihet föds en gemenskap ur *olikheterna* i stället för likheterna och nattvardsbordet kan här tjäna som en påminnelse om nödvändigheten av att församlingen är gästfri när hon lever i Jesus.

I många kulturer är måltidsgemenskap och gästfrihet långt mycket viktigare än i Sverige. ”Gästen är Guds vän” lyder ett pashtunskt talesätt, och liknande ordspråk finns i flera kulturer.⁶¹ Detta synsätt kan man ta

⁵⁹ William T. Cavanaugh, *Being Consumed* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008).

⁶⁰ För fördjupning av detta tema, se Amos Yong, *Hospitality and the Other: Pentecost, Christian Practices and the Neighbor* (New York: Orbis Books, 2008).

⁶¹ Rzehak Lutz, *Doing Pashto: Pashtunwali as the Ideal of Honorable Behaviour and Tribal Life among the Pashtuns* (Afghanistan Analysts Network, 2011), 15.

vara på i det interkulturella ledarskapet, både för att det bidrar till att skapa större förståelse och vidga perspektiven, men också för att det kan ge fördjupad insikt i bilden av Jesus som livets bröd, av nattvardens inbörd och av hur gästfrihet skulle kunna se ut i en kristen församling.

Både Wirzba och Padilla Maggay skriver om gästfrihet på ett sätt som sammanbinder den med Andens verk i församlingen. När Anden faller över lärjungarna blir de kanaler för Guds röst till att förmedla ett budskap som kan dra andra in i samma gemenskap som de fått uppleva. Padilla Maggay påpekar återkommande att det bara är Anden som kan skapa sann förståelse och enhet i en mångkulturell och pluralistisk värld och att det är just Anden som får oss att vilja sträcka oss ut till den som är annorlunda. Hos båda författarna blir karismatiken därför något som påverkar världen på djupet och här har till exempel profetior en uppgift att avslöja vår tids avgudar och våra missriktade begär. De är också en källa till hopp och framtidstro i en värld som är fast i destruktiva globala system. De inger mod och kraft till ett gudsfolk i exil eftersom de formar bilder av Guds framtid i deras inre och förändrar deras sätt att se på världen. Sådana dimensioner av karismatiken har alltså potential att fördjupa församlingens andliga liv och korrigerar en karismatik som ibland blir för individinriktad eller upplevelsebaserad. En lärdom att ta med i interkulturellt ledarskap blir därför att inte tona ner karismatiken i församlingen utan att i stället fördjupa och förmera den på ett sådant sätt att den skapar plats för den Andre i en lidande värld.

LOKALT OCH UNIVERSELLT

PRAKTIKER MED "TÄTA" BESKRIVNINGAR

En av Wirzbas styrkor är att han använder handfasta och begripliga begrepp som trädgård, rötter, sabbat, odling, mat, nattvard och gästfrihet och fördjupar förståelsen av dessa begrepp genom att förklara hur de hänger ihop med såväl vår tids stora klimat- och livsmedelskris som med den kristnes tillhörighet i Gud och syfte som människor. Detta kan relat-

eras till den amerikanske antropologen Clifford Geertz tal om ”täta beskrivningar” (eng. ”thick descriptions”) av handlingar eller fenomen:

If anthropological interpretation is constructing a reading of what happens, then to divorce it from what happens—from what, in this time or that place, specific people say, what they do, what is done to them, from the whole vast business of the world—is to divorce it from its applications and render it vacant. A good interpretation of anything—a poem, a person, a history, a ritual, an institution, a society—takes us into the heart of that of which it is the interpretation.⁶²

Wirzba (och även Padilla Maggay) använder sig av sådana täta beskrivningar när de försöker förstå världen omkring dem. Denna förmåga kan därför anses vara viktig att öva upp i ett interkulturellt ledarskap. I interkulturella sammanhang blir det viktigt att ha täta beskrivningar av vad det är man gör i nattvarden, i tillbedjan och lovsång eller när vi man och äter tillsammans. Det behövs alltså beskrivningar som förmår knyta församlingens praktiker till såväl djupa teologiska sanningar som de problem och utmaningar man ser i omvärlden. Det blir tydligt hos författarna att församlingars liturgier är mer än handlingar som enbart påverkar individer eller den enskilda församlingen – de är praktiker som är till för att förändra världen.

Nattvard och tillbedjan blir med detta synsätt profetiska och politiska protesthandlingar som riktar blicken bort från den här världens avgudar och härskare och sätter fokus på Jesus Kristus och Guds rike. Nattvarden blir en handling som förenar församlingen med Gud och med varandra och som kräver att hon reagerar när någon del av kroppen lider. Hon blir en gemenskap som hämtar modellen för sin gästfrihet från honom som gav sig själv fritt. Liknande resonemang finns hos teologer som Cavanaugh och Daniel G. Groody,⁶³ men Wirzba vidgar alltså eukaristins betydelse till att också omfatta skapelseomsorg och en förståelse av att män-

⁶² Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 2000), 18.

⁶³ Se till exempel William T. Cavanaugh, *Torture and the Eucharist* (Chichester: Wiley, 1998); idem, *Being Consumed*; Daniel G. Groody, *A Theology of Migration: The Bodies of Refugees and the Body of Christ* (New York: Orbis Books, 2022).

niskan hänger ihop med och är beroende av det marken ger. Till skapelseomsorgen kopplar han även odlingspraktiker.

Många församlingar finns idag urbana miljöer där människors vardag är distanserad från naturen och grödorna. Samtidigt finns i församlingarna också människor som tidigare levt i en mycket närmre relation med jorden. De kanske inte är det minsta insatta i globaliseringsteorier och civilisationskritik, men besitter ändå en kunskap om sambandet mellan jorden och maten som urbaniserande medlemmar kan sakna, en sorts kunskap som man inte kan studera sig till utan som kommer genom praktisk erfarenhet – den ”sitter i kroppen”. Interkulturellt ledarskap kan därför handla om att ta vara på denna ”tysta kunskap”⁶⁴ och människors levda erfarenheter och hitta sätt att göra dem relevanta för hela församlingen.

En kyrka i storstaden som vill ta ett skapelseansvar och vara en motkraft till det urbana livets artificiella miljöer skulle till exempel kunna börja med att försöka erövra den förståelse av naturen och jorden som deras medlemmar från agrara kulturer besitter genom att börja odla tillsammans. En sådan enkel praktik, att odla tillsammans, skulle dels kunna ge en förståelse för hur beroende människan är av jorden och hur mat blir till, dels skapa förändrade roller, där man ser på varandra på nya sätt. Den som har svårt att formulera sig vid samtal vid fikabordet eller som aldrig tycks begripa predikningarna kanske har odlat i hela sitt liv. Hen får då helt plötsligt glänsa och lära andra. Det blir också naturligt att lära sig vokabulär om odling på det nya språket, eftersom man tenderar att lära sig språk snabbare om man är intresserad av ämnet och dessutom har en gemensam uppgift där man behöver förstå varandra för att lyckas.⁶⁵ Detta ”odlandets vokabulär” – att bereda plats, så, vattna, rensa ogräs, stötta

⁶⁴ För vidare läsning om ”tyst kunskap”, se till exempel Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Chicago: University of Chicago Press, 2009).

⁶⁵ Ett projekt som bekräftar tesen och som församlingar skulle kunna hämta inspiration ifrån är Sammar Khalil m. fl., ”Individbaserad trygghetsskapande och språkutveckling genom odling: En fallstudie om arbetslösas utlandsföddas väg i samhället”, *Rapport 14* (Fakulteten för landskapsplanering, trädgårds- och jordbruksvetenskap, Sveriges Lantbruksuniversitet, SLU, 2020).

upp, gallra, skörda och så vidare – kan en lyhörd ledare sedan härleda till bibliska motiv som kan användas i predikningar och undervisning och då kommer kännas igen. Skörden kan bäras fram i en tacksägelsegudstjänst för att påminna församlingen om Guds nåd och godhet och sedan skänkas till de som bäst behöver den. Den här typen av praktiker har alltså ytterst potential att skapa den hemkänsla som lätt går förlorad i exilen.

Att laga mat och äta tillsammans är en annan enkel praktik som redan används mycket i svenska frikyrkor, men som kan förtätas och fördjupas.⁶⁶ Genom en sådan praktik kan minnen väckas till liv, och med dem följer ofta en längtan att berätta om sina rötter för andra. Att få lära känna varandras matkulturers dofter och smaker, att berätta vilken plats måltiden har i respektive kulturer och hur man betar sig vid middagsbordet kan både bli ett sätt att bevara de egna traditionerna samtidigt som det förenar människor över kulturgränserna och bygger vänskap och förståelse. Denna erfarenhet kan sedan kopplas till undervisning om nattvarden och gemenskapen med varandra och med Kristus, och användas för att reflektera kring felaktigt ätande som utarmar jorden.

På liknande sätt går det att forma praktiker kring gästfrihet, sång, dans eller församlingens ekonomi- och lokalförvaltning, förtäta dem med en biblisk och teologisk förståelse och koppla dem till samtidsfrågor. En viktig aspekt av det interkulturella ledarskapet tror jag därför handlar om att använda enkla, kroppsliga praktiker och ge dem mångbottnade beskrivningar som hjälper människor att växa närmre Gud och närmre varandra samtidigt som praktiken faktiskt kan göra en skillnad i världen.

PRIMÄRPERSPEKTIV

Ett viktigt bidrag från Padilla Maggay blir här att hon värderar den kunskap och de erfarenheter som sitter i kroppen hos dem som ingår försam-

⁶⁶ Jag tänker här främst på egna erfarenheter av alla smågrupper jag varit del av genom åren, som träffas i hemmen och delar måltidsgemenskap och ibland även lagar denna mat ihop eller att vara med i en av flera ansvarsgrupper som förbereder kyrkfika och kyrkluncher. I den här typen av samlingar tror jag att samtal om måltiden kan förtätas och fördjupas ytterligare och att fler människor kan bjudas in att vara delaktiga.

lingsgemenskapen. Hon menar att den utbildade medelklass-västerlänningen sällan förstår med hela sin varelse den befriande kraften i ”negro spirituals” eller vördnaden som uppstår i en tacksägelsehögtid där skörden bärs fram,⁶⁷ men det är mycket möjligt att församlingsmedlemmar med annan bakgrund gör det. Församlingen behöver därför öva sig i att oftare se världen från det som Padilla Maggay beskriver som ett primärperspektiv i stället för att låta sekundära perspektiv styra oss i alltför stor utsträckning.⁶⁸ Om en ledare vill bli bättre på att se världen ur ett primärperspektiv i stället för att låta sekundära perspektiv styra i alltför hög utsträckning behöver hen förstå att en del av den kunskap och de praktiker som vår värld behöver finns i minnena och i kroppen hos bönder och hantverkare, hos de som varit på flykt eller hos de slavar som utövat så kallade 3D-jobb:⁶⁹

We are deeply embedded in our memories not just because we can recall them, but because we *are* them ... While most of our thinking about memory seems to focus on its intellectual, cognitive and representational dimensions, in fact, memory is full-bodied; carved into our bodies through the processes of formation and development that goes on implicitly and explicitly throughout our lives.⁷⁰

I svenska frikyrkoförsamlingar finns kroppar som minns samhörigheten med naturen och djuren och därför kan lära andra vad förundran över

⁶⁷ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 20–21.

⁶⁸ Padilla Maggay, *Global Kingdom*, 130. Padilla Maggay menar att de flesta av oss, och i synnerhet unga människor och intellektuella, lever med ett sekundärperspektiv på världen, det vill säga en bild av vår omvärld som skapats av media. Just intellektuella har, enligt Padilla Maggay, visat sig vara sårbara för propaganda för att de absorberar mycket sekundärinformation i stället för att skapa sin uppfattning av världen genom primärinformation. Primära perspektiv får vi genom mänskliga möten och det levda livet i vardagen. Padilla Maggay nämner de fattiga som en grupp människor som i hög grad formas av primärperspektiv eftersom de måste fokusera på ”vardagens intuitiva och organiska autenticitet” i stället för på sekundärkällor.

⁶⁹ 3D-jobs står för den typ av jobb, ofta migrantarbeten, som är ”dirty, dangerous och dirt-cheap/demeaning”. Det är en typ av jobb som globaliseringen och kapitalismen har genererat och som även benämns som modernt slaveri. Det kan till exempel handla om jobb i gruvor, byggbranschen, jordbruk, fabriker och andra jobb som använder sig av migrantarbetare. För mer information se <https://www.ethicaltrade.org/issues/migrant-workers>.

⁷⁰ John Swinton, ”What the Body Remembers: Theological Reflections on Dementia”, *Journal of Religion, Spirituality & Aging* 26 (2014): 160–174 (167).

skapelsen innebär. Där finns kroppar som minns hunger, krig och tortyr och vars ärr kan få andra att förstå att de måste reagera mot världens orättvisor. När församlingen inser att hennes minnen, erfarenheter och vanor sätter sig i kroppen och formar vilka de är blir det också lättare att förstå vikten av att dela nattvarden med varandra och sjunga till det slaktade lammet. Vanor och praktiker formar vem man blir, något som ofta glöms bort i västvärlden, eftersom fokus ofta ligger på kognitiv kunskap.⁷¹ Att människor från det globala syd ofta förstår detta bättre är därför viktigt att ta vara på i ett interkulturellt ledarskap.

KOMMUNIKATION OCH REPRESENTATION

Analyser av interkulturellt ledarskap innehåller ofta reflektioner över kommunikation. Det är till exempel inte ovanligt att man framhåller berättelsernas kraft när man kommunicerar över kulturgränserna.⁷² Padilla Maggays betonar också detta och uppvärderar berättelser, sånger och poesi på ett sätt som gör dem applicerbara inte bara på interkulturellt ledarskap, eftersom hon även pekar på deras profetiska och förvandlande dimensioner. Eftersom de talar till åhörarnas sinnen, minnen och fantasi och inte bara till deras logiska och rationalistiska tänkande besitter de enligt Padilla Maggay en styrka som apologetiska utläggningar inte har.

Det är också vanligt att i relation till interkulturellt ledarskap framhålla vikten av att både vilja och kunna förstå perspektiv som är annorlunda än ens egna.⁷³ I ljuset av Padilla Maggays resonemang kan dock konstateras att detta inte är tillräckligt. Padilla Maggay visar på en viktig förmåga

⁷¹ Beth Elness-Hansson, "The Fruitfulness of the Vineyard Metaphor: Isaiah 5 and Beyond", i David Davage, Mikael Larsson och Lena-Sofia Tiemeyer (red.), *Metaphors in the Prophetic Literature of the Hebrew Bible and Beyond* (Leiden: Brill, 2023), 69–95 (88, 91).

⁷² Stephan Wolting, "Enhancing Intercultural Skills through Storytelling", sidorna 276–285 i Guido Rings och Sebastian Rasinger (red.), *The Cambridge Handbook of Intercultural Communication* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020).

⁷³ Se till exempel Milton J. Bennet, "Towards Ethnorelativism: A Developmental Model of Intercultural Sensitivity", i Michael Paige (red.), *Education for the Intercultural Experience* (Yarmouth: Intercultural Press, 1993), 21–77 (113); Michelle LeBaron och Venashri Pillay, *Conflict Across Cultures: A Unique Experience of Bridging Differences* (Yarmouth: Intercultural Press, 2006), 94.

att belysa kapitalismens orättvisor utifrån en position som inte främst grundar sig i politisk ideologi eller teoretiska ansatser utan i levd verklighet. I det representerar hon en stor grupp människor som ofta beskrivs som globaliseringens *förlorare*. I ett interkulturellt ledarskap kan det alltså anses viktigt att förstå vikten av *representation* och den kraft som ligger i att minoriteter och marginaliserade kan identifiera sig med ledarskapet. Det är lätt att uppfatta sin egenkulturella förståelse av teologi som den sanna "bibliska" förståelsen. Att verka för ett mångkulturellt ledarskap eller att som ledare regelbundet läsa teologer från det globala syd och lyssna på predikningar från ledare i andra kulturer kan vara en nödvändig motvikt mot detta och hjälpa att bryta monokulturella mönster och vidga perspektiven.

SUMMERING

I denna artikel har jag argumenterat för att de interkulturella teologiska betoningar som återfinns i två böcker av Melba Padilla Maggay och Norman Wirzba kan ses som förebildande för ett interkulturellt ledarskap i bemärkelsen att de behandlar brännande globala frågor utifrån ett teologiskt perspektiv, med bibelordet i centrum. Deras sätt att hålla ihop spänningen mellan det *lokala* och *universella* och mellan *hem* och *exil* genom betoningar av *församlingens praktiker* menar jag framstår som centrala aspekter av ett sådant ledarskap. Här har också det nära sambandet mellan människa och skapelse återkommande betonats, någonting som den svenske teologen Peter Halldorf relaterat till en hoppets hållning i boken *Därför sörjer jorden*, en hållning som kännetecknat både Padilla Maggays och Wirzbas resonemang:

Att bevara hoppet när påfrestningarna är stora är både en mental och en andlig kamp och definitivt inget vi förmår på egen hand. Hopp är en gemensam akt. Därför behövs de goda gemenskaperna, mindre och större, som kan utgöra hoppfulla förtätningar ... Det är hoppet om ett

slutligt genombrott för hela skapelsen – inte hotet om ett sammanbrott – som motiverar att leva ansvarsfullt och hoppfullt i den här världen.⁷⁴

⁷⁴Peter Halldorf, *Därför sörjer jorden* (Bjärka-Säby: Silentium, 2019), 136.

DEN PROTOTYPISKA IGNATIUS: TEORETISKA PERSPEKTIV PÅ ANDLIGT LEDARSKAP

MARTIN LANDGREN

Enskilda högskolan Stockholm
martin.landgren@ehs.se

ABSTRACT ✨ Artikeln analyserar med hjälp av ledarskapsforskning som kommer ur Social identitetsteori (SIT) hur Ignatiusbrevet (100-talet) presenterar en ny kristen identitet med hjälp av begreppen *Prototypikalitet* och *Identitetstrenörskap*. Författaren till de pseudonyma breven presenterar en ny identitet eftersom konflikter mellan olika definitioner av vad det innebär att vara Jesustroende har uppkommit i församlingarna i Mindre Asien. Konflikten mellan författarens syn på kristen identitet och två andra grupper, den judaiserande gruppen och doketisterna, hanteras med hjälp av förebildliga ledare (*prototyper*) som Ignatius själv. En förebildlig ledare som Ignatius har enligt SIT utrymme att omförhandla den egna gruppens identitet (*Identitetstrenörskap*), vilket är vad som sker i Ignatiusbrevet i förhållande till de två andra grupperna. Ignatiusbrevet konstruerar en kristen identitet som inte ger utrymme för doketister och judaiserande medlemmar. Ignatiusbrevets sätt att använda sig av prototypiska ledare ger impulser till hur andligt ledarskap kan fungera i andra tider. ✨

INLEDNING

I början av 100-talet, så sägs det i alla fall i Eusebios kyrkohistoria, flyttades en fånge som var ledare i den unga kyrkan vid namn Ignatius från Antiokia i Syrien till Rom för att avrättas för sin tro. I de sju brev som till-

skrivits honom (som många hävdar vara autentiska) skriver Ignatius om behovet för församlingarna i Mindre Asien att leva i enhet, underkastade sin lokala *episkopos*.¹ Ignatius brev är kanske mest kända för att de beskriver, samt ger en teologisk grund för, en begynnande episkopal struktur för den tidiga kyrkan. Vid en närläsning av breven är de dock tydliga exempel på hur en kristen identitet formas i en för kyrkan kritisk tid, några generationer efter apostlarna, när relationen till synagogan blir alltmer spänd. Faktiskt, vilket jag kommer visa i den här artikeln, konstrueras genom Ignatiusbreven en kristen identitet som ger församlingsmedlemmar goda skäl att hålla ut i tron, se församlingen som något som överskrider synagogan och som samtidigt avgränsar församlingen mot konkurrerande grupper eller teologier. Ignatiusbreven ger nämligen genom Ignatius (vare sig han nu skrev breven eller det handlar om en senare författares idealiserade porträtt) exempel på vad som inom Social identitetsteori brukar benämnas som *Identitetsentreprenörskap*. Förutsättningen för detta är att Ignatius – och även andra ledargestalter vi stöter på i breven som exempelvis *episkopen* Onesimus – framställs som prototypiska efterföljare till Jesus Kristus. De ideala ledarna förändrar gruppens självidentitet genom sina föredömliga liv, och genom teologisk retorik.

BAKGRUND

Innan vi börjar analysera materialet för den här artikeln, Ignatiusbreven, behöver vi först sätta den här artikeln i ett sammanhang. Som jag precis skrev, kommer den här artikeln behandla hur en förebildlig ledare kan ha ett signifikant inflytande över en grups självdefinition. För att förklara

¹ *Episkopos* är det ord som ligger till grund för vårt svenska ord ”biskop”. Under hundratalet är det dock tveksamt hur väl utvecklad den episkopala teologin var. Ignatiusbreven är de första breven som på djupet diskuterar vikten av en episkopal struktur. Det är därför missvisande att vid den här tiden översätta ordet *episkopos* rakt av med *biskop*. Det här är något som också speglas till exempel i översättningen från Bibelkommissionen av pastoralbreven användning av samma grekiska ord: I Bibel 2000 används ”församlingsledaren”.

det behöver jag skriva något om Social identitetsteori, och dessutom något kort om datering och författarskap för Ignatiusbrevet.

SOCIAL IDENTITETSTEORI

Det Social identitetsteori (härefter benämnt SIT) hjälper att se, är hur medlemskap i grupper påverkar vår självbild.² Människor hämtar kognitivt en stor del av sin identitet från gruppmedlemskap. John Turner, en av förgrundsgestalterna inom teoribildningen, uttrycker det på följande vis: "Social identity is the cognitive mechanism which makes group behavior possible."³ SIT har tre grundpelare, framtagna i första steget av Henri Tajfel (1919–1982) som ett sätt att försöka börja förstå de socialpsykologiska faktorerna bakom förintelsen;⁴ de tre grundpelarna är *kategorisering*, *identifiering* och *jämförelse*. Dessa tre pelare är egentligen kognitiva processer. *Kategorisering* är relaterat till att människor förstår sig själva och sin omvärld genom att kategorisera människor i olika grupper.⁵ I den här processen understryker vi likheterna mellan dem som kategoriserats som medlemmar i samma grupp, och förstärker olikheterna med utomstående. *Identifiering* handlar om att vi själva ser oss som en del av en (eller flera) av alla grupper vi tagit fram genom kategoriseringar. En *in-grupp* är således den grupp jag själv förstår vara min grupp, en *utgrupp* är de människor som jag kategoriserar som tillhörande *andra* grupper än min egen. *Identifiering* innebär dessutom att jag värderar mitt medlemskap i gruppen, samt att jag gör emotionella investeringar – gruppens fram- och motgångar blir även mina egna.⁶ Jämförelse handlar om att SIT

² Rupert Brown och Sam Pherson, *Group Processes: Dynamics in and between Groups* (3:e uppl.; Hoboken: Wiley Blackwell, 2020), 6.

³ John Turner, "Towards a Cognitive Redefinition of the Social Group", i Henri Tajfel (red.), *Social Identity and Intergroup Relations* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 15–40 (21).

⁴ Henri Tajfel, *Human Groups and Social Categories: Studies in Social Psychology* (London: Cambridge University Press, 1981), 1–3.

⁵ Brown och Pherson, *Group Processes*, 2; jfr Tajfel, *Human Groups*, 254.

⁶ Sergio Nebreda, *Christ Identity: A Social Scientific Reading of Phil 2.5–11* (Berlin: Vandenhoeck & Rupert, 2011), 38.

utgår från att vi föredrar att ha en positiv självbild framför en negativ. För att uppnå detta, jämför vi vår egen ingrupp med utgrupperna, och den positiva utkomsten i jämförelsen spiller sen över på min egen självbild.⁷ *Jämförelse* bygger naturligtvis på att individen sätter in sin ingrupp och sina utgrupper i ett större sammanhang, och i det större sammanhanget på ett meningsfullt sätt kan jämföra grupperna, exempelvis i termer av status, ekonomiska förutsättningar, bildning eller vilken parameter som nu må vara aktuell.⁸

Så långt grunderna i SIT-paradigmet. På senare år har dock forskningen kommit att fokusera alltmer på *ledaren* inom en grupp. Det intressanta med SIT är att det på ett effektivt sätt lyckas förklara vad det är som gör att en ledare är effektiv och lyckas i sitt ledarskap. När en individ identifierar sig med en grupp, identifierar den sig också i någon bemärkelse med en grups värderingar.⁹ En väldigt viktig sak för framför allt en ny medlem i en grupp, men även för en gammal gruppmedlem, är att förstå vilka värderingar och därmed levnadsmönster som är centrala i gruppen, så att den kan anpassa sig till dem. Det bästa sättet att få reda på dessa värderingar, är att vända sig till gruppmedlemmar som tycks förstå gruppens värderingar, och som själv lever enligt dessa. En gruppmedlem som på detta sätt är *prototypisk*, alltså som uppvisar vad som brukar benämnas som *prototypikalitet* i sitt levnadsmönster, kommer därmed att få efterhärmarer, eller följare. Individen som lever ett prototypiskt liv är därmed så att säga inkarnationen av gruppens ideal:

People cognitively represent social groups in terms of group prototypes, where a prototype is a fuzzy set of attributes (attitudes, behaviours, and so forth) that captures ingroup similarities and intergroup differences. When someone, including oneself, is categorised as a group member we depersonalise them—a process causing us to view them as group members rather than autonomous individuals, and to assign them cognitively and perceptually the prototypical attributes of the group. Group pro-

⁷För exemplifiering av begreppen inom bibeltolkning, se till exempel Nebreda, *Christ Identity*.

⁸Tajfel, *Human Groups*, 258.

⁹Turner, "Redefinition", 31.

totypes and group norms differ in that a prototype is an individual's cognitive representation of what he or she believes to be the normative properties of the group.¹⁰

Den efterhärnade gruppmedlemmen blir alltså källan för andra medlemmar för att förstå innebörden av sina egna medlemskap. Det betyder också att den gruppmedlem som uppvisar för gruppen mer prototypiska levnadsmönster får ett mycket större inflytande över andra medlemmars beteende och förståelse av sina egna identiteter, än den medlem som inte gör det.¹¹ Särskilt viktigt blir naturligtvis den medlem som kan uppvisa att den lidit för gruppens ideal, och behållit sin identitet genom lidandet. Detta hänger samman med vad som brukar kallas "Credibility Enhancing Displays" (CRED). Ur ett evolutionärt perspektiv är den person som både kan hävda något med emfas, samtidigt som den lever på det sätt den själv föreslår, till och med om det kostar den något själv, en person som är värd att ta efter.¹² Vilken ledare som helst i den mänskliga historien, för att ta ett exempel, kan rekommendera att den egna gruppen borde äta en viss typ av föda. Men man kan bättre lita på en ledare som både rekommenderar andra att äta en typ av föda och samtidigt gör det själv. Den person som både *säger* att det är viktigt att hjälpa flyktingar, och själv lägger åtskilliga timmar i veckan på att hjälpa nykomna flyktingar med språkinläring, är helt enkelt mer trovärdig i vad den säger om vikten att hjälpa flyktingar. De timmar hårt slit som läggs på detta, är alltså CRED; tecknet på hur mycket en åsikt får kosta en person.

Den person som uppvisar prototypiska beteenden blir ofta efterhärnad av andra, och blir därmed i praktiken en ledare. Allt detta pekar mot behovet att ledaren förblir ett exempel genom sina handlingar, någonting vi vet intuitivt, men som SIT hjälper oss att bättre förstå. Kyrkans historia

¹⁰ M. Hogg, D. van Knippenberg och David E. Rast, "The Social Identity Theory of Leadership: Theoretical Origins, Research Findings, and Conceptual Developments", *European Review of Social Psychology* 23 (2012): 258–304 (262).

¹¹ Hogg, van Knippenberg och Rast, "Social Identity Theory", 263.

¹² Joseph Heinrich, "The Evolution of Costly Displays, Cooperation and Religion: Credibility Enhancing Displays and their Implications for Cultural Evolution", *Evolution and Human Behavior* 30 (2009): 247–248.

är full av exempel när ledare sagt en sak och gjort en annan, och vad det kommit att innebära för dem vars tro hämtat inspiration från ledarens exempel.

Senare forskning inom SIT vill göra gällande att en prototypisk ledare också har makten att förändra gruppidentiteten. Genom att, primärt retoriskt, definiera om vad det är att vara medlem i en grupp, kan ledaren ge impulser för sätt att möta tidigare oprövade omständigheter. Ledaren kan kallas för en *identitetsentreprenör*.¹³ En viktig del i den processen för ledaren är att förklara gruppens narrativ på ett sådant sätt att det är naturligt att ändra gruppens värderingar. Detta kan ske om ledaren själv förstås som prototypisk. Som exempel kan man ta en församling där det finns en tradition av absolutism. En ny pastor som då vinner förtroende i sin församling genom att visa upp prototypiska beteenden i predikostil, livsstil, och ett sätt att be som traditionellt förknippats med församlingen den leder, kan sedan förklara varför en måttlig alkoholkonsumtion kan vara acceptabel utifrån centrala punkter i församlingens teologi. En sådan prototypisk ledare kommer antagligen ha större chanser att lyckas förändra gruppens ideal, än den ledare som *inte* uppvisar prototypiska beteenden i predikostil, livsstil, och kanske dessutom ber på ett sätt som är väldigt annorlunda från resten av församlingen.

Den här beskrivningen är naturligtvis en förenkling. Ändå kan den här modellen få oss få syn på några av de viktiga aspekterna av hur förebildlighet spelar in i gruppens självidentitet och förändring av nämnda identitet. Vi vänder oss nu till ett konkret exempel på hur en prototypisk ledare har kunnat förändra lokala kyrkans identitet, vi vänder oss till 100-talets Mindre Asien, genom vilket Ignatius av Antiokia är på väg för att möta martyriet i Rom (i alla fall enligt de brev som bär hans namn).

IGNATIUSBREVENS ÄKTHET OCH DATERING

Den här studien intresserar sig för hur kristen identitet formas i Ignatiusbrevet. Den fortfarande hett omdebatterade frågan om Ignatiusbrevet

¹³ Hogg, van Knippenberg och Rast, "Social Identity Theory", 267.

verkligen skrevs av Ignatius (eller när annars eller av vem annars?) är därför inte denna artikels ärende.¹⁴ Debatten om huruvida det verkligen var Ignatius som skrev breven är inte färdig än, och kommer fortsätta en överskådlig tid. Jag för personlig del lutar åt en sen datering (mellan år 150 och 177) och att breven inte skrevs av Ignatius.¹⁵

¹⁴ Det fanns en konsensus i forskarsamhället etablerad på senare delen av 1800-talet av Joseph Barber Lightfoot och Theodor Zahn (Joseph Barber Lightfoot, "Two Neglected Facts Bearing on the Ignatian Controversy", *Journal of Philology* 1 [1868]: 47–55; Theodor Zahn, *Ignatius von Antiochien* [Götha: Friedrich Andreas Perthes, 1873]) att de sju breven i mellanrecensionen skulle vara äkta och skrivna av Ignatius. Denna konsensus är inte övergiven men har på många sätt blivit utmanad, inte minst under 2000-talet, men även tidigare än så. För en pedagogisk genomgång av den stundtals intensiva debatten, se Jonathan Lookadoo, "The Date and Authenticity of the Ignatian Letters: An Outline of Recent Discussions", *Currents in Biblical Research* 19/1 (2020): 88–114. Se även för en breddning av debatten antologin av Thomas Johann Bauer och Peter von Möllendorff, *Die Briefe des Ignatios von Antiochia: Motive, Strategien, Kontexte* (Berlin: de Gruyter, 2018).

¹⁵ I korthet har den senaste debatten rört sig en hel del kring frågorna a) hur man skall förstå Eusebios mycket svårtolkade datering av Ignatius i sin *Kyrkohistoria*; b) hur man skall förstå Polykarpos brev (kapitel 9 och 13, primärt); samt c) hur mycket man kan läsa in om kulturell bakgrund i Ignatiusbrev (jfr Lookadoo, "Date and Authenticity", 105). Vad gäller a) är problemet med Eusebios att hans kyrkohistoria är skriven ett par hundra år efter händelserna han beskriver, och vi vet väldigt lite om hans källor. Problemet i fråga om b) är att det finns ytterst få manuskript bevarade av Polykarpos brev till Filipperna (nio stycken, och de är sena, från 1000-talet). De bästa manuskripten slutar efter kapitel nio, vilket antyder att Ignatius vid det här laget skulle vara död (Pol. *Phil.* 9, lyder "Ni har det för ögonen, inte bara hos den salige Ignatios, Zosimos och Rufus"). Härfter följer tre kapitel som bara kunnat finnas i en latinsk översättning, varpå kapitel 13 skiftar tillbaka till grekiska, och här verkar Ignatius vara i livet ("ni och Ignatios har båda skrivit till mig", översättningen är hämtad ur Olof Andrén och Per Beskow, *De apostoliska fäderna* [2:a uppl.; Malmö: Artos, 2006], 121–123) innan brevet skiftar tillbaka till latin igen i avslutningen. Den synnerligen oklara traderingshistorien gör det svårt att våga lita för mycket på det kapitel som vill göra gällande att Ignatius brev skall skickas runt i de olika församlingarna i Mindre Asien. Slutligen, debatten kring c) låter sig inte beskrivas kort, men exempelvis Thomas Lechner, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien* (VTSup, 47; Leiden: Brill, 1999) och Allen Brent, *Ignatius of Antioch and the Second Sophistic: A Study of an Early Christian Transformation of Pagan Culture* (STAC, 36; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006); jfr idem, *Ignatius of Antioch: A Martyr Bishop and the Origin of Episcopacy* (London: T&T Clark Continuum, 2007) har från varsin perspektiv argumenterat för att en sen och icke-autentisk (alltså att Ignatius inte skrev breven, enligt Lechner) respektive en relativt tidig och autentisk (Ignatius var författaren, enligt Brent) förståelse av breven. Skälen till Lechner och Brents olika hållningar har varit att de läser Ignatiusbrevens formuleringar i ljuset av striden med den Valentinska teologin i Rom på 160-talet (Lechner) eller i relation till statsfilosofin Andra Sofist-rörelsen (Brent). De oerhört detaljerade närläsningarna av Ignatius och parallella källor är i båda fallen väl värda att läsa, men kan av platsskäl inte återges här. Lechners svar på Brents tes ger mig dock impulsen att utgå från sena och icke-autentiska brev (Lechner, "Ignatios von Antiochia und die Zweite Sophistik" i Bauer och von

Av praktiska skäl kommer jag ibland benämna författaren som Ignatius kommande sidor. Efter att ha så gått igenom bakgrunden till artikeln, är det nu hög tid att analysera hur Ignatiusbrevens konstruerar och förflyttar den kristna identiteten.

IGNATIUS: EN PROTOTYPISK IDENTITETSENTREPRENÖR

I den följande delen av den här artikeln skall jag visa hur bilden av Ignatius som en prototypisk ledare gör det möjligt för författaren av breven att skapa en ny bild av vad det innebär att vara en medlem i församlingen (för att uttrycka det med SIT-termer, hur Ignatius som han framträder i breven är en *prototypisk identitetsentreprenör*). Skälet att Ignatiusbrevens författare gör detta tycks vara att det genom breven antyds att alternativa identiteter har föreslagits, av två grupper; doketister och judaisierande medlemmar (mer om dessa senare). Man bör notera att det här hotet inte kommer från faktorer utanför gruppen. I stället anar man att det är gruppmedlemmar, eller partier inom församlingarna, som vill ge sin definition av vad det innebär att vara med i församlingen, att vara en Jesustroende. Därför behöver Ignatiusbrevens författare *både* avgränsa inflytandet från dessa grupper, *och* ge en bild av vad kristen tro innebär i praktiken som går att ta efter.

PROTOTYPER ATT TA EFTER

Vad finns det då för källor som Ignatiusbrevens refererar till för den församlingsmedlem som vill veta hur den skall leva? Det finns två olika typer av källor. Den första är bibliska texter, primärt de texter som kommer återfinnas i vad som så småningom kommer kallas för Nya testamentet.

Möllendorff, *Die Briefe des Ignatios von Antiochia*). Det bör dock sägas att debatten är bredare än jag av platsskäl kunnat återge här, och att det även finns ett alternativ att förstå breven som sena men autentiska (se Lookadoo, "Date and Authenticity", 100–101). Ett gott exempel på detta är Paul Foster, "The Epistles of Ignatius of Antioch", i idem (red.), *The Apostolic Fathers* (London: T&T Clark, 2007), 81–107.

Dessa källor alluderas framför allt för att peka mot ett rätt sätt att leva. Frälsning och försoning är i Ignatiusbreven framför allt kopplade till att vara en del av församlingen och därmed ha tillgång till Guds närvaro i församlingens liv och rit; de ”nytestamentliga” allusionerna är primärt etiska i stället för soteriologiska. Den andra källan är förebildlighet, alltså prototyper rekommenderade att ta efter. De prototyper som återkommer i texten är Jesus, lokala församlingsledare och Ignatius själv.

”NYTESTAMENTLIGA” KÄLLOR FÖR KRISTET LIV

Det finns i Ignatiusbreven en hel del referenser till texter som så småningom kommer kunna benämnas som ”nytestamentliga”. Ett par korta saker kan sägas om hur Ignatiusbreven refererar dessa källor. *För det första* ger Jesus Kristus nödvändiga impulser för hur Gamla testamentet skall läsas. Man kan säga att författaren förstår gammaltestamentliga texter genom en lins som består av Jesus Kristus och hans död och uppståndelse. I brevet till Filadelfierna 8:2 står det:

Jag hörde några som sade ”Om jag inte finner det i urkunderna [*archeiois*], tror jag det inte i evangeliet.” När jag sade till dem ”Det står skrivet”, svarade de: ”Det är just frågan”. För mig är urkunderna Jesus Kristus, de orubbliga urkunderna är hans kors och hans död och hans uppståndelse och tron genom honom.¹⁶

Författaren menar alltså att Jesus Kristus, och i förlängningen evangelierna, är en nödvändig tolkningsnyckel för att rätt förstå Gamla testamentet.¹⁷ Likadant är Jesus Kristus tolkningsnyckeln för att rätt förstå templet och tempelkulten:

Goda är också prästerna, men bättre är översteprästen, som är betrodd med det allraheligaste, han som ensam är betrodd med Guds hemligheter.

¹⁶ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 106. För den grekiska texten, se Bart Ehrman, *The Apostolic Fathers I* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2003), 290.

¹⁷ I den här artikeln används termen ”Gamla testamentet” framför den generellt bättre termen Hebreiska bibeln. Skälet är framförallt för att påminna om hur Ignatiusbreven förhåller sig till den Hebreiska bibeln som en källa som måste läsas i ljuset av Jesus Kristus för att rätt kunna förstås.

Han är Faderns dörr. Genom den har Abraham, Isak och Jakob gått in, profeterna och apostlarna och kyrkan. (*Ign. Fil 9:1*)¹⁸

Det här blir sedan signifikant för hur Ignatius förstår församlingarnas förhållande till den judiska moderreligionen. För *det andra* är det nästan uteslutande så att dessa referenser till nytestamentliga huvudpunkter har implikationer för hur en efterföljare till Jesus förväntas leva.¹⁹ Även i ett sådant fall som Ign. *Magn* 8:2 är implikationerna av Joh 16:28, alltså Faderns och Sonens enhet, att församlingen inte får splittras. När det hänvisas till bibeltexter betonas av författaren hur viktigt det är att inte bara säga utan göra, ”av frukten känner man trädet” Ign. *Eph* 14:2 är paradigmiskt på detta sätt. Ignatiusbrevens bibel användning vill framför allt fostra en god kristen etik bland efterföljare.

FÖREBILDER I KRISTET LIV

Det finns alltså tre typer av förebilder, prototyper, som återfinns i Ignatiusbrevens, som ibland överlappar varandra. För *det första* är det Jesus. Inte sällan betonas Jesus som en förbild för enhet, enligt en modell som kan sammanfattas som ”på samma sätt som Fadern och Jesus är ett”. Församlingen kan sägas återspegla Gud, exempelvis Faderns och Sonens enighet, när den lever i enighet. I de här fallen ser vi hur Jesus förknippas både med församlingens *episkopos*, men också med församlingarnas *diakonoi* och, i förlängningen via apostlarna, *presbyteroi* (jfr Ign. *Trall* 2–3, Ign. *Magn* 6, 9). Församlingen som följer Jesus är delaktiga i en återspeglning av den himmelska harmonin. Därför betyder att ta Jesus till förebild för Ignatiusbrevens författare i praktiken att underkasta sig *episkopen*, alltså foga sig i den himmelska harmonin, och att inte försöka leva församlingsliv på egen hand.

¹⁸ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 106. För den grekiska texten, se Ehrman, *Apostolic Fathers I*, 292.

¹⁹ Jfr Ign. *Eph*: 5, 8, 10–11, 14–16; *Magn*: kapitel 1 och 7; *Trall*: kapitel 8 och 12; *Rom*: kapitel 2–5, 7; *Phil*: kapitel 3 och 7; *Smyr*: kapitel 6 och 11; *Pol*: kapitel 6.

För *det andra* lyfts ideligen församlingsledarna fram som förebilder i tron. De församlingsledare som lyfts fram med namn i texterna, exempelvis Onesimus i Ign. *Eph*, framställs som goda ledare i och med sina exempel. Onesimus framställs som en tyst ledare, men en som samtidigt lever på ett kärleksfullt sätt (1, 5, 6). Med andra ord talar Onesimus gärningar högre än hans tystnad. I sin viktiga kommentar till Ignatiusbrevet skriver William Schoedel att "empty talk characterizes the false teachers",²⁰ ett tema som återkommer på olika sätt i breven. I och med att *episkopen* Onesimus är ett exempel först och främst genom sina gärningar, framställs han också som lik Jesus i Ign. *Eph* 15:

Det är bättre med en som håller tyst och är något än en som talar men inte är något. Det är en god sak att undervisa, om den som talar också handlar. En är Läraren som talade, och det blev till. Det han har gjort i tystnad är värdigt Fadern.²¹

Vi kan se hur kapitel femton också för första gången diskuterar tystnad sedan kapitel sex i samma brev, där *episkopen* Onesimus framhålls som ett föredöme i nit. Härmed kan man säga att karaktärerna Jesus och Onesimus förknippas intimt med varandra, vilket gör att det är svårt att tänka sig att församlingsmedlemmar i praktiken kunde annat än att värda *episkopens* exempel nästan lika högt som Jesu eget. Även flera andra lokala ledare nämns vid namn, särskilt i inledningskapiteln. De lyfts på ett artigt sätt fram som föredömen att ta efter: "de värdiga presbytererna Bassos och Apollonios" (Ign. *Magn* 2).²² Onesimus sticker ut i korpusen, eftersom han och hans handlingar står i harmoni med Kristus på ett föredömligt sätt.

För *det tredje* lyfts Ignatius fram som ett föredöme. Här finns en förhistoria, eftersom Ignatius omnämns i det nionde kapitlet (som torde höra till den autentiska delen) av Polykarpus brev till Filippierna. I Pol. *Phil* associeras Ignatius med Zosimus och Rufus, och i förlängningen

²⁰ William Schoedel, *Ignatius of Antioch: A Commentary* (Philadelphia: Fortress, 1985), 77.

²¹ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 86.

²² Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 91.

Paulus, som alla (tycks det) lidit martyrdöden. Dessa män är med andra ord en grupp väl värda att ta efter. I Ignatiusbrevet följer en liknande bild. Den bild som framträder av Ignatius genom de sju brevens gång är bland mycket annat en ivrig inspiratör (Ign. *Poly* 3–6), en innerlig och känslösam blivande martyr (Ign. *Rom* 2:2; Ign. *Smyr* 4:2), en lärare som är väl bevandrad i de traditioner som så småningom blir kanoniserade (Ign. *Phil* 8:2; Ign. *Smyr* 1),²³ en karismatiskt inspirerad profet och predikant (Ign. *Phil* 7), en tillbörligt ödmjuk bekännare (Ign. *Trall* 4), och en engagerad församlingsledare (Ign. *Smyrn* 11). Allra viktigast är att Ignatius inte vill ha hjälp att slippa undan martyriet, utan ber endast att få kraft att vara trofast intill döden (Ign. *Rom* 2; Ign. *Phil* 5). Den här punkten är kanske särskilt viktig, eftersom Ignatiusbrevet ständigt uttrycker behovet att inte bara tala, utan dessutom göra: ”Bed för mig att jag får inre och yttre kraft så att jag inte bara talar utan också vill, så att jag inte bara kallas kristen utan visar mig vara det” (Ign. *Rom* 3:2).²⁴ Eftersom lackmustestet för äkthet genom Ignatiusbrevet är att ord och handlingar rimmar, blir Ignatius eget öde som blivande martyr på väg till Rom för att dö, den viktigaste indikatorn på om man skall ta honom på allvar eller inte.

Sett till varje brevets inledning och adressrad (någon variation av ”till Guds kyrka/den heliga kyrkan i ...”)²⁵ framträder en till synes ganska självsäker man, som är van att leda. Ignatius framträder naturligtvis med tillbörlig ödmjukhet, men han är inte självutplånande. I stället använder han mycket av sitt utrymme i breven med att ge församlingarna pastorala

²³ Man bör notera att Ignatius inte tycks vara särskilt väl bevandrad i Gamla testamentet; de flesta referenser man kan spåra hos honom är till nytestamentliga traditioner. Ignatius framställs dock som väl bevandrad i Gamla testamentet, vilket jag kommer återkomma till.

²⁴ Översatt av Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 100.

²⁵ Ignatius benämner oftast församlingarna i Rom och Mindre Asien som del i samma kyrka, *ekklesia tou theou* eller *ekklesia hagia*. *Ekklesia* (som bokstavligen betyder ”utkallade”) tycks vara Ignatius standardbenämning på församlingen, vilket har en hel del konnotationer till den judiska diasporasynagogan. För en god introduktion till synagogsforskningen rekommenderas Anders Runesson, *The Origin of the Synagogue: A Socio-Historical Study* (Lund: Almqvist & Wiksell International, 2001).

”råd”, det vill säga att han med all den auktoritet en blivande martyr kan frambära, uppmanar församlingarna att hålla sig till sin *episkopos*.

För att sammanfatta så här långt: För Ignatiusbrevens författare ges mycket utrymme till att visa läsaren hur man skall leva ett rätt liv, ett prototypiskt liv, som medlem i en församling. Impulserna för ett rätt liv kan man återfinna i nytestamentliga traditioner, som i brevens användning framför allt ger etisk vägledning och betonar att ”på frukten känner man trädet”. Andra impulser för ett prototypiskt liv är Jesus, lokala församlingsledare och Ignatius själv, som framställs som en person som anstränger sig för att inte bara kallas kristen utan också finnas vara en, alltså leva upp till den etiska undervisningen ända in till döden.

IGNATIUS – IDENTITETSENTREPRENÖREN

Så här långt har jag alltså visat hur författaren presenterar en tydlig bild av vad det är att vara en efterföljare till Jesus. I den här bilden har Ignatius framställts som en ideal person, en prototyp att ta efter, eftersom han är beredd att betala det yttersta priset. Det är nu det är intressant att se hur författaren förvaltar Ignatius goda rykte och omvandlar hans rykte till makt att påverka. För att tala med SIT, det är intressant att se hur Ignatiusbrevens författare fungerar som *identitetsentreprenör* i kraft av Ignatius goda rykte. Som jag nämnde i inledningen är den person som själv är beredd att leva ett liv i harmoni med uttalade ideal, även om det kostar den något personligen (kopplat till begreppet CRED), någon som får efterföljare.²⁶ En person som betar sig prototypisk, även när den betalar ett högt pris för det, blir därför gruppens ledare. När det händer att en grupps omständigheter snabbt förändras, som till exempel när det finns en konflikt kring hur gruppens innersta identitet faktiskt ser ut, är en prototypisk ledares impulser till församlingen, samt narrativ om vad som händer i gruppen, en oersättlig vägledning för medlemmarna för att förstå hur de skall hantera den nya kontext man hamnat i. Ledaren kan då konstruera en delvis en ny identitet för gruppen (om den upplevs vara i har-

²⁶ Heinrich, ”Evolution”, 247.

moni med den gamla identiteten), som möter den nyuppkomna situationerna.

I Ignatiusbrevet ser vi att det tycks finnas ett antal konfliktsituationer. Särskilt framträdande i breven, är hur man skall förhålla sig till alternativa kristna identiteter. Ignatiusbrevet tycks ha med sig en udd mot dels så kallade doketister (av grekiskans *dokein* – förefalla, tyckas), dels judaiserande (*ioudaizein*) lärare. Det bör redan nu sägas att vi inte har någon egentlig kunskap om de här grupperna utom genom Ignatiusbrevets formuleringar. Det gör det svårt, för att inte säga omöjligt att rekonstruera exakt vilka grupper det gäller, och vilka frågor det i praktiken handlade om. Det som dock går att undersöka är hur Ignatiusbrevet och karaktären Ignatius hanterar dessa två grupper. Det är intressant att två av breven (till Magnesierna och Filadelfierna) har som huvudtema att argumentera mot judaiserande lärare, två (till Trallierna och Smyrneerna) argumenterar mot den doketiska läran. På ett generellt plan gör författaren det genom att a) vederlägga den heretiska gruppens argument, b) med hjälp av prototypiska figurer borga för att den identitet han verkar för är den riktiga, samt c) presentera en struktur för lokalt ledarskap som skall vara en garant för att heresier inte får insteg i grupperna. Jag kommer av platsskäl i det följande nöja mig med att utvärdera b), eftersom den här artikeln fokuserar på SIT.²⁷

IGNATIUS OCH DOKETISTERNA

I breven till Smyrna och Trallien vänder sig alltså Ignatius mot den *doкетiska* läran. I Ign. *Trall* 9 kan man läsa:

Var döva när man talar till er utan att räkna med Jesus Kristus. Han är av Davids släkt, Marias son. Han föddes verkligen, han åt och drack, han blev verkligen förföljd under Pontius Pilatus, han blev verkligen korsfäst och dog i de himmelska, jordiska och underjordiska makternas åsyn. Han uppstod också verkligen från det döda när hans Fader uppväckte honom.

²⁷ Det finns goda skäl i att förstå även c) som ett uttryck för vad man inom SIT kallar *Identity Impresarioship*, det vill säga att ledaren konstruerar identitetsbärande strukturer. Av platsskäl får jag spara detta till ett annat tillfälle.

Hans Fader skall också i Kristus Jesus uppväcka den som tror på honom så att vi blir lika honom. Utan honom har vi inte det sanna livet.²⁸

Ignatius återupprepar alltså gruppens traditionella värderingar, något som församlingsmedlemmarna hört och kan antas känna väl till. När Ignatius sedan fortsätter i Ign. *Trall* 10 kopplar han dock ihop församlingens välkända teologi med sitt eget vittnesbörd:

Men om några ogudaktiga [*atheoi*], det vill säga otrogna [*apistoi*], påstår, att han bara skenbart led [*to dokein penponthenai*] – de är själva bara ett sken – varför är då jag i bojor? Varför längtar då jag efter att få kämpa mot vilddjuren? Då dör jag ju förgäves, då ljuger jag mot Herren.²⁹

Det som sker här retoriskt är att författaren lyfter fram motståndarna som benämns som ogudaktiga (*atheoi*) och otrogna (*apistoi*). Att vara ogudaktig var generellt något mycket negativt i det hellenistiska samhället. Vidare kan det grekiska ordet *pistos* betyda tro, men också trofast. Att inte tro att Jesus blev människa rent fysiskt är alltså sammankopplat med generellt mycket negativa konnotationer. Samtidigt ställs dessa mot Ignatius, som är en prototypisk troende, som dessutom är på väg till Rom för att lida för församlingens teologiska övertygelse. Det narrativ som författaren beskriver om Jesus som föds, dör och uppstår, blir intimt associerat med Ignatius själv. Ignatius uppvisar Costly Displays, hans villighet att lida och dö för tron är ett tecken på att han är en trovärdig representant för gruppens tro på kroppens uppståndelse, medan doketisterna framstår som omöjliga att lita på. Uppmaningen i kapitlet därefter är därför att fly undan doketisterna, och i stället hålla sig till församlingens lära så som den upprätthålls av den lokala *episkopen*. På detta sätt kan Trallierna förknippas med Ignatius och Jesus.

I Ign. *Smyr* 3–5 kan man se ytterligare ett exempel på samma sak. Återigen påpekar Ignatius att om det bara varit en skenbild av Jesus som blivit avrättad, varför skulle han själv och hans syskon i tron dö martyrdö-

²⁸ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 97.

²⁹ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 97. För grekisk text, se Ehrman, *Apostolic Fathers*, 264.

den i sina fysiska kroppar i så fall? Även i det här fallet utgår Ignatius från en Jesustradition (kap 3:2 ”När han kom till dem som var med Petrus sade han till dem: *Tag, rör vid mig och se att jag inte är någon ande utan kropp*”), men nu tar han också in församlingen i Smyrnas egen erfarenhet: ”Inte ens nu har de blivit övertygade av evangeliet eller vad vi, var och en, fått lida.”³⁰

Ignatiusbrevens sätt att hantera doketisterna är att peka på det egna narrativet, Ignatius lidande för saken (Costly Display) och till vis del även församlingens lidande.

IGNATIUS OCH DEN JUDAISERANDE GRUPPEN

Som sista analyspunkt skall jag också visa hur Ignatius bemöter den andra konfliktlinjen, den som gäller förhållandet till den judaiserande gruppen. Jag skall närmre analysera två ställen: Ign. *Mag* 8–10, samt Ign. *Phil* 5:2–8.

I Ign. *Mag* 8–10 beskrivs hur församlingen har en identitet som över-skrider den gamla, nu föråldrade, judiska identiteten. Kyrkan är från början, som *Paul Within Judaism*-perspektivet ger vid handen, en från början helt och hållet judisk tro på Jesus Messias, som så småningom också öppnas upp för icke-judar.³¹ I detta perspektiv betonas inte minst Paulus som helt och hållet jude, som i Jesus ser Guds löfte uppfyllt. Paulus förstås alltså i första hand inom ramen för den disparata Andra templets judendom, som en representant för *en* (Jesusrörelsen) av de judiska inriktningar som existerade parallellt. Som man kan utläsa av Apostlagärningarna, tycks det finnas en tradition i åtminstone Mindre Asien att de första församlingarna där kommer ur Paulus förkunnelse i synagogorna. Det tycks vara så att det är små grupper inom synagogan som accepterar Jesus som Messias, för att sedan knoppas av därifrån efter konflikter (se exempelvis Apg 18: 1–11). De första församlingarna sågs därmed antagligen av

³⁰ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 110.

³¹ För en introduktionsbok i paradigmet, se Mark Nanos och Magnus Zetterholm (red.), *Paul within Judaism: Restoring the First-Century Context to the Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2015).

utomstående som en del av synagogan, och synagogan var i sig oftast organiserad som vad vi idag benämner som Voluntary Associations.³² Det gör att förhållandet mellan synagogan och den unga församlingen blir intrikat, vad gäller relationer till den omkringliggande kulturen och vad gäller inre spänningar. Den unga församlingen står organisationsmässigt i en social beroendeställning till synagogan, men har ett budskap som gör att relationen till synagogan blir allt spändare. Det nära förhållandet mellan kyrka och synagoga (något anakronistiskt uttryckt) gör att frågan om huruvida Ignatius läsare skulle se på sin identitet som judisk eller inte var oerhört signifikant. Att Ignatiusbrevet härigenom distanserar församlingen från den judiska församlingen är inte något litet steg – brevet betonar vikten av en ny identitet som är annorlunda än den gamla (kanske med avseende på vilken dag man skulle samlas), men fortfarande behåller centrala företeelser som världsbild, profeter och skrifter.

Kapitel tio i Ign. *Mag* är kulmen för ett antal argument som byggs upp avseende gruppens identitet. I korthet ser de ut så här: Ign. *Mag* 8:1 lyder: ”Låt inte lura er av villolärer eller gamla onyttiga historier. Om vi fortfarande lever enligt lagen bekänner vi att vi inte fått del av nåden”.³³ I dessa enkla satser förklaras Gamla testamentet onyttigt eller föråldrat i jämförelse med nåden, och i förlängningen Ignatius egen grupp. Författaren distanserar gruppen från den traditionellt judiska identiteten. I Ign. *Mag* 8:2 tas förföljelse upp: ”De gudomliga profeterna levde enligt Jesus Kristus; det var därför de blev förföljda”.³⁴ Profeterna i Gamla testamentet skall förstås som förelöpare till Jesus Kristus, och inte inom en judisk tolkningsram. Den förföljelse som Ignatius utsatts för kanske rentav kan sägas likna den profeterna utsattes för. Sabbatsfirande i förhållande till söndaglig sammankomst diskuteras också: ”De som levde enligt

³² För en god genomgång av forskningen om det breda semi-offentliga livet i antiken, se Richard Ascough, ”What Are They Now Saying about Christ Groups and Associations?” *Currents in Biblical Research* 13/2 (2015), 207–244. För en konstruktiv genomgång av hur den unga kyrkan kan ses som en sub-grupp till synagogan, se Ralph J. Korner, ”*Ekklesia* as a Jewish Synagogue Term: Some Implications for Paul’s Socio-Religious Location”, *JJMJS* 2 (2015): 53–78.

³³ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 92.

³⁴ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 92.

de gamla ordningarna [lagen] har alltså kommit till ett nytt hopp så att vi inte mer håller sabbat utan firar Herrens dag” (Ign. *Mag* 9).³⁵ Det kan vara riskfyllt att läsa in för mycket i de här orden, men det tycks vara en debatt om till vilken grad man bör hålla sig till judiska läror om sabbaten, och kanske även i förlängningen matregler och så vidare. Här trycker Ignatius på att söndagen står för Kristi uppståndelse. Han nämner att några förnekar Jesu uppståndelse, rentav kopplar han ihop dem som vill fira gudstjänst på sabbaten med dem som förnekar Jesu uppståndelse.³⁶ Med andra ord, att vara en del av den judaiserande gruppen är att inte omfatta centrala punkter den unga kyrkans teologi. Det är att ställa sig utanför vad det innebär att vara Jesustroende.

Denna sista poäng drivs så igenom helt och hållet i det följande kapitlet, Ign. *Mag* 10, där Ignatius rent ut säger ”låt oss bli hans [Kristi] lärjungar och leva enligt kristendomen”.³⁷ Det här är första gången ordet ”kristendom” används vad vi känner till.³⁸ Här leker författaren med orden – ordet kristendom, som bygger på Kristus, och vikten av att ”inte vara okänsliga för Kristi godhet”. Godhet/vänlighet, det ord som används här är *chrēstotētos*, är på grekiska snarlikt *Christos*. Därmed så är att ta emot Guds godhet förknippat med att leva i den kristna gruppen. I 10:2 liknas den judaiserande gruppen med en dålig jäst, som blivit sur. Den skall man nu städa ut, och i stället använda den nya jästen som är Jesus Kristus. Återigen beskrivs den judaiserande grupperingen som är föråldrad. Till slut, i 10:3 uttrycker också Ignatius att det är ”orimligt” att tala om Jesus och samtidigt judaisera, följt av en återupprepning av ett tidigare argument med nya ord: ”Kristendomen har ju inte kommit till tro på judendomen utan judendomen på kristendomen.” Profeterna som förutsåg Jesus var med andra ord egentligen kristna.

Från ett SIT-perspektiv utför Ignatiusbrevens författare här en operation som bygger på tidigare vittnens prototypikalitet, och låter dem vittna

³⁵ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 92.

³⁶ Se Schoedel, *Ignatius*, 124.

³⁷ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 92.

³⁸ Schoedel, *Ignatius*, 126.

om den nya identitet som Ignatius konstruerar. Ignatius tar den tidiga kyrkans förståelse av Gamla testamentets skrifter som vittnen om Kristus som grund för att det är orimligt att ha profeterna som grund för ett judaiserande liv. En av de saker som borde väga tyngst mot Ignatius parti, den judiska skriftutläggningen, vrids genom Ignatius retorik om till att i stället stärka Ignatius case, åtminstone för dem som redan identifierar sig som tillhörande Ignatius grupp. Ignatius kan här förstås som en prototypisk ledare som omförhandlar gruppens identitet utifrån ett centralt narrativ (Kristi uppståndelse och Gamla testamentets profeter). Han är alltså en identitetsentreprenör.

När vi nu vänder oss till Ign. *Phil* är det tydligt att Ignatius använder sig av samma typ av retorik. I Ign. *Phil* 5:2 så sägs återigen förutsäga profeterna evangeliet om Jesus, och framställs som prototypiska *kristna* (för att dra det till sin spets) profeter. I Ign. *Phil* 6 används återigen motsatserna judendom/kristendom (även om det här klargörs att det inte är etniciteten utan innehållet som är det viktiga utan den faktiska praktiken; ”det är bättre att lyssna till kristendom från en omskuren än till judendom från en oomskuren”).³⁹ I Ign. *Phil* 8:2 framträder återigen en betoning på att evangeliet om Jesus är viktigare än Gamla testamentet. Den största skillnaden mellan breven till Magnesierna och Filadelfierna är att Ignatius framträder som en karismatiskt bevandrad ledare i Filadelfierbrevet. I Ign. *Phil* 7 kan man läsa: ”Om också några vill föra mig vilse enligt köttet, så kan inte Anden föras vilse, eftersom den är från Gud ... Jag ropade mitt ibland er, jag talade med hög röst, Guds röst: ’håll er till biskopen och presbyteriet och diakonerna [sic]’”.⁴⁰ Fortsättningsvis framträder också Ignatius som medveten om vad hans bojor ger för vittnesbörd, för när han svarar på kritik säger han: ”Han för vars skull jag är i bojor är mitt vitne att jag inte hört det från någon människa.” Ignatius betecknas här

³⁹ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 105.

⁴⁰ Översättning från Andrén och Beskow, *De apostoliska fäderna*, 106. Som tidigare nämnts är titlarna som används av Andrén och Beskow, och många andra moderna översättningar, något anakronistiska.

som såväl en martyr som karismatiskt begåvad, så till den grad att han både bär Andens urskilningsförmåga och profetisk gåva.

Ur ett SIT-perspektiv är det två saker som händer: Dels argumenterar Ignatius med hjälp av tyngden av hela hans prototypikalitet (i dubbel bemärkelse; som karismatiskt begåvad och som villig att dö för församlingens värderingar), dels hänvisar Ignatius till den egna gruppens lokala ledarskap till den grad att kristen tro associeras helt och hållet med en gryende episkopal struktur. Ignatius konstruerar den kristna identiteten som av Gud given (till skillnad från den nu föråldrade judiska identiteten) och intimt förknippad med en speciell ledarskapsstruktur.⁴¹

Efter analysen av konflikten kring den egna identiteten, är det nu hög tid att sammanfatta resultaten.

SAMMANFATTNING, RESULTAT OCH PASTORALA IMPLIKATIONER

Författaren till Ignatiusbrevens vill hjälpa läsarna under senare delen av andra århundradet att behålla sin kristna identitet, även i konflikt med alternativa versioner av vad kristen identitet är. För att kunna göra det behöver författaren dels begränsa inflytandet från alternativa identiteter, som kommer inifrån gruppen från partier som doketisterna och de judaiserande. Dels behöver författaren också ge en positiv bild, en prototyp, av vad det är att vara medlem i församlingen.

De impulser Ignatiusbrevens ger till ett prototypiskt kristet liv kommer från två källor; nytestamentliga traditioner (som generellt används för etisk vägledning enligt principen ”av frukten känner man trädet”), och från prototypiska förebilder. De prototypiska förebilderna är i sin tur tre olika; Jesus, lokalt församlingsledarskap samt Ignatius och bilden som presenteras av honom. Jesus är inte i första hand en förebild som etiskt

⁴¹ För den som vill fördjupa det här perspektivet rekommenderas en jämförelse med S. Alexander Haslam, Stephen D. Reicher och Michael J. Platow, *The New Psychology of Leadership Identity, Influence, and Power* (New York: Psychology, 2011), 165–196.

föredöme, utan i egenskap av sin enhet med Fadern. Jesus ger därför impulser i första hand till enhet. Det lokala församlingsledarskapet lyfts fram som föredömen, som själva lever enligt principen ”av frukten känner man trädet”. Sist presenteras Ignatius som en prototypisk ledare, både karismatiskt begåvad och tillbörligt ödmjuk. Till på köpet är han beredd att betala det yttersta priset för församlingens värderingar. Han uppvisar med andra ord Costly Displays; det kostar honom personligt att vara överlåtten åt gruppens värderingar. Därmed menar författaren att den prototypiska Ignatius ord väger tungt och bör åtlydas – man bör underordna sig under sin lokala *episkopos* för att vara med i Ignatius kristna grupp.

Ignatius som han framställs i breven försöker genom retorik att sätta upp gränser mot de två motståndargrupperna. Mot doketisterna framhävs den egna gruppens narrativ där Jesus verkligen fötts, dött och uppstått, och författaren kopplar ihop gruppens narrativ med Ignatius vilja att betala ett högt personligt pris i tillit till dess sanningshalt. Mot de judaiserande använder Ignatiusbrevens författare två prototyper som skall tala för en kristen identitet enligt Ignatius modell; dels Gamla testamentets profeter som framställs som kristna, dels Ignatius själv. Ignatius är här en prototyp även i egenskap av sina karismatiska gåvor. Ignatius använder vidare även den egna gruppens teologi och ställer den i bjärt kontrast mot de judaiserande som ifrågasätts; de som vill samlas på sabbaten i stället för Herrens dag, tror de ens på uppståndelsen?

Sist associerar även Ignatiusbrevens författare kristen identitet med episkopal struktur; att vara kristen är att leva i harmoni och underkastelse under den lokala *episkopen*. Det innebär att Ignatius retorik alltid åsyftar till att få läsaren till en specifik handling; att leva med församlingen som är underställt *episkopens* auktoritet.

Vad kan man då ta med sig för lärdomar från Ignatiusbreven, för ledarskap i allmänhet, och andligt ledarskap i synnerhet? För det första är det överväldigande tydligt hur betydelsefullt det är att Ignatius är en förebild att ta efter. Ignatius retoriska etos bygger på att han är en prototyp för kristet liv. Den som vill påverka ett sammanhang den befinner sig i behöver visa att det som är centralt för gruppen är centralt för den själv. Det

behöver finnas en samstämmighet i vad man lär ut, och vad man gör. Om det är kostsamt för en personligen att leva upp till gruppens ideal, är det i sammanhanget nästan en fördel ur ledarskapstrovärdighet, med tanke på betydelsen av CRED/Costly Displays. Att därför försöka vara ledare utan personlig kostnad är oerhört svårt, för att inte säga omöjligt – varför skulle någon som vill veta vad det innebär att vara kristen lyssna till en person som framstår som halvengagerad? Kanske kan det här tyckas självklart, men ledarskapskriser genom kyrkans historia har ständigt återkommit till att en ledare lär ut något, men gör något annat. *En* implikation av detta är att utbildningar till pastorala ämbeten måste ha en holistisk syn på ledarskap – det räcker inte med teoretisk kunskap, den måste gå hand i hand med praktisk handling (och vice versa), för fortfarande är principen ”av frukten känner man trädet” något som är varje människa, nästan instinktivt, applicerar på sina ledare. Präst- och pastorskandidater torde behöva ges möjligheter till etisk formation inom ramen för utbildningen, likaväl som teologisk formation.

För det andra finns det ett allvar i ledarskapspositionen. I Ignatiusbrevet är ledarskapets form (ett gryende episkopat) intimt förknippat med en bild av den yttersta verkligheten. *Episkopen* liknas vid Fadern, och behöver därför också gestalta gruppens värderingar på ett ytterst noggrant sätt. Det sätter fingret på det allvar som vi även idag kan förknippa med andligt ledarskap. Andliga ledare som faller kan bli en stöttesten för medlemmar i församlingen så att de tappar tron – ledaren representerar vad kristen tro är, liksom *episkopen* gestaltade Fadern i Ignatiusbrevet, och implikationen om ledaren faller är att tron blir omöjlig för vissa efterföljare. Tyvärr finns det otaliga exempel på detta i kyrkohistorien. Naturligtvis kan man tycka att det är en orättvis förväntan på ledaren, som ju också brottas med mänsklig brustenhet, men icke desto mindre är det en del av ledarskapet som vi inte kommer undan.

För det tredje, Ignatiusbrevet presenterar Ignatius som en *identitets-entreprenör*, som i och med sin prototypikalitet kan förskjuta församlingens identitet gentemot de judaiserande och doketisterna. Den som vill förflytta en grupps teologi behöver både med sitt liv visa varför detta är ett

bättre förslag, och *samtidigt* visa att det nya som föreslås är i harmoni med gruppens narrativ, teologi och självförståelse. Att försöka förändra en grupp som man står utanför (i bemärkelsen att man inte identifierar sig helt och hållet med samma ideal) kommer inte vara lika effektivt. Vi vet nu inte exakt hur reaktionerna blev på Ignatiusbrevet, men vi vet att den episkopala strukturen slog igenom, och att kyrkan distanserade sig från doketister och synagoga i det längre loppet. På det sättet var ju den identitet som presenteras i Ignatiusbrevet effektiv. Man kommer dock inte undan att ledarskap inte fungerar om inte gruppen tillåter ledaren att vara ledare. Sannolikheten för att gruppen skall finna det rimligt att göra någon till ledare är högre om personen är prototypisk, och är beredd att betala ett högt pris för gruppens innersta värderingar – som Ignatius, den ödmjuka och karismatiske ledaren på väg till Rom för att dö martyrdöden för sin tro på Jesus Kristus.

ALLA KAN LEDA: OM LEDAREN SOM FÖREBILD I PASTORALBREVEN

MIKAEL TELLBE

Akademi för Ledarskap och Teologi
mikael.tellbe@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Pastoralbrevens retorik och innehåll är präglad av förekomsten av vilseledande lärare i församlingarna i Efesos och på Kreta. Med detta som utgångspunkt drar artikeln följande slutsatser: 1) De prototypiska ledarideal som kommer till uttryck i de listor som riktar sig till församlingsledare, äldste och medhjälpare i 1 Tim 3:2–13 och Tit 1:5–9 bör ses som *ad hoc*-listor, formade i kontrast till och polemik mot de vilseledande ledarna som antityper; 2) Betonningen på ledarnas karaktärsegenskaper snarare än karisma (gåvor och uppgifter) förstås bäst utifrån pastoralbrevens tillkomstsituation; 3) Det finns stora likheter mellan pastoralbrevens listor med karaktärsegenskaper för ledare och liknande sekulära listor i antiken, samtidigt är det tydligt att pastoralbrevens ledare utmärks av de karaktärsdrag som var kännetecknade för Jesus Kristus; 4) De listor med karaktärsegenskaper som ges för troende i allmänhet visar stora likheter med karaktärsegenskaper som förväntas av församlingens ledare. Av detta dras slutsatsen att alla troende utövar ett potentiellt, informellt ledarskap i kraft av sina liv, även om detta inte är detsamma som att alla troende leder formellt. ❀

INTRODUKTION

I dag finns det en allt större samstämmighet bland bibelforskare om att pastoralbrev (Timotheosbrevet och Titusbrevet) i första hand inte ska läsas som en tidig kyrkomanual eller församlingsordning, utan som en

samling *ad hoc*-texter adresserade till en specifik historisk kontext.¹ I Timotheosbrevet adresserar Paulus² sin medarbetare Timotheos, som har skickats till Efesos för att ta itu med en grupp ledare och lärare som sannolikt tillhörde församlingens ledarskap och som skapat problem och oordning genom en vilseledande undervisning (1 Tim 1:3). I Titusbrevet får en annan medarbetare, Titus, i uppdrag att tillsätta ett ledarskap i de lokala församlingarna på Kreta (Tit 1:5–6). Även här fanns det ledare och lärare som orsakade problem med sin vilseledande undervisning.

Utifrån dessa adressatskontexter är pastoralbrevet genomgående präglade av frågor som rör ledarskap. De avgörande frågorna som brevet ställer är: Vem får leda i den kristna församlingen? Vad kännetecknar en god ledare? Och vem är en ledare att lita på? Dessa frågor har återkommande uppmärksammats i tidigare forskningslitteratur.³ Även denna artikel tar sin utgångspunkt i dessa frågor, men till skillnad från många tidi-

¹ Se till exempel Margaret Y. MacDonald, *The Pauline Churches: A Socio-Historical Study of Institutionalization in the Pauline and Deutero-Pauline Writings* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), 177–180; 225–229; Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSup; Sheffield: JSOT, 1989), 21–45, 140–141, 241; Egbert Schlarb, *Die Gesunde Lehre: Häresie und Wahrheit im Spiegel der Pastoralbriefe* (Marburger Theologische Studien, 28; Marburg: N. G. Elwert Verlag, 1990), 14–15; Werner Thiessen, *Christen in Ephesus: Die historische und theologische Situation in vorpaulinischer und paulinischer Zeit und zur Zeit der Apostelgeschichte und der Pastoralbriefe* (Texte und Arbeiten zum neutestamentlichen Zeitalter, 12; Tübingen: Francke Verlag, 1995), 317–338; William D. Mounce, *Pastoral Epistles* (WBC; Nashville: Thomas Nelson Publishers, 2000), lxi–lxxx, 153–166; Paul Trebilco, *The Early Christians in Ephesus from Paul to Ignatius* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2004), 209–235.

² Jag kommer i den här artikeln att använda mig av ”Paulus” som pastoralbrevets författare av den enkla anledning att texterna gör det. Huruvida detta ska förstås som den historiske Paulus eller är ett uttryck för en pseudonym är ett av pastoralbrevets mest omdiskuterade problem de senaste två hundra åren. Författarskapsfrågorna till pastoralbrevet är komplexa och vi gör därför klokt i att tala om pastoralbrevet som ”paulinska texter” i en vidare bemärkelse: i någon mening härrör texterna från Paulus själv – direkt eller indirekt. Se vidare Mikael Tellbe, *Ledd för att leda: Timotheosbrevet och Titusbrevet* (Stockholm: Libris, 2022), 319–324.

³ För en översikt av tidigare forskning om ledarskapsfrågor i pastoralbrevet, se till exempel Jack Barentsen, *Emerging Leadership in the Pauline Mission: A Social Identity Perspective on Local Leadership Development in Corinth and Ephesus* (PTMS, 168; Eugene: Wipf & Stock, 2011); John K. Goodrich, ”Overseers as Stewards and the Qualifications for Leadership in the Pastoral Epistles”, *ZNW* 104/1 (2013): 1–21; Thomas R. Schreiner, ”Overseeing and Serving the Church in the Pastoral and General Epistles”, i *Shepherding God’s Flock: Biblical Leadership in the New Testament and Beyond*, red. Benjamin L. Merkle och Thomas R. Schreiner (Grand Rapids: Kregel, 2014), 89–118.

gare analyser kommer jag inte endast att belysa frågorna utifrån en närläsning av texten utan även utifrån några moderna sociologiska teorier och perspektiv om hur identiteter, förebilder och ledarskap formas och fungerar.⁴ Som vi ska se har pastoralbrevens en tydlig betoning på de olika ledarnas karaktär. Men hur kommer det sig? Betyder det att karaktär är viktigare än karisma (begåvning och utrustning)? Och om betoningen ligger på karaktär, betyder det att alla troende med god karaktär också bör ses som potentiella ledare i den kristna församlingen? Särskilt denna senare fråga är en fråga som sällan uppmärksammas i tidigare forskning och som därför kommer att adresseras mer specifikt i slutet av denna artikel.⁵ I artikelns avslutning kommer jag även att ge några hermeneutiska reflektioner över vad artikelns slutsatser kan implicera för frågor som rör ledaren som förebild i en nutida församlingskontext.

DEM FÅR LEDA?

Inledningsvis vill jag säga något om mer allmänt om de ledarideal som tecknas i pastoralbrevens. Mer än hälften, omkring sextio procent, av

⁴ Jag har belyst och utvecklat analysen av pastoralbrevens retorik och teologi med hjälp av sociologiska teorier i flera tidigare texter, se ”Vi är dom vi inte är! Identitet och exklusivitet bland de tidiga kristna i Efesos”, *SEÅ* 70 (2005): 361–387; ”The Prototypical Christ-Believer: Early Christian Identity Formation in Ephesus”, i *Exploring Early Christian Identity*, red. Bengt Holmberg (WUNT I, 226; Tübingen: Mohr Siebeck), 115–138; samt *Christ-Believers in Ephesus: A Textual Analysis of Early Christian Identity Formation in a Local Perspective* (WUNT I, 242; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009), 137–182. Sociologiska perspektiv på ledarskapsfrågorna i pastoralbrevens framkommer även i till exempel David C. Verner, *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles* (Chico: Scholars, 1983); David G. Horrell, ”Converging Ideologies: Berger and Luckmann and the Pastoral Epistles”, *JSNT* (1993): 85–103; Lloyd K. Pietersen, *The Polemic of the Pastorals: A Sociological Examination of the Development of Pauline Christianity* (London-New York: T&T Clark, 2004); Rikard Roitto, ”Act as a Christ-Believer, as a Household Member or as Both?” i *Identity Formation in the New Testament*, red. Bengt Holmberg och Mikael Wittinge (WUNT I, 227; Tübingen: Mohr Siebeck, 2008), 141–161; Barentsen, *Emerging Leadership*, 2011.

⁵ Likheten i de olika listorna av karaktärsegenskaper som ges i till exempel 1 Tim 3:2–7 och Tit 2:2–7, kan uppmärksammas av forskare, men det är sällan detta utvecklas ytterligare. Se till exempel Francis Young, *The Theology of the Pastoral Letters* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 98–100; Ben Witherington III, *Letters and Homilies for Hellenized Christians: A Socio-Rhetorical Commentary on Titus, 1–2 Timothy and 1–3 John* (Downers Grove: IVP Academic, 2006), 130–132.

pastoralbrevens innehåll är direkt eller indirekt präglad av förekomsten av vilseledande ledare och lärare i församlingarna i Efesos och på Kreta. Genomgående förekommer direkta eller indirekta referenser till de vilseledande ledarna och lärarna: direkt kritik (1 Tim 1:3–7, 18–20; 4:1–5; 6:3–5, 20–21; 2 Tim 2:14–18, 23; 3:1–9; 4:3–4; Tit 1:10–2:1; 3:9–11) varvas med kritik av mer indirekt karaktär (1 Tim 1:8–11; 2:1–7, 9–15; 3:14–16; 4:6–10; 5:11–15; 6:6–10; 2 Tim 1:13–15; 2:24–26; 3:14–17; Tit 1:6–9; 2:7–8). I Första Timotheosbrevet sägs det att de förkunnade ”avvikande läror” (1 Tim 1:3),⁶ det vill säga att de avvek från den undervisning som Paulus själv stod för. Med sitt ledarskap och sin undervisning har de vilseledande lärarna orsakat ”avund, strider, förtal, misstänkliggöranden och ständiga bråk” och ”strider och tvister ... och splittring” (1 Tim 6:4–5; Tit 3:9–10). Pastoralbreven syftar till att varna för följderna av lärarnas undervisning och ifrågasätta och underminera deras ledarpositioner. I kontrast till de vilseledande lärarna vill Paulus skapa tydliga direktiv för ledare som är värda förtroende.

Mycket av diskussionen kring de vilseledande lärarna i pastoralbreven har kommit att handla om att fastställa lärarnas specifika identitet och lära.⁷ Jag vill inte förringa värdet av denna diskussion, men viktigare än att fastställa lärarnas identitet är att förstå syftet med hur lärarna beskrivs. Pastoralbreven är inte adresserade till lärarna för att få dem att ändra ståndpunkt eller uppfattning, utan till troende i församlingen som potentiellt följer eller attraheras av deras undervisning. Breven syftar till att skapa en gemensam social identitet inom gruppen som är så distinkt att brevmottagarna väljer att självmant separera sig från de vilseledande lärarna. Därför spelar den negativa stämplingen och det offentliga avståndstagandet från lärarna en central roll i brevet retorik. David G. Horrell kon-

⁶ Om inte annat anges utgår jag från Bibel 2000.

⁷ Det finns både likheter och skillnader mellan de vilseledande lärarna i Timotheosbrevet och de i Titusbrevet, se Tellbe, *Ledd för att leda*, 33–35, 271–272. Det finns ett flertal förslag till vad läran kan ha handlat om, allt ifrån en utvecklad gnosticism till en judisk vishetslära. Så mycket kan dock sägas att det måste ha rört om en lära med såväl judiska som hellenistiska inslag, tydligt präglad av ett dualistiskt tänkande och en överrealiserad eskatologi; se I. Howard Marshall, *Pastoral Epistles* (ICC; Edinburgh: T&T Clark, 1999), 40–52.

staterar: ”The Pastoral Epistles are a concentrated attempt to stigmatize and marginalize alternatives; to portray them as destructive, threatening and worthless, using a host of conventional pejoratives.”⁸

För att åstadkomma detta tar Paulus till sitt tyngsta retoriska artilleri. Det är alltså inte en tillrättavisning av lärarna *per se* som är huvudsyftet med Timotheosbrevet; de stämplade lärarna används snarare som negativa stereotyper i syfte att forma en positiv normativ identitet hos adressaterna. En sådan retorik syftar knappast till att övertyga de tveksamma, utan snarare till att bekräfta de redan övertygade. Ytterst syftar den till att befästa Timotheos och Titus i sina uppdrag tillsammans med dem som är beredda att identifiera sig med deras uppdrag och förkunnelse. Med hänvisning till gemensamma normer skapas så starka antipatier mot lärarna att de som hör dessa beskrivningar ska förenas med Paulus, Timotheos och Titus i ett samfällt och kraftfullt avståndstagande från lärarna i fråga.

NEGATIVA STEREOTYPER

Inom det som brukar benämnas för ”sociology of deviance” intresserar sig sociologer särskilt för sociala konflikter som är relaterade till olika former av ”avvikande beteende”.⁹ I centrum för förståelsen av denna socialte-

⁸Horrell, ”Converging Ideologies”, 97.

⁹I början av 1960-talet började en grupp sociologer i USA intressera sig för sociala konflikter som var relaterade till olika former av ”avvikande beteende” (eng. ”sociology of deviance”). Utifrån en analys av hur olika grupper av marijuana-missbrukare i USA bemöttes av sin omgivning, formade Howard Becker, *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance* (London: Collier-MacMillan, 1991) det som mer eller mindre kommit att bli en skola för förståelsen av regelbrott och normbildning. Becker ser avvikande beteende som en social konstruktion, där individer eller grupper med hjälp av ett gemensamt norm- eller värdesystem isolerar eller avgränsar sig mot andra individer eller grupper som av olika anledningar klassas som avvikande: ”Social groups create deviance by making the rules whose infraction constitutes deviance, and by applying those rules to particular people and labeling them as outsiders. From this point of view, deviance is not a quality of the act the person commits, but rather a consequence of the application by others of rules and sanctions to an ‘offender.’ The deviant is one to whom that label has been successfully applied; deviant behavior is behavior that people so label” (8–9). För en tillämpning på bibliska texter, se till exempel Bruce J. Malina och Jerome H. Neyrey, ”Conflict in Luke-Acts: Labelling and Deviance Theory”, i *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation*, red. Jerome H. Neyrey (Peabody: Hendrickson, 1991), 97–122.

ori står stämplingen eller kategoriseringen av någon eller några som "avvikande" från den omgivande, större gruppen. Detta sker vanligtvis genom att en individ eller grupp tillskrivs olika typer av nedvärderande namn, titlar, beteckningar och handlingar. Syftet med denna "stämpling" är att avgränsa och isolera den som bryter mot gruppens regler och normer från resten av gruppen och göra denne till en "outsider".¹⁰

Att tala om för en gruppmedlem vad han eller hon *inte* ska vara innebär vanligtvis att andra personer eller grupper fungerar som stereotyper: "When we stereotype people we attribute to them certain characteristics that are seen to be shared by all or most of their fellow group members."¹¹ Dessa stereotyper beskrivs alltså med negativa termer och värderingar och fungerar som en motbild (antityp) till "insider"-gruppens normer och identitetsdefinitioner. Genom att använda medlemmarna i "outsider"-gruppen som stereotyper definieras de som tillhör gruppen som "insiders". Skiljelinjer och gränsmarkörer gentemot "de andra", som ofta framställs som avvikande, blir på så sätt viktiga för forandet av en grupps självförståelse och sociala identitet: "At the boundary, we discover what we are in what we are not."¹² Genom att definiera vilka man inte är säger man i själva verket något om vilka man är; "vi är dom vi inte är".¹³ I det följande vill jag visa hur denna typ av stämplingsprocess genom forandet av negativa stereotyper fungerar i forandet av pastoralbrevens ledarideal.

Sociala konflikter i hellenistisk-romersk kontext uttrycktes ofta i muntliga och skrivna retoriska verk genom en mängd givna regler för så kallad *vituperatio*. Syftet med denna typ av retorik var att underminera

¹⁰ Se Rupert Brown, *Group Processes: Dynamics Within and Between Groups* (Oxford: Blackwell Publishers, 2000), 42–48; José M. Marques, Dominic Abrams, Dario Páez och Michael A. Hogg, "Social Categorization, Social Identification, and Rejection of Deviant Group Members", i *Blackwell Handbook of Social Psychology: Group Processes*, red. Michael A. Hogg och R. Scott Tindale (Oxford: Blackwell Publishing, 2003), 400–424.

¹¹ Brown, *Group Processes*, 290.

¹² Richard Jenkins, *Social Identity* (London: Routledge, 2004), 79; jfr H. Mol, *Identity and the Sacred* (Oxford: Oxford University Press, 1976), 57–58: "it is precisely the boundary ... which provides the sense of identity".

¹³ Se Tellbe, "Vi är dom vi inte är!", 7–10.

motståndarens sociala och politiska *persona* genom att framställa motparten i negativ dager.¹⁴ Så har också flera bibelforskare velat visa på paralleller mellan pastoralbrevens stämplingsterminologi och det allmångods av pejorativa ord och uttryck som kunde användas av grekisk-romerska filosofer, judiska skriftlärdade och tidiga kyrkofäder i polemik med sofister eller heretiker.¹⁵ I dessa beskrivningar blir motståndarna stereotyper – giriga bedragare som inte praktiserar vad de lär, pratmakare som skapar onödigt käbbel eller dåliga föredömen med förkastlig moral.¹⁶ Denna typ av terminologi ska dock inte nödvändigtvis tolkas som att motståndarna är fiktiva och utan historisk förankring, men den understryker vikten av att uppmärksamma de polemiska inslagen i retoriken.¹⁷ Målet med denna drivna retorik är att förvandla de vilseledande lärarna från en grupp ”insiders” till en grupp ”outsiders”; lärarnas positiva kvalitéer förringas och deras negativa sidor accentueras. Lärarna görs till stereotyper som syftar till att förflytta dem från det accepterade till det icke-accepterade, samtidigt som de används för att stärka gruppens inre sammanhållning och självförståelse.

Lloyd Pietersen menar att det finns goda skäl att anta att de stämplade lärarna med sin undervisande roll i Timotheosbrevet tillhörde gruppens

¹⁴ Se Sean Freyne, ”Vilifying the Other and Defining the Self: Matthew’s and John’s Anti-Jewish Polemic in Focus”, *To See Ourselves as Other-See Us?: Christians, Jews, ‘Others’ in Late Antiquity*, red. Jacob Neusner och Ernest S. Frerichs (Chico: Scholars, 1985), 117–143 (118–119).

¹⁵ Se speciellt R. J. Karris, ”The Background and Significance of the Polemic of the Pastoral Epistles”, *JBL* 92 (1973): 549–564; Luke Timothy Johnson, ”II Timothy and the Polemic against False Teachers: A Re-Examination”, *Journal of Religious Studies* 6–7 (1978/1979): 1–26.

¹⁶ Se till exempel Dio Chrysostom, *Or.* 4.33–36; Filon, *Vit Mos.* 2.212; *Det Pot Ins.* 73; Clemens av Alexandria, *Strom.* 1.2.21.2–3.24.4.

¹⁷ Karris, ”Background and Significance”, 563–565, kommer själv till slutsatsen att det finns fem specifika element i polemiken mot lärarna i pastoralbrevet som verkar syfta på faktiska förhållanden: 1) lärarna var judekristna som undervisade lagen (1 Tim 1:7; Tit 3:9; jfr Tit 1:14); 2) de undervisade judiska myter (Tit 1:14; jfr 1:4; 4:7; 2 Tim 4:4) och släktregister (1 Tim 1:4; Tit 3:9); 3) de förbjöd äktenskap och en viss typ av föda (1 Tim 4:3–5); 4) de menade att den framtida uppståndelsen redan ägt rum (2 Tim 2:18), samt 5) de hade särskild framgång bland kvinnor (2 Tim 3:6–7, jfr 1 Tim 2:11–15; 5:13; Tit 2:5). Till detta finns fog att knyta ytterligare ett moment i beskrivningen av lärarna som jag inte självklart ser som retoriskt ”stock language”: de sökte ekonomiskt understöd genom sin undervisning (1 Tim 6:3–10; 2 Tim 3:3, 8). En sådan stämpling av lärarna skulle inte ha någon större retorisk framgång om det gick att påvisa att så inte var fallet.

ledarskap.¹⁸ Lärarna ”har lidit skeppsbrott i tron” (1 Tim 1:19; jfr 1 Tim 4:1; 6:21) och som ledare utgör de ett hot mot gruppens sammanhållning och ledarskap (1 Tim 1:3). Pietersen stöder sin slutsats på att ledaruppgiften kopplas samman med lärartjänsten i pastoralbrevet (1 Tim 3:2; 5:17; Tit 1:9). Denna slutsats är inte självklar, eftersom lärarna även skulle kunna uppfattas som en grupp kringresande förkunnare som har fått ingång i ett antal hem och därigenom utövat ett visst ledarskap över gruppen (1 Tim 5:13–14; 6:3–10, 2 Tim 3:6).¹⁹ Möjligtvis skulle man kunna ta Paulus tal till församlingens ledarskap i Efesos enligt Apostlagärningarna som stöd för Pietersens tes: ”Jag vet att när jag lämnat er skall farliga vargar som inte skonar hjorden tränga in bland er. Ur era egna led skall det träda fram män som förkunnar villoläror för att dra lärjungarna över på sin sida” (Apg 20:29–30). I vilket fall som helst, finns det skäl att misstänka att lärarna själva hävdade att de var sanna representerer för den paulinska läran eller traditionen.²⁰

I kampen om inflytande över gruppen tycks såväl Paulus som Timotheos ha hamnat i underläge: Timotheos är på väg att ge upp uppdraget att ta itu med dem som ”förkunnar avvikande läror” (1 Tim 1:3–4, 18–20; 2 Tim 1:6–8), och Paulus själv beskrivs som övergiven av sina närmaste medarbetare och vänner i såväl Asien som i Rom, där han sitter fångslad (2 Tim 1:15–18; 4:9–10). Aposteln håller på att förlora greppet i kampen om inflytande och auktoritet över gruppen. Detta prekära läge kan vara ytterligare en förklaring till Timotheosbrevens starkt drivna polemiska karaktär.

Det finns framför allt ett återkommande motiv i att stämpla lärarna som opålitliga i pastoralbrevet: de är moraliskt förkastliga. Detta framkommer särskilt i 1 Tim 6:3–11, 2 Tim 2:22–3:9 och Tit 1:10–16.

¹⁸ Se Pietersen, *Polemic*, 33–34.

¹⁹ Jfr Thiessen, *Christen in Ephesus*, 325, 338; Marshall, *Pastoral Epistles*, 51.

²⁰ Till exempel, de vilseledande lärarnas förbud mot äktenskap (1 Tim 4:3) skulle kunna ses som en praxis av Paulus undervisning om celibat (1 Kor 7:7–11) eller av hans förståelse av man och kvinna ”i Kristus” (Gal 3:28), och deras påstående om att ”uppståndelsen redan har skett” (2 Tim 2:18) som en långt driven tillämpning av paulinsk dopundervisning (Rom 6:3–11; Kol 2:12; 3:1). Jfr Thiessen, *Christen in Ephesus*, 330–331; Pietersen, *The Polemic of the Pastors*, 138–143.

Dessa textavsnitt har det gemensamt att argumentet byggs upp med hjälp av *prototyper* (Timotheos och Titus) och *antityper* (de vilseledande lärarna).²¹ I det första textavsnittet, 1 Tim 6:3–11, blir det tydligt att stämpling av lärarna har att göra med deras undervisning; de beskrivs som ”uppblåsta” och ”okunniga”, ”med en sjuklig lust att diskutera och träta. Sådant leder till avund, strider, förtal, misstänkliggöranden och ständiga bråk bland människor som har mist förståndet och tappat bort sanningen och som anser att religionen skall löna sig” (1 Tim 6:3–5). Därefter kontrasteras de med Timotheos, som framställs med lärarnas motsatta epitet: ”rättfärdighet”, ”gudsfruktan”, ”tro”, ”kärlek”, ”uthållighet” och ”ödmjukhet” (1 Tim 6:11).

I det andra textavsnittet, 2 Tim 2:22–3:9, tecknas prototypen, Timotheos, med i stort sett samma terminologi som ovan: ”rättfärdighet”, ”tro”, ”kärlek”, ”frid”, ”tålmod” och ”mildhet” (2 Tim 2:22–26). Kontrasten, antitypen, sätts i en eskatologisk ram och beskrivs med nitton pejorativa termer eller uttryck (2 Tim 3:1–5). Denna lastkatalog innehåller flera paralleller till stämplingen av sofister och avvikare i antiken, särskilt hos Filon och Qumransekten.²² Genom en ordlek med termerna *filautoi* (”själviska”) och *filargyroi* (”pengaälskare”) framställs lärarna som själviska och penningstinna. Därefter följer en allitteration som bygger på ett antal negerande termer (*a-*): de är ”olydiga” (*apeitheis*), ”otacksamma” (*acharistoi*), ”ogudaktiga” (*anosioi*), ”kärlekslösa” (*astorgoi*), ”oförsonliga” (*aspondoi*), ”obehärskade” (*akrateis*), ”våldsamma” (*anēmeroi*) och ”främmande för allt gott” (*afilagathoi*) (2 Tim 3:2–3). Detta förstärks med ytterligare ett antal pejorativa termer: de är ”högmodiga”, ”fräcka”, ”olydiga mot sina föräldrar”, ”fulla av förtal”, ”sveckfulla”, ”hänsynslösa” och ”uppblåsta” (2 Tim 3:2–4). Med kraft stämplas lärarna som avvikande, anstötliga och avskyvärda; ”de älskar njutningar mer än Gud”, ”de har

²¹ För en utveckling av sociala identitetsteorier om ledaren som prototyp, se Martin Landgren, ”Den prototypiska Ignatius: Teoretiska perspektiv på andligt ledarskap”, *HYBRID 2* (2024): 84–106.

²² Den tydligaste parallellen finns i 1QS 4 9–11. För ytterligare referenser, se Martin Dibelius och Hans Conzelmann, *The Pastoral Epistles* (Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1972), 115–117; Marshall, *Pastoral Epistles*, 772–774.

mist förståndet” och de är ”onda människor, svindlare ... och bedragare” (2 Tim 3:4, 8, 13).

I det tredje textavsnittet, Titus 1:10–16, framställs lärarna som ”pratmakare som förvrider huvudet på andra” och som ”vänder upp och ner på hela familjer genom att för snöd vinnings skull” (Tit 1:10–11). De beskrivs som ”orena både i sinne och samvete”, ”avskryvårda” och ”oförbätterliga och odugliga till varje god gärning (*ergon agathon*)” (Tit 1:15–16). Dessa negativa beskrivningar av lärarna förstärks genom att de kopplas till den allmänna stereotypen av kreter i antiken: ”Kreterna ljuger i ett och är odjur, glupska och lata” (Tit 1:12). Citatet, som är hämtat från den mytomspunne siaren, poeten och filosofen Epimenides från Kreta (ca 600 f.Kr.), är naturligtvis en grov generalisering.²³ Poängen med att citera från Epimenides är inte att säga att alla kreter är lögnare, glupska och lata, utan att visa på att lärarna i fråga hör till just de kreter som kan liknas vid lögnaktiga odjur som ger sig hän åt utsvävningar. Detta är medvetet försök att stämpla lärarna som avvikare och vilseledande profeter som förleder människor till ett osunt liv. Här blir kontrasten mellan dessa lärare och Titus som prototyp uppenbar: ”var själv ett föredöme i goda gärningar (*kalōn agathōn*). Din undervisning skall vara ofördärvad, värdig, sund och oantastlig, så att dina motståndare måste skämmas eftersom de inte hittar något ont att säga om oss” (Tit 2:7–8).

LEDAREN SOM FÖREBILD

I pastoralfreven är det framför allt Paulus, Timotheos och Titus som får gestalta rollen av den prototypiske troende. Paulus blir en modell, speciellt för Timotheos, för mottagandet av Guds nåd och förbarmande (1 Tim 1:3–20), för förvaltandet och förkunnandet av den sunda läran (2 Tim 1:3–18) och för villigheten att lida tålmodigt för tron (2 Tim 2:1–13; 3:10–4:8). Timotheos uppmanas i sin tur att vara ”en förebild (*typos*)

²³Se Marshall, *Pastoral Epistles*, 200–203.

för de troende” (1 Tim 4:12). På ett liknande sätt uppmanas Titus att vara ”ett föredöme (*typon*) i goda gärningar” (Tit 2:7).²⁴ På detta sätt använder Paulus Timotheos och Titus som retoriska modeller för den prototypiske troende i respektive församlingssammanhang.²⁵

Det finns åtminstone tre utmärkande drag i den *typos* som författaren presenterar i Timotheosbrevet. För det första gestaltas den prototypiske troende som *den gudfruktige troende*, speciellt fångad i den terminologi som har att göra med ”gudsfruktan” (*eusebeia*).²⁶ Timotheos uppmanas att ”sträva efter gudsfruktan”, ”öva sig i gudsfruktan” och att ”leva gudfruktigt” (1 Tim 6:11; 4:7; 2 Tim 3:12). Många bibelforskare är i dag överens att bruket av denna terminologi inom hellenistisk populärfilosofi och hellenistisk judendom understryker att det handlar om såväl kognition som praxis; om såväl rätt kunskap om Gud som rätt handlande utifrån en sådan kunskap.²⁷ I Timotheosbrevet tar sig detta handlande framför allt uttryck i det ständigt återkommande temat av ”goda gärningar”, särskilt i kombination med ”tro”/”trohet” och ”kärlek”.²⁸

För det andra porträtteras den prototypiske troende som *den behärskade och förnöjsamme troende*. Timotheos uppmanas till ett liv präglad av självbesinning och återhållsamhet (1 Tim 6:3–11; 2 Tim 1:7).²⁹

²⁴ Om Timotheos och Titus funktion som ledare i pastoralbrevet, se George M. Wieland, ”Ecclesiology in the Pastoral Epistles” sidorna 194–198 i *Entrusted with the Gospel: Paul's Theology in the Pastoral Epistle*, red. Andreas J. Köstenberger och Terry L. Wilder (Nashville: B&H Academic, 2010).

²⁵ Se Jonathan M. Sanchez, ”Making an Example: The Rhetorical Usefulness of Timothy in 1 Timothy”, *JSNT* 45/4 (2023): 351–370.

²⁶ 1 Tim 2:2; 3:16; 4:7, 8; 6:3, 5, 6, 11; 2 Tim 3:5 (*eusebeia*); 1 Tim 5:4 (*eusebeō*); 2 Tim 3:12 (*eusebōs*); jfr 2 Tim 2:16 (*asebeia*); 1 Tim 2:10 (*theosebeia*).

²⁷ Se Jerome D. Quinn, *The Letter to Titus: A New Translation with Notes and Commentary, and an Introduction to Titus, I and II Timothy, the Pastoral Epistles* (AB; New York: Doubleday, 1990), 282–291; George W. Knight III, *The Pastoral Epistles: A Commentary on the Greek Text* (NIGTC; Grand Rapids: Eerdmans, 1992), 117–118; John J. Wainwright, ”*Eusebeia*: Syncretism or Conservative Contextualization?”, *EvQ* 65 (1993): 211–224; Marshall, *Pastoral Epistles*, 139–141.

²⁸ 1 Tim 2:10; 5:10, 10, 25; 6:18; 2 Tim 2:21; 3:17. Av de tretton gånger som termen *pistis* förekommer i pastoralbrevens dygdskataloger, inkluderas nio gånger termen *agapē* (1 Tim 1:5, 14; 2:15; 4:12; 6:11; 2 Tim 1:13; 2:22; 3:10; Tit 2:2).

²⁹ Termen *autarkeia* används i polemik mot lärarna i 1 Tim 6:6, och *sōfrosynē*-terminologin förekommer i *sōfrōn* (1 Tim 3:2), *sōfrosynē* (1 Tim 2:9, 15), *sōfronismos* (2 Tim 1:7); jfr denna terminologi i Tit 1:8; 2:2, 4, 5, 6, 12.

Det är framför moralfilosofernas, inte minst stoikernas, ideal av ”självkontroll” (*sōfrosynē*) och ”självtilräcklighet” (*autarkeia*) som här tas upp. I hellenistisk moraletik utgjorde *sōfrosynē* en av kardinaldygderna och var ett uttryck för återhållsamhet, måttfullhet och kontroll.³⁰ Denna innebörd framkommer särskilt i den dygdkatalog som föreskrivs för gruppens ledare, till exempel i uppmaningen att denne ska vara ”nykter” och ”behärskad” (*sōfrōn*, 1 Tim 3:2; jfr 3:8).

För det tredje framställs den prototypiske troende som *den uthållige och lidande troende* (1 Tim 6:11; 2 Tim 2:10, 12; 3:10). Terminologin används frekvent i antik filosofisk och moralisk litteratur, liksom i GT, för att porträttera en exemplarisk person.³¹ Framför allt är det lidandet för Kristus som blir kännetecknande för författarens idealbild: ”Så kommer var och en som vill leva gudfruktigt i Kristus Jesus att förföljas” (2 Tim 3:12). Ytterst ger detta kristuslidande legitimitet och bekräftar vem som är att lita på och inte (2 Tim 2:8–13; 4:1–8).

DEN PÅLITLIGA LEDAREN KONTRA DEN OPÅLITLIGA LEDAREN

Som noterats ovan spelar beskrivningarna av den normativt troende en viktig roll i den identitetsformationsprocess som pågår i pastoralbrev. Mot lärarna som antityper ställs den prototypiske troende. Detta sätt att skapa moraliska och etiska *typoi* var vanligt i antiken. Såväl i judisk som grekisk-romersk kontext förväntades unga män att imitera sina fäder, studenter sina lärare, soldater sina befälhavare, etcetera. Inte minst har Benjamin Fiore uppmärksammat parallellerna mellan användandet av prototypiska modeller i pastoralbrev och antik parenetisk litteratur, särskilt de prototypiska modeller som framkommer i *De sokratiska breven*.³² Fiore

³⁰ Se Ulrich Luck, ”σωφρων κτλ.”, i *TDNT* 7, red. Gerhard Friedrich (Grand Rapids: Eerdmans, 1971), 1098–1100.

³¹ Se Friedrich Hauck, ”υπομενω κτλ.”, i *TDNT* 4, 581–584; Johannes Horst, ”μακροθυμια κτλ.”, i *TDNT* 4, 374–379.

³² Se Benjamin Fiore, *The Function of Personal Example in the Socratic and Pastoral Epistles* (Analecta Biblica, 105; Rome: Biblical Institute Press, 1986), 138–143, 148–153, 207–222, 224–

pekar på likheterna i bruket av uppmanande och paradigmatiska person-exempel med det specifika syftet att uppmuntra till ett speciellt handlande eller beteende. Ett typiskt medel för detta är att ställa ett negativt och ett positivt exempel i ett antitetisk, kontrasterande förhållande till varandra.

Mot denna bakgrund är det rimligt att anta att även listorna med karaktäsegenskaper som förväntas av församlingsledaren och medhjälparna i Första Timotheosbrevet 3:1–13 har sin bakgrund i lärarna som antityper. William Mounce hävdar till och med: "Almost every quality Paul specifies here has its negative counterpart in the Ephesian opponents."³³ Med risk för överbetoning skapar Mounce en lista där han kontrasterar i stort sett varje karaktärsbeskrivning som förväntas av gruppens ledare med de vilseledande lärarna.³⁴ Här behöver vi naturligtvis se upp för en överdriven "spegelläsning", samtidigt som de kontraster som uppenbarligen skapas i texten inte bör negligeras.

Till exempel, en församlingsledare ska vara "en god lärare", till skillnad från de lärare som stämplas som förkunnare av "avvikande läror" (1 Tim 1:3; 6:3); församlingsledaren ska vara "behärskad" (1 Tim 3:2) och inte "obehärskad" som lärarna (2 Tim 3:3); medhjälparna ska inte vara "tvetaliga" (1 Tim 3:8) och "inte förtala någon" (3:11), i kontrast till de lärare som skvallrar och sladdrar (1 Tim 5:13–15). Det är också rimligt att förstå det omdiskuterade uttrycket "en enda kvinnas man" (1 Tim 3:2, 12; jfr. Tit 1:6), och dess motsvarighet "en enda mans kvinna" (1 Tim 5:9), som en motbild och kontrast till de stämplade lärarnas hållning till familj och äktenskap. Till skillnad från de "som förbjuder äktenskap" (4:3) ska församlingsledaren och diakonerna ta hand om sina familjer och "styra sitt eget hus" (3:4–5, 11). På detta sätt blir den opålitlige ledaren en antityp till den pålitlige ledaren (protypen):

231. Detta antitetiska användande av exempelpersoner framkommer i till exempel Socrates, *Ep.* 1.1–12; 5.2; 6.1–12.

³³ Mounce, *Pastoral Epistles*, 153.

³⁴ Mounce, *Pastoral Epistles*, 156–158.

DEN OPÅLITLIGA LEDAREN (ANTITYP)	DEN PÅLITLIGA LEDAREN (PROTOTYP)
"de är odugliga till varje god gärning" (<i>ergon agathon</i>), Tit 1:16	"den som önskar bli församlingsledare eftersträvar ett gott arbete" (<i>kalon ergon</i>), 1 Tim 3:1
"obehärskad", 2 Tim 3:3	"behärskad" / "självkontrollerad", 1 Tim 3:2
de "förbjuder äktenskap", 1 Tim 4:3; kvinnor som inte vill gifta om sig och föda barn, 1 Tim 5:14–15; jfr 2:15	"en enda kvinnas man", 1 Tim 3:2, 12; Tit 1:6; "en enda mans kvinna", 1 Tim 5:9
den vilseledande undervisningen resulterar i "strid" (<i>machas</i>), 2 Tim 2:23; Tit 3:9	"fridsam" / "inte stridslysten" (<i>amachos</i>), 1 Tim 3:3; Tit 3:2
"religionen skall löna sig", 1 Tim 6:5, jfr 6:9–10; "penningkära" (<i>filargyroi</i>), 2 Tim 3:2; undervisar "för snöd vinning" (<i>aischrou kerdous</i>), Tit 1:11	"fri från penningbegär", "inte lystna på pengar" (<i>mē ... aflagyron, mē aischrokerdeis</i>), 1 Tim 3:3, 8; "inte sniken", Tit 1:7
"olydiga mot sina föräldrar", 2 Tim 3:2; "de vänder upp och ner på hela familjer", Tit 1:11	"skall kunna styra sitt eget hus och få sina barn att underordna sig", 1 Tim 3:4, 12; Tit 1:6
"han är högmodig (<i>tetyfōtai</i>)", 1 Tim 6:4 (FB2015); de är "falska, hänsynslösa och högmodiga (<i>tetyfōmenoi</i>)", 2 Tim 3:4 (FB2015)	"Han får inte vara nyomvänd, så att han blir högmodig (<i>tyfōtheis</i>) och faller under djävulens dom", 1 Tim 3:6
"fulla av förtal" (<i>diaboloī</i>), 2 Tim 3:3	"uppriktiga" / "inte tala med kluven tunga", 1 Tim 3:8; "inte förtala" (<i>mē diaboloī</i>), 1 Tim 3:11
"bortbränt samvete", 1 Tim 4:2; de saknar "ett gott uppsåt/samvete", 1 Tim 1:19–20; "de är orena i både sinne och samvete", Tit 1:15	"med rent samvete", 1 Tim 3:9; "rena hjärtan och gott samvete", 1 Tim 1:5; "rent hjärta", 2 Tim 2:22
"främmande för allt gott" (<i>aflagathoi</i>), 2 Tim 3:3	"godhjärtad" (<i>filagathon</i>), Tit 1:8
"oheliga" / "ogudaktiga" (<i>anosioi</i>), 2 Tim 3:2	"helig" / "from" (<i>hosios</i>), Tit 1:8
"ogudaktighet" (<i>asebeia</i>), 2 Tim 2:16; "de bär fromheten (<i>eusebeia</i>) som en mask", 2 Tim 3:5	"gudsfruktan" / "fromhet" (<i>eusebeia</i>), 1 Tim 4:7; 6:11

Tabell 1: *Den opålitliga och den pålitliga ledaren*

Genom denna framställning kan vi konstatera att pastoralbrevens återkommande använder sig av de vilseledande ledarna/lärarna som antityper för att framställa den prototypiske ledaren och troende. Dessa antityper fungerar både som en varning för det som bör undvikas och som en motbild till det som bör eftersträvas.

Att notera är att lärarna i fråga inte i första hand beskrivs i termer av en avvikande kristustro, utan av ett avvikande beteende. Därför tycks det

inte räcka med kristustron i sig själv som den enda normen för att beskriva den prototypiske ledaren i pastoralbrevet.³⁵ Paulus ensidiga fokusering på stämplingen av lärarna som moraliskt förkastliga har lett flera kommentatorer till slutsatsen att det inte fanns några större ideologiska eller läromässiga problem bakom de vilseledande lärarnas undervisning och att problemen i pastoralbrevet har mer att göra med sociologiska problem än med ideologiska.³⁶ Men så behöver naturligtvis inte vara fallet. Förutom att det faktiskt finns några mer ideologiskt formulerade positionsbestämningar i pastoralbrevet, kan författaren mycket väl ha utgått från att Timotheos och Titus redan var bekant med de lärare som beskrivs utgöra ett hot för gruppen av troende. Dessutom utgör ett visst handlande eller beteende vanligtvis ett uttryck för en ideologisk övertygelse eller ståndpunkt. Det kan också vara värt att reflektera över det faktum att moderna sociologiska analyser har visat att ett nedvärderande av någons moral har en generell större potential att skapa negativa känslor mot dem som stämplas än ett nedvärderande av dennes ideologiska ställningstagande.³⁷ Med andra ord, det kan ha varit en medveten retorisk strategi från författarens sida att inrikta sin kritik på de vilseledande lärarnas omoral.

³⁵ Naturligtvis kan man utifrån 2 Tim 2:18 säga att tron på en framtida uppståndelse tycks bli normerande för den prototypiska tron, men detta sägs aldrig explicit. Inte heller är de mer dogmatiskt inriktade avsnitten som 1 Tim 3:14–16, 2 Tim 1:6–12 och Tit 3:4–7 tillräckligt explicita för att dra en sådan slutsats.

³⁶ Se MacDonald, *The Pauline Churches*, 227–229. Reggie M. Kidd, *Wealth and Beneficence in the Pastoral Epistles: A "Bourgeois" Form of Early Christianity?* (SBLDS, 122; Atlanta: Scholars, 1990), 98, föreslår: "[M]ore plausible than the thesis of the rise of a coherent and compelling form of heresy is that of the emergence of some people who have been invested with an authority that, at least in the estimation of our author, their spiritual maturity and theological discernment do not warrant."

³⁷ Sociologiska analyser har visat att sekter som hotar etablerade och respekterade sociala normer eller institutioner (till exempel familjen) stöter på de starkaste reaktionerna från omgivningen. Det blir då moraletiken som angrips snarare än de befintliga ideologiska strukturerna bakom denna. I en analys av allmänhetens reaktioner mot mormoner och "moonies" i USA, drar Anne P. Hampshire och James A. Beckford, "Religious Sects and the Concept of Deviance: The Mormons and the Moonies", *The British Journal of Sociology* 34 (1983): 208–229, slutsatsen att dessa grupper bemöttes med klart starkare reaktioner på grund av deras beteende och moraluppfattningar än på grund av deras ideologiska övertygelser.

KARAKTÄR OCH KARISMA

Pastoralbrevens starka betoning av ledarnas karaktärsegenskaper väcker frågor om varför det sägs så lite om ledarnas utrustning och gåvor. Det enda som förväntas av en "församlingsledare" är att denne ska vara "en god lärare" (*didaktikos*, 1 Tim 3:2; jfr Tit 1:9), det vill säga äga förmåga att undervisa. När det gäller medhjälparna sägs ingenting om vad som är deras egentliga uppgift (1 Tim 3:8–13). Betoningen av karaktär framför karisma återkommer även i det som förväntas av en äldste eller församlingsledare i Titusbrevet (Tit 1:6–9). Av detta kan man få intryck att ledarskap i pastoralbreven handlar mer om karaktär än karisma. Men är det verkligen så?

Utifrån mitt resonemang ovan är det rimligt att anta att den starka betoningen på karaktär framför karisma har att göra med den specifika kontexten, särskilt då andra paulinska brev omtalar och beskriver olika tjänster och uppgifter i församlingen (Rom 12:3–8; 1 Kor 12:28–29; Ef 4:12). Även omnämmandet att en församlingsledare behöver vara "en god lärare" kan ju uppfattas vara av *ad hoc*-karaktär; en pålitliga ledare behöver kunna undervisa och då i den sunda läran (2 Tim 1:13; 4:3; Tit 1:9, 13; 2:1). Den så för pastoralbreven starka betoningen av just lärartjänsten skulle även den kunna förklaras på samma sätt: det var lärartjänsten som blev extra viktig i förmedlandet av den sanna Jesustraditionen. Med detta i åtanke bör vi därför vara försiktiga med att överbetona karaktär på bekostnad av karisma, samtidigt som det i pastoralbreven blir tydligt att en ledare med karisma men i avsaknad av karaktär utgör en potentiell fara för församlingen. En god ledare kännetecknas av karaktär och integritet. Med andra ord, en ledares största tillgång är ledarens eget liv.

VAD ÄR SPECIFIKT "KRISTET"?

Pastoralbrevens starka betoning på karaktär väcker även frågor om i vilken mening de kvalifikationer som räknas upp för ledare i Första Timotheos-

brevet 3:2–13 och Titusbrevet 1:6–9 är specifikt ”kristna”.³⁸ Skulle inte mer eller mindre alla de karaktärsegenskaper som räknas upp i dessa listor kunna avkrävas vilken god ledare som helst, oavsett om denne är kristustroende eller inte?

Detta intryck förstärks om man jämför de egenskaper som räknas upp i Första Timotheosebrevet 3:2–13 med liknande listor och beskrivningar av ledarskapsideal i antik judisk och grekisk-romersk litteratur. De ideal som efterfrågas hos den prototypiska ledaren i till exempel Filons *Om Moses liv*, Plutarchos *Numa* eller *De sokratiska breven* är många gånger desamma som även efterfrågas i pastoralbrevet: en ledare ska vara pålitlig, uppriktig, vänlig, mild, förnöjsam, självkontrollerad, etcetera.³⁹ Pastoralbrevet uppvisar alltså betydande likheter med dessa tre utombibliska texternas framställning av den ideala ledaren. Av detta skulle man kunna dra slutsatsen att en god ledare i samhället potentiellt skulle kunna fungera som en god ledare även i den kristna församlingen, eller vice versa.

Men frågan är då vad som specifikt utmärker ett *kristet* ledarskap? Det finns framfört allt tre egenskaper som skiljer de tidiga kristnas listor från liknande listor i antiken och som också återkommer regelbundet i pastoralbrevet, nämligen orden ”tro”/”trohet” (*pistis*), ”kärlek” (*agapē*), ”ödmjukhet” (*praus*) och ”uthållighet” (*hypomonē*).⁴⁰ Dessutom motiveras de ledarskapsideal som framkommer i pastoralbrevet ofta utifrån Jesus Kristus som föredöme (till exempel 1 Tim 1:12–16; 3:8–13; 6:11–16; 2 Tim 1:6–13; 2:1–13; 3:10–12; Tit 2:11–15; 3:4–8). Det är alltså inte så att pastoralbrevets författare enbart anammar omgivningens sätt att se på den ideala ledaren.⁴¹ Såväl brevöförfattarens förståelse av ”gudsfruktan” (*eusebeia*) som ”behärskning”/”ansändighet” (*sōfrosynē*) grun-

³⁸ Jag är fullt medveten om att jag använder termen ”kristen” anakronistiskt här. Med ”kristen” avser jag det som kom att känneteckna de kristustroende.

³⁹ Se Fiore, *Personal Example*; Daniel Hjort, *Jesus the True Leader: The Biographical Portrait of Jesus in the Gospel of Matthew* (Lund: Doktorsavhandling, 2018), 75–128, och Frida Marklund, ”Var en förebild för de troende! En jämförande studie av ledarskapsideal i Timotheosebrevet” (ÖTH: Kandidatuppsats, 2020).

⁴⁰ Se Marklund, ”Var en förebild för de troende!”, 40–41.

⁴¹ Contra Mary Rose D’Angelo, ”Εὐσεβεία: Roman Imperial Family Values and the Sexual Politics of 4 Maccabees and the Pastorals”, *Biblical Interpretation* 11/2 (2003): 139–165.

das på kristushändelsen. Det handlar inte bara om att leva gudfruktigt i allmänhet, utan om att ”leva gudfruktigt i Kristus Jesus” (2 Tim 3:12; min kursivering).⁴² Kristushändelsen ses även som en förutsättning för att leva ”behärskat”/”anständigt”, vara uthållig i tron och göra vad som är rätt och gott (1 Tim 2:5–10, 15; 2 Tim 1:7–12; jfr Tit 2:11–14).⁴³ Man kan därför dra slutsatsen att alla goda karaktäsegenskaper för en kristen ledare ytterst är en frukt av hans eller hennes tro på och relation till Jesus Kristus.

KARAKTÄRSEGENSKAPER HOS LEDARNA RESPEKTIVE DE TROENDE I ALLMÄNHET

I pastoralbrevens finns det fler dygdelistor än de som är specifikt knutna till olika ledaruppgifter. Den mest utförliga finns i Tit 2:2–6, en lista som delvis bygger på det antika hushållet (inklusive slavar, 2:9–10), men som tycks vara anpassad för att beskriva hela församlingssamfundet.⁴⁴ Listan är strukturerad i en kiastisk struktur och adresserar äldre män och kvinnor respektive yngre kvinnor och män:

Men du skall tala om för dem vad den sunna läran kräver. Äldre män skall uppträda nyktert, värdigt och behärskat, sunna i tron, kärleken och uthålligheten. På samma sätt skall äldre kvinnor uppträda så som ett heligt liv kräver, inte förtala någon och inte missbruka vin. De skall vara lärare i goda seder och fostra de unga kvinnorna till att älska man och barn, att vara anständiga, rena, husliga, goda och att underordna sig sina män, så att inte Guds ord blir smädat. Förmana på samma sätt de yngre männen att alltid leva anständigt ... (Tit 2:1–6)

Jämförs denna dygdelista med de listor som ges för församlingsledaren och medhjälparna i Tit 1:7–9 och 1 Tim 3:2–13, kan man konstatera att det finns stora likheter i de karaktäsegenskaper som räknas upp:

⁴² Se Tellbe, ”Vi är dom vi inte är!”, 383–384.

⁴³ Philip H. Towner, *The Goal of Our Instruction: The Structure of Theology and Ethics in the Pastoral Epistles* (JSNTSS; Sheffield: JSOT, 1989), 161–162.

⁴⁴ Se Witherington, *Letters and Homilies*, 130–132.

DE TROENDE (TIT 2:1–6)	FÖRSAMLINGS- LEDAREN (TIT 1:7–9)	FÖRSAMLINGS- LEDAREN (1 TIM 3:1–4)	MEDHJÄLPARNA (1 TIM 3:8–12)
<p>¹ Men du skall tala om för dem vad <u>den sunda läran</u> (<i>tē hygiainousē didaskalia</i>) kräver. ² Äldre män skall uppträda <u>nyktert</u> (<i>nēfaliou</i>), <u>värdigt</u> (<i>semnous</i>) och <u>behärskat</u> (<i>sōfronas</i>), <u>sunda i tron</u> (<i>hygiainontas tē pistei</i>), kärleken och uthålligheten. ³ På samma sätt skall äldre kvinnor uppträda så som ett heligt liv kräver, <u>inte förtala någon</u> (<i>mē diabolous</i>) och <u>inte missbruka vin</u> (<i>mē oinō polō dedoulōmenas</i>). De skall vara lärare i <u>goda seder</u> (<i>kalodidaskalous</i>) ⁴ och fostra (<i>sōfronizōsin</i>) de unga kvinnorna till att älska man och <u>barn</u> (<i>filoteknous</i>), ⁵ att vara <u>anständiga</u> (<i>sōfronas</i>), rena (<i>hagnas</i>), <u>husliga</u> (<i>oikourgous</i>), goda och att underordna sig sina män, så att inte Guds ord blir smädat. ⁶ Förmana på samma sätt de yngre männen att alltid leva <u>anständigt</u> (<i>sōfronein</i>)</p>	<p>⁷ Församlingsledaren måste ju vara oförvitlig, eftersom han är Guds förvaltare. Han får inte vara självgod, inte häftig, <u>inte missbruka vin</u> (<i>mē paroi-non</i>), inte vara hårdhänt, inte sniken, ⁸ utan skall vara gästfri, godhjärtad, <u>behärskad</u> (<i>sōfrona</i>), rätt- rädig, from och sträng mot sig själv. ⁹ Han skall hålla sig till lärans pålitliga ord, så att han kan styrka andra med <u>en sund undervisning</u> (<i>tē didaskalia tē hygiainouse</i>) och vederlägga motståndarna.</p>	<p>¹ Den som önskar bli församlingsledare eftersträvar ett viktigt arbete. ² Därför måste församlingsledaren vara höjd över allt klander, gift bara en gång, <u>nykter</u> (<i>nēfalion</i>), <u>behärskad</u> (<i>sōfrona</i>), anständig, gästfri och <u>en god lärare</u> (<i>didaktikon</i>). ³ Han får <u>inte missbruka vin</u> (<i>mē paroi-non</i>) och inte vara hårdhänt utan skall vara försynt och fridsam och fri från penningbegär. ⁴ Han skall kunna styra sitt <u>hus</u> (<i>tou idiou oikou</i>) och få sina <u>barn</u> att underordna sig (<i>tekna echonta en hypotagē</i>), allt i <u>värdiga former</u> (<i>semnotētos</i>).</p>	<p>⁸ På samma sätt skall medhjälparna vara <u>värdiga</u> (<i>semnous</i>) och uppriktiga. De får <u>inte vara begivna på vin</u> (<i>mē oinō pollō prosechontas</i>) eller lystna på pengar. ⁹ De skall förena <u>trons</u> (<i>tēs pisteōs</i>) hemlighet med ett rent uppsåt. ¹⁰ Men först skall också de prövas, sedan får de bli medhjälpare om det inte finns något att anföra mot dem. ¹¹ Är de kvinnor skall de på samma sätt uppträda <u>värdigt</u> (<i>semnas</i>), <u>inte förtala någon</u> (<i>mē diabolous</i>) utan vara <u>nyktra</u> (<i>nēfaliou</i>) och pålitliga i allt. ¹² En medhjälpare får inte vara gift mer än en gång och skall kunna styra sina <u>barn</u> och sitt <u>hus</u> (<i>teknōn kalōs proistamenoi kai tōn idiōn oikōn</i>).</p>

Tabell 2: *Dygdelistor i pastoralbrev*

Följande uppställning för äldre män respektive äldre kvinnor i jämförelse med församlingsledaren och medhjälparna gör likheterna mellan listorna tydliga:

ÄLDRE MÄN (TIT 2:2)	FÖRSAMLINGSLEDAREN (TIT 1:7–9)	FÖRSAMLINGSLEDAREN OCH MEDHJÄLPARNA (1 TIM 3:2–13)
”nyktert” (<i>nephalious</i>)	jfr v. 7	vv. 2, 11
”värdigt” (<i>semnous</i>)		vv. 4, 8, 11
”behärskat” (<i>sophronas</i>)	v. 8	v. 2
”sunda i tron” (<i>hygiainontas tē pistei</i>)		vv. 9, 13

ÄLDRE KVINNOR (TIT 2:3)	FÖRSAMLINGSLEDAREN (TIT 1:7–9)	FÖRSAMLINGSLEDAREN OCH MEDHJÄLPARNA (1 TIM 3:2–13)
”inte förtala någon” (<i>mē diabolous</i>)		v. 11
”inte missbruka vin” (<i>mē oinō pollō dedoulōmenas</i>)	v. 7	vv. 3, 8
”lärare i goda seder” (<i>kalodidaskalous</i>)	v. 9	v. 2

Tabell 3: *Dygder hos äldre män, kvinnor, och församlingsledare*⁴⁵

Denna jämförelse visar på åtminstone två saker. För det första uppmanas alla troende – äldre och yngre män liksom äldre och yngre kvinnor – att vara goda föredömen och förebilder, inte enbart ledarna. Till Titus ges uppmaningen: ”var själv ett föredöme [*typon*] i goda gärningar” (Tit 2:7). Uppmaningen bygger på den föregående förmaningen om att ”de yngre männen” alltid ska ”leva anständigt” (2:6). Oavsett om de troende adresseras som ledare eller inte uppmanas de alltså att leva som goda föredömen gentemot andra.

För det andra kan man konstatera att ett flertal av de termer som listas för de karaktäsegenskaper som krävs för ledare i 1 Tim 3:2–13 och Tit 1:7–9 också listas för äldre män och kvinnor respektive yngre kvinnor och män. Med andra ord, de listor som anges för ledarskapet har sin motsvarighet i de listor av karaktäsegenskaper som ges för de kristus-troende i största allmänhet: det som förväntas av församlingsledaren och medhjälparna är också det som förväntas av de troende i allmänhet.

Detta gäller särskilt de för pastoralbrevens så centrala begrepp som ”nykter” (*nēfalios*), ”värdig” (*semnos*), ”behärskad” (*sōfrōn*; Tit 2:2), ”inte

⁴⁵ Jfr Walter L. Liefeld, *1 and 2 Timothy, Titus* (NIVAC; Grand Rapids: Zondervan, 1999), 327.

förtala” (*mē diabolos*), ”inte missbruka vin” (*mē oinō pollō douloō*), ”lärare i goda seder” (*kalodidaskalos*; 2:3), ”älska sina barn” (*filoteknous*; 2:4), ”vara anständig” (*sōfrōn*; jfr 2:2), ”husliga” (*oikourgos*; 2:5), och ”leva anständigt” (*sōfroneō*; 2:6). Som exempel kan nämnas att termen ”värdig” (*semnos*) endast förekommer i pastoralbrevet: i samband med diakonerna (1 Tim 3:8, 12) och i samband med de äldre (Tit 2:2). Vidare, den för pastoralbrevet så viktiga termen ”behärskad” (*sōfrōn*) förekommer fyra gånger i pastoralbrevet och då som en beskrivning av församlingsledaren (1 Tim 3:2; Tit 1:8) och de äldre männen, unga kvinnorna och unga männen (Tit 2:2, 5, 6).⁴⁶ Dessutom listas ett antal termer i Tit 2:2–6 som återkommer frekvent i övriga delar av pastoralbrevet för att beskriva de troendes karaktärsdrag och egenskaper, till exempel ”tro”, ”kärlek”, ”uthållighet” (2:2), ”heligt liv” (2:3), och ”renhet” (2:5). Dessa termer återkommer exempelvis i förmaningarna av Timotheos som ledare: ”var en förebild för de troende i allt du säger och gör, i kärlek, tro och renhet” (1 Tim 4:12), och ”sträva efter rättfärdighet, gudsfruktan, tro, kärlek, uthållighet och ödmjukhet” (1 Tim 6:11).

Till detta kan läggas att den prototyp som formas kring Timotheos som ledare, och som beskrivs som den gudfruktige, den behärskade och den uthållige troende (se ovan), knyts i Titusbrevet inte specifikt till Titus som ledare utan till de troende i allmänhet: ”de troende ska leva fromt/gudsfruktigt (*eusebōs*)” (Tit 2:12), de äldre männen ska uppträda ”behärskat” (*sōfrōnas*, 2:2) och de yngre kvinnorna och männen ska leva ”anständigt” (*sōfrona/sōfronein*, 2:5, 6), och de äldre människors ska uppträda ”uthålligt” (*hypomonē*, 2:2). I Titusbrevet blir det tydligt att ledaridealet vidgas till att bli ett ideal för alla troende.

Dessa likheter i listorna av det som krävs av en ledare och det som krävs av en kristustroende i allmänhet gör att skillnaderna mellan en ledare och en troende i allmänhet bli något otydliga. Francis Young kallar likheterna mellan listorna en ”apparent confusion between two kinds of codes”, och avser med detta att innehållet i listorna skapar en viss oreda:

⁴⁶I Tit 2:6 används verbet *sōfronein*.

det som bör gälla för de av församlingen utsedda ledarna bör också gälla för äldre och yngre män respektive äldre och yngre kvinnor.⁴⁷ Hon har rätt i att det må finnas en viss förvirring när det gäller vad som skiljer en ledare från en troende i allmänhet, men frågan är vad detta signalerar. Med tanke på de uppenbara likheterna, vad blir den egentliga skillnaden mellan en ledare och en troende i allmänhet? Är det så att alla troende kan *de facto* också ses som potentiella ledare? Detta är frågor som sällan har adresserats i forskningslitteraturen. Jag vill därför utveckla detta något genom att reflektera över skillnaden mellan ett formellt och ett informellt ledarskap.

FORMELLT OCH INFORMELLT LEDARSKAP

Skillnaden mellan en ledare och en troende i allmänhet i pastoralbrevens skulle kunna beskrivas som en skillnad mellan officiellt och inofficiellt ledarskap, mellan formellt och informellt ledarskap.

Inom organisations- och ledarskapsteorier avser man med formellt ledarskap en person som officiellt har tilldelats en ledarposition av andra; en organisation kan till exempel välja ut en person för att leda en grupp.⁴⁸ Det formella ledarskapet tilldelas av gruppen eller av en eller några med befogenheter att leda en verksamhet med tillhörande personal. Ledarskap handlar då om position och uppdrag: en formell ledare har i uppdrag att utveckla strategier, motivera medarbetarna och fördela resurser. I ett företag är VD och chefer formella ledare: de innehar en maktposition gentemot andra medarbetare. Exempel på andra formella

⁴⁷ Young, *Theology*, 99.

⁴⁸ Mitt resonemang i det följande bygger primärt på C. Dean Pielstick, "Formal vs. Informal Leadership: A Comparative Analysis", *Journal of Leadership Studies* 7/3 (2000): 99–114; Emil Emling, *Informellt ledarskap och organisatorisk förändring: En kunskapssammanställning* (Stockholm: Trygghetsfonden för kommuner och landsting, 2002), 1–40; Marja Lönn och Magdalena Skarp, "Ledarlösa organisationer: Vad händer när formellt ledarskap saknas" (Stockholm: Kandidatuppsats, Företagsexonomiska institutionen, Stockholms universitet, 2002). Se även <https://foretagsforumet.se/skillnaden-mellan-formella-och-informella-ledare/>.

ledare kan exempelvis vara politiker, rektorer, lärare, fotbollstränare, präster eller pastorer.

En informell ledare har inte fått en officiell ledarposition av gruppen eller organisationen, utan denne är en medlem i gruppen precis som alla andra men utövar ändå ett informellt ledarskap. Enligt Emil Emling är en informella ledare ”en ledare som inte utövar sitt ledarskap utifrån en formell position eller maktbas ... Det är personer som utövar ledning och stark påverkan på andra individer inom organisationer, utan att formellt vara dessa individers chefer.”⁴⁹ Däremot ser de andra personerna i gruppen honom eller henne som en ledare, vare sig det är ledarens expertis, erfarenhet, personlighet eller egenskaper som gör att denne uppfattas så. Även om befattningen inte är officiell ses alltså en informell ledare som en ledare i gruppmedlemmarnas ögon, vilket innebär att personen i fråga har ett inflytande på gruppen och därmed står i en outtalad maktposition. Det informella ledarskapet utses inte utan växer fram nedifrån eller inifrån. En informell ledare har blivit en ledargestalt beroende på egna kvalifikationer som, till exempel, att gruppen själva ser denne som en förebild och gärna försöker efterlikna dennes ideal och värderingar. Ofta får en informell ledare föra gruppens talan och kan därmed utöva en viss makt över gruppen.⁵⁰

Vad är den formelle respektive den informelle ledarens viktigaste egenskaper? I en undersökning gjord på en slumpvis utvald grupp av informanter i USA 1999 visade det sig att de egenskaperna som värderades högst hos en formell ledare var intelligens, självförtroende och överlåtelse till uppgiften. När det gällde den informelle ledaren svarade informanterna att de viktigaste egenskaperna är ärlighet/integritet, trovärdighet, ödmjukhet och rättvisepatos.⁵¹ Från detta drar Dean Pielstick slutsatsen att

⁴⁹ Emling, *Informellt ledarskap*, 1–40 (2–3).

⁵⁰ Se <https://www.ledarskap.top/formellt-och-informellt-ledarskap>.

⁵¹ Av 2 000 utvalda informanter av *The Center for the Advanced Study of Leadership of the James MacGregor Burns Academy of Leadership at the University of Maryland* valdes 500 ut slumpvis varav 95 svarade (39 % var kvinnor och 64 % arbetade inom utbildning), se Pielstick, ”Formal vs. Informal Leadership”, 106–108.

det utmärkande för de informella ledarna är att de är ”moral, principle-centered, leaders who exhibit honesty and integrity”.⁵² För det informella ledarskapet spelade alltså karaktärsegenskaper en något större roll för värderingen, medan egenskaper som kunde befästa en viss position och uppgift värderades något högre hos det formella ledarskapet, utan att för den skull dra slutsatsen att karaktärsegenskaper skulle vara mindre viktiga för de formella ledarna.

ALLA TROENDE KAN LEDA

Utifrån ovanstående resonemang om formellt och informellt ledarskap kan det vara intressant att reflektera över de ledarskapsideal som anges i pastoralbrev. De listor som riktar sig mer specifikt till församlingsledare, äldste och medhjälpare (1 Tim 3:2–13; Tit 1:6–9) skulle kunna uppfattas som det som krävs av det som ovan betecknas som det formella ledarskapet. Pastoralbrev ger tydliga anvisningar angående hur detta formella ledarskap ska utväljas, legitimeras och tillsättas: dels genom listorna med karaktärsegenskaper, dels genom tydliga instruktioner angående tillsättandet av ledare. Timotheos har själv utsetts och bejakats som ledare genom profetiskt tilltal och handpåläggning: ”Ta vara på den nådegåva du har, den som du fick när profetior utpekade dig och de äldstes råd lade sina händer på dig” (1 Tim 4:14; jfr 1:18; 2 Tim 1:6). Han förväntas sedan välja ut ledare i sin tur som är förtroende värda, ”pålitliga människor” (2 Tim 2:2). Med tanke på situationen som uppstått med de vilseledande ledarna i Efesos uppmanas Timotheos till särskild eftertanke i tillsättandet av nya ledare: ”Lägg inte förhastat dina händer på någon” (1 Tim 5:22).⁵³ Timotheos tillhörde dock inte själv det formellt utsedda lokala ledarskapet i församlingen utan hade som uppgift att å Paulus väg-

⁵² Pielstick, ”Formal vs. Informal Leadership”, 113–114.

⁵³ Med stor sannolikhet handlar denna text om tillsättandet av ledare, se Marshall, *Pastoral Epistles*, 608, 620–622; Mounce, *Pastoral Epistles*, 316–318; Tellbe, *Ledd för att leda*, 139–140. För en alternativ tolkning, se Brian P. Irwin, ”The Laying on of Hands in 1 Timothy 5:22: A New Proposal”, *BBR* 18/1 (2008): 123–129.

nar vägleda, tillrättvisa och vaka över ett sunt formellt ledarskap. En liknande uppgift tillskrivs Titus: ”När jag lämnade dig kvar på Kreta var det för att du skulle ordna det som återstod att göra och tillsätta äldste i varje stad efter mina anvisningar” (Tit 1:5). Titus uppgift var att utse och tillsätta ett formellt ledarskap, även om han själv inte tillhörde detta. I sina uppgifter fungerade alltså Timotheos och Titus snarare som indirekta formella ledare.

Även om pastorallbrevet inte explicit talar om ett informellt ledarskap, är det ändå intressant att notera att i och med att de troende i allmänhet uppmanas att odla samma eller liknande karaktärsegenskaper som de offentliga ledarna uppmanas att göra så utgör de därmed ett potentiellt ledarskap. Skillnaden är naturligtvis att dessa inte är formellt utsedda eller avskilda till ledare.

Intressant att notera är att Pielsticks analys av det som igenkändes som de viktigaste karaktärsegenskaperna hos en informell ledare (ärlighet, integritet och trovärdighet) till stor del överensstämmer med det som förväntas av såväl en formell som en troende i allmänhet i pastorallbrevet. I pastorallbrevet blir det tydligt att ledarskap handlar om förtroende och att detta förtroende bygger på integritet och trovärdighet. Alla troende uppmanas att utveckla de karaktärsegenskaper som också krävs för det formella ledarskapet. Att vara ett föredöme i tron är alltså inte enbart något som förväntas av det formella ledarskapet.

Därmed skulle man kunna dra slutsatsen att alla troende som odlar de karaktärsegenskaper som bör vara kännetecknade för de kristustroende – och i förlängningen även för en ledare – har också de förutsättningar som krävs för att fungera som ledare, direkt eller indirekt, formellt eller informellt. Alla troende bär därmed på den potential som krävs för att leda. Därmed inte sagt att alla troende per automatik blir ledare. Men i och med att pastorallbrevet säger så lite om gåvor och utrusning för ledarskap och samtidigt så starkt betonar vikten av karaktär, kan man åtminstone dra slutsatsen att alla troende som fungerar som föredömen i tron också har de förutsättningar som krävs för ett formellt ledarskap.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Listorna med karaktärsegenskaper för troende i allmänhet och ledare i synnerhet väcker intressanta hermeneutiska frågor. Jag har konstaterat att listorna för ledarskapskvalifikationer i pastoralbrevens till stor del är kontextuellt betingade av de vilseledande lärarnas undervisning och beteende. Betoningen på karaktär snarare än karisma hänger samman med frågan om vem som är en ledare att lita på. Frågan handlar primärt om vem som får leda (frågan om person), inte om vilka gåvor eller utrustning som krävs av en ledare (frågan om position och uppgift). Men om det är så att de kvalifikationer för ledarskap som ges i Första Timotheosbrevet är formade utifrån en specifik problemsituation med syfte att utgöra en motbild till de vilseledande ledarna, hur kan troende då använda dessa listor i dag? I vilken mening kan de vara normerande för utväljande av ledare för dagens kyrka?

Att listorna i pastoralbrevens är kontextuellt betingade påminner oss om att de inte ska användas som tidlösa manualer för tillsättandet av ledare där församlingen punkt för punkt kan pricka av vad som måste gälla för att kvalificera som ledare i dag. Man kan, å ena sidan, konstatera att mycket av det som tas upp i dessa listor är fullt tillämpligt i dag, till exempel att en ledare bör vara pålitlig, klanderfri, behärskad, anständig, försynt, fridsam, gästfri, nykter och fri från penningbegär. Men, å andra sidan, sägs det inget eller mycket lite om erfarenhet, social kompetens eller ansvarstagande, inte heller något om ledarens inre liv eller umgänge med Gud eller om hur ledarskapet ska organiseras eller struktureras. Listorna kan förvisso användas som riktlinjer för ledarskap i dag, men de bör inte ses som heltäckande eller uttömmande.

I förhållande till det som i dag förväntas av ledare i samhället i stort kan man fråga sig vad som är typiskt ”kristet” i dessa listor med karaktärsegenskaper. Är det inte i själva verket samma karaktärsegenskaper som förväntas av en ledare i allmänhet, till exempel en företagsledare, politiker eller idrottsledare, som också förväntas av en kristen ledare, nämligen pålitlighet, integritet och trovärdighet? Som vi noterade finns det stora likheter mellan pastoralbrevens listor av karaktärsegenskaper för ledare

och liknande sekulära listor i antiken, samtidigt som det blir tydligt att en föredömlig kristen ledare i pastoralbreven utmärks av just de karaktärsdrag som är kännetecknande för Jesus Kristus. En kristen ledare är ett föredöme i den mening att denne har Jesus Kristus som föredöme. Kristet ledarskap känns igen på kristuslikhet.

Vi har noterat att ledarskap i pastoralbreven från början till slut handlar om förtroende. En ledare uppmanas att vara ett föredöme för andra och blir ett föredöme genom att odla de karaktärsegenskaper som väcker andras förtroende. En ledare utmärks av att i sin person ha det som andra ser upp till och söker efter. En ledare leder genom sitt liv.

Därför har varje kristustroende som tar sin tro på allvar också potential att bli en ledare, informellt eller formellt, förr eller senare. En kristustroende som lever i Jesu efterföljelse blir med tiden en informell ledare, i en eller annan mening. I en kristen församling finns det därför många informella ledare, ledare som inte formellt eller officiellt har utsetts till ledare men som utövar ett tydligt inflytande och ledarskap genom ett liv som väcker förtroende hos andra.

Min slutsats blir därmed att alla troende kan leda. Alla troende utövar ett potentiellt, informellt ledarskap i kraft av sina liv, även om det inte är detsamma som att alla troende har en formell ledarposition.

JESUS SOM MORALISK FÖREBILD I ETT POSTKRISTET SAMHÄLLE

FREDRIK WENELL

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

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

INLEDNING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 232.

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

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

TEORETISKT PERSPEKTIV: DIASPORAECKLESIOLOGI

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

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

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

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

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

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

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

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

DET POSTKRISTNA SVERIGE

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

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

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

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

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

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

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

¹⁴ Thurfjell, *Det gudlösa folket*, 65.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

FÖREBILDER SOM GRUND FÖR MORALISKT FORMANDE

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

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

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

DET ICKE-NÖDVÄNDIGA I ATT VARA ÖVERENS

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

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

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

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

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

²⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 383.

²⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

²⁸ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

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

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

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

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

³⁰ Bretherton, *Resurrecting Democracy*, 81.

³¹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 384.

³² Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 385.

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

FÖREBILDER SOM MORALENS INNEHÅLL OCH MOTIVATION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁶ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 48.

³⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 52.

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

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

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

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

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

³⁹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 61.

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

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

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

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

⁴¹ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 120.

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁷ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 55.

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

JESUS SOM FÖREBILD I FILIPPERBREVET

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

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

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

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

⁴⁸ Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, 233.

⁴⁹ Fowl, *Story*, 77.

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

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

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

⁵⁰ Fowl, *Story*, 93.

⁵¹ *BDAG*, s.v. *φρονέω*.

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

⁵³ Fowl, *Story*, 50–75.

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

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

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

⁵⁵ Fowl, *Engaging Scripture*, 196.

⁵⁶ Fowl, *Story*, 93.

⁵⁷ Fowl, *Story*, 92.

⁵⁸ Fowl, *Engaging Scripture*, 198.

⁵⁹ Fowl, *Story*, 98–101.

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

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

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

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

⁶¹ Fowl, *Engaging Scripture*, 198.

⁶² Fowl, *Story*, 95.

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

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

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

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

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

DISKUSSION

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



RESPONSER

RESPONS AKADEMI

INGVILD THU KRO

Ansgar Høyskole
kro@ansgarskolen.no

När detta nummer av *HYBRID* riktar fokus mot kristna förebilder för kristet ledarskap är det naturligt att ställa sig frågan ”Vad utgör egentligen en förebild?” Som religionssociolog ställer jag mig naturligt denna fråga från två perspektiv: 1) Vad är en förebild ur ett samhällsperspektiv? och 2) Vad är en förebild ur ett religiöst, kristet och teologiskt perspektiv – det vill säga en *kristen* förebild? Gällande den första frågan om förebildlighet ur ett samhällsperspektiv kan konstateras att dagens förebilder för många utgörs av influencers, kändisar, idrottsmän, politiker och liknande – roller som ofta i hög grad har sig själva och sitt eget i centrum. I relation till den andra kan noteras att inom filosofin beskrivs en förebild ofta som en inspiratör, läromästare eller uppfostrare. Den kan kallas för en *primus inter pares* – den främste bland likar, en som förkroppsligar mänskliga kvaliteter som det är möjligt för andra att modellera sina liv efter. Ett kristet perspektiv liknar i hög grad en sådan filosofisk förståelse, men inkluderar också det gudomliga som en central del.

Kristet ledarskap aktualiseras ständigt och på olika sätt i vår samtid. Det gäller både inom kyrkosamfunden, i medierna och i kyrkans relation till det omgivande samhället – på gott och ont. Kristet ledarskap studeras också tvärvetenskapligt i olika sammanhang, med olika fokus på till exempel teologiska, kyrkliga och sociala aspekter, något som artiklarna i detta nummer återspeglar. Ledarskap handlar om trovärdighet, pålitlighet och

självförtroende, något som de flesta artiklarna antingen demonstrerar eller reflekterar över, både lokalt, globalt och historiskt. Artiklarna utgår från (minst) två olika sammanhang för sina argument: 1) kristet ledarskap inom församlingsarenan och/eller kristenheten, samt 2) kristet ledarskap i möte med och i relation till aktuell samtid och samhälle. Vidare fokuserar de på (minst) två olika agenser (eng. ”agencies”); det personliga som kristen och det kollektiva som kyrka eller kristenhet. Artiklarna lyfter fram utmaningar och möjligheter för kristet ledarskap i möte med aktuell samtid, med särskilt fokus på sekularisering, autentisitet, individualisering, globalisering och kyrkans roll och position i dagens samhälle.

Det finnas en igenkännbar och utmanande dialektik i det artiklarna belyser, nämligen kyrkans upplevda spänning mellan Jesus och samtiden – mellan övertygelsen att hålla fast vid det som definieras som kristendomens sanningar och att samtidigt framstå som relevant. Den avgörande frågan blir: hur ser kristet ledarskap ut i en samtidskultur som ur ett kyrkligt sammanhang inte upplevs som ”kristen”, utan snarare ”postkristen”, samtidigt som den kanske inte är ”post-religiös”?

Ämnena som lyfts fram i artiklarna tycks återspegla en kyrkolandskap som längtar efter vägledning när det gäller att – förenklat uttryckt – ”vara kyrka i dag”. Vagar framåt föreslås inkludera att hämta inspiration från historiska förebilder, att utmanas av globala impulser och att ta den sekulära samtidskontexten på allvar. Precis som samhället i allmänhet ständigt förändras, måste också kyrkan göra detsamma. Det gör att kristet ledarskap även fortsatt kommer att vara ett relevant och viktigt forskningsområde inom teologi och religionsvetenskap. Fredrik Wenells ord får därför tjäna som en träffande avslutning på denna respons: ”Det en frikyrklig teologi därför bör bearbeta är hur, om och vilken skillnad Jesus gör för deltagandet i samhället både i relation till kristet ledarskap, men också för kristna i allmänhet.”¹ Som jag ser det är detta en viktig och högaktuell utmaning för teologin, både i akademi, kyrka och samhälle.

¹ Fredrik Wenell, ”Jesus som moralisk förebild i ett postkristet samhälle”, *HYBRID 2* (2024): 134–161 (147).

RESPONS KYRKA

LINALIE NEWMAN

Missionsdirektor, Evangeliska Frikyrkan
linalie.newman@efk.se

För några år sedan, när jag var pastor i Johanneskyrkan i Linköping, deltog jag i en missionsdag. En pastor från Indien var gästtalare och han beskrev på ett lågmält och odramatiskt sätt hur han tränade unga ledare så att de en dag skulle vara redo att bli martyrer. När jag lite senare under dagen var med i ett panelsamtal konstaterade jag krasst att den verkligheten var lång ifrån min egen verklighet som pastor i Sverige. Jag tränade ingen till att dö för Kristus, jag hade nog med att få människor att *leva* för Kristus.

När jag läser detta nummer av *HYBRID* upplever jag samma omskakande krock igen. Förebilder i den tidiga kyrkan, som Ignatius och Tekla, var beredda att betala ett högt pris och lida för sin tro. De gjorde dem till trovärdiga förebilder i sin samtid. När jag ser på de förebilder och ledare som är uppburna i vårt samhälle idag är det ledare som vill vinna priser, inte betala priset. De vill ha fler följare, högre lön, mer makt. Tyvärr har detta även påverkat vår syn på ledarskap i kyrkan. Vi talar sällan om lidandet som en förutsättning för att skapa ett gott ledarskap. Det är utmanande att de här texterna så tydligt visar att när vi har Jesus som förebild och ledstjärna innebär det att vandra nedåt, inte uppåt.

De två röster Maria Karlsson lyfter fram, Melba Padilla Maggay och Norman Wirzba, påverkar mig i läsningen allra mest. De tar sig an stora och komplexa frågor samtidigt som de visar att hoppet spirar genom den

lokala församlingen. De pekar på de utmaningar som globaliseringen innebär av orättvisor och polarisering och visar på behovet av Anden. Anden är den som kan skapa en ny gemenskap som inte bygger på likformighet utan på enhet genom olikheter. Även Fredrik Wenell lyfter fram detta i sin text – att vi är kallade, inte till homogenitet utan att utifrån våra olikheter vara medimitatörer till Jesus. Padilla Maggay och Wirba lyfter också upp behovet av tillbedjan och nattvard, poesi och odling. Handlingar som förankrar oss i skapelsen och hjälper oss att se Gud.

Allt detta slår an en ton i mig och väcker en längtan efter att vi som kyrka ska kunna hålla ihop den stora världen med den lilla genom att i ännu högre grad dela livet med varandra, leva närmare skapelsen och samtidigt ta ett globalt ansvar. Karlsson påminner oss om att genom invandringen finns det idag nya förebilder att ta rygg på i församlingen. Jag ser Sanas som i sin egen kropp bär berättelsen om att vandra nedåt, att lämna allt och få börja om igen i vårt land. Jag ser Linda som genom en svår barndom har en kropp märkt av lidande men som i lovsången blev hel och fann hopp. Jag ser tillbaka på min morfar som stod lutad över spaden i trädgårdslandet och med förundran följde fåglarnas väg över himmelen samtidigt som han bar församlingen i bön. De blir förebilder för mig som förankrar min tro och hjälper mig vidare.

RESPONS SAMHÄLLE

JOSEFINE ARENIUS

Egenföretagare, We are mountain
josefine@wearemountain.se

Det kliar i mig när jag läser de här texterna och jag kommer på mig med att jag sitter på mina händer och nu och då vill avbryta min läsning och skrika; ”ja, ja men hur då?”.

Texterna kring förebilder i kristet ledarskap gör alla på olika vis tydligt vilket komplicerat och mångfasetterat samhälle vi lever i. Det finns ett ”å andra sidan” att komma med i så gott som varje situation. Så hur blir de här texterna en konkret hjälp för kristna ledare – de som ska vara förebilder – i vår kontext idag? Här är tre medskick från en sån där ledarskapsföreläsare som hela tiden söker efter ”hur?” men som riskerar att drunkna i alla ”vad?” och ”varför?”.

1) *Vi behöver förstå vad vi inte förstår.* Majoritetssamhället är inte längre så enhetligt som det en gång var. Inte minst i Maria Karlssons text kring interkulturellt kristet ledarskap blir vikten av att förstå sitt eget sammanhang tydligt. ”Vad är mitt bias?”, för att ta till populär konsultsvenska. Alltså; hur förstår jag mitt eget sätt att leda, leva, mina normer och mina fördomar så att jag enklare kan förstå andras? Hur mycket tid lägger kristna ledare på att *förstå* sin omvärld, snarare än på att försöka *förändra* den?

2) *Vi behöver ledare som breddar sina perspektiv.* Jag är övertygad om att en de största farorna för kyrkans överlevnad i Sverige är att dess ledare lever för stor del av sina liv innanför kyrkbyggnadens fyra väggar. Det är

svårt att vara förebild för andra när man – i allt mindre utsträckning – förstår deras livssituation. Vi behöver ledare som finns i det samhälle de leder. Inte bara för att de ser på sina medmänniskor som syskon Jesus aktivt söker, utan för att själva kunna förstå hur ett lärjungaskap i en svensk vardag faktiskt ser ut. Hur lever församlingens medlemmar ut sin kristna kallelse en vanlig tisdag?

Med risk för hakutstickning; alltför många ledare i svensk frikyrka har inte varit på ett företagsmingel, en fest på gatan, en fotbollsträning eller ett kulturevent på många år. Jag tror det är svårt för gemene medlem att se sina ledare som förebilder om dessa ledare inte alls förstår eller har inblick i sina medlemmars vardag. Och jag tror att den vardagen har förändrats ganska radikalt de senaste åren. Svenskens syn på tro och kyrka är inte densamma som den var då många av våra ledare senast studerade den, något Fredrik Wenell med all tydlighet lyfter fram i sin artikel.

3) *Vi behöver aktivt förstå att ledarskap inte är ett enmansjobb.* Wenell lyfter också i sin text fram behovet av att gemensamt vara medimitatörer av Kristus. Ensamheten är en av de stora farorna för ledare i alla branscher. För den kristne ledaren saknas ofta gränsen mellan det professionella och det privata och det finns ingen plats att osedd backa hem och ladda om. ”En god ledare kännetecknas av karaktär och integritet”,¹ skriver Mikael Tellbe i sin artikel. ”Med andra ord, en ledares största tillgång är ledarens eget liv.”² Om någon ska orka leda i allmänhet och vara förebild i synnerhet behöver vi med stor medvetenhet vara kloka kring dem som leder. I en tid då vi om och om igen har påmint om ledares fall och fresletter – hur tar vi som kristenhet hand om dem vi satt att leda?

Kliandet lär fortsätta. Kanske att min huvuduppmaning till såväl tidningens artikelförfattare som till kristenheten i stort får bli följande: Hur ger vi våra pastorer konkreta verktyg för att klara det uppdrag vi ger åt dem att utföra? Vi är bra på ”vad?” och ”varför?”, men vi förlorar alltför många kloka ledare genom att lämna dem ensamma i ett tungt ”hur?”.

¹ Mikael Tellbe, ”Alla kan leda: Om ledaren som förebild i pastoralbrev”, *HYBRID 2* (2024): 107–133 (122).

² Tellbe, ”Alla kan leda”, 122.



RECENSIONER



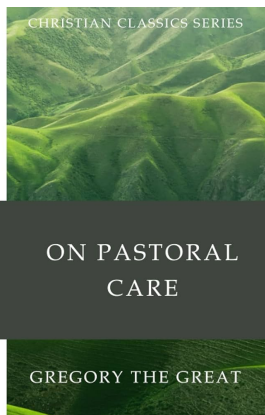
RECENSIONER

Gregorius den store, *On Pastoral Care*, översatt av James Barmby (Christian Classics Series; Independently published, 2021), ISBN: 979-8713874643

Som tonåring var jag mycket engagerad i kyrkan. Ungdomsarbetet, gudstjänster och annan aktivitet under kvällarna tog upp mycket av min tid. Jag fick desutom – möjligen av brist på folk i min ålderskategori – möjligheten att verka som ledare på flera olika områden. Detta gav mig mycket erfarenhet, samtidigt saknades något; en viss förståelse vad ledarskap innebär. Många i min närhet nämnde vikten av personlig tid med Gud, men som tonåring var detta både abstrakt och oklart för mig. Jag behövde någon som kunde vägleda, någon som skulle kunna förmana mig på ett bra sätt.

Gregorius den store (född cirka 540, död 604) var påve i den katolska kyrkan under slutet av 500-talet. Han hade en stor betoning på klosterlivet och dess utveckling och skrev bland annat den första biografien om Benedict av Nursia, det västerländska munkväsendets grundläggare. I synnerhet betonade Gregorius klosterlivets fromhet, något som är tydligt i boken som är föremål för denna recension: *On Pastoral Care*.

I *On Pastoral Care* utforskar Gregorius hur en kristen ledare ska agera och förmana dem man leder. Texten är uppdelad i fyra avsnitt. I det första hanterar Gregorius frågan om vem som ska vara ledare i kyrkan. Sedan, i avsnitt två, diskuterar hur ledarens personliga liv bör ut. I avsnitt tre är



fokus på hur ledare ska undervisa och förmana de olika typer av människor som leds, och slutligen, i avsnitt fyra, skriver han om hur ledaren ska lämna uppdraget efter fullgjord tjänst. Jag kommer nedan att kort sammanfatta innehållet i dessa delar.

Vem kan då bli en kristen ledare (avsnitt 1)? För Gregorius handlar det varken om karismatiskt predikande eller organisatorisk förmåga. I centrum står i stället studiet av teologi och Bibeln, samt förmågan att leva efter läran. En ledare ska därmed, enligt Gregorius, vara både skicklig och kunnig samtidigt som ledaren måste uppvisa en andlig mognad genom att leva sitt liv så att det representerar Kristus väl. Gregorius lägger alltså stor vikt vid ett rätt och gott liv som förutsättning för att kunna utföra tjänsten som ledare. Han menar att det mest destruktiva för kyrkan är om dess ledare, i sin ledarposition, agerar perverst, att ledaren "faller" (4). Varför ska man då bli en ledare? Enligt Gregorius bör en person med andlig mognad samt kunskap och förmåga att förmedla ordet *alltid* anta utmaningen att vara ledare. Han menar till och med att det är ett uttryck för falsk ödmjukhet när en person med sådana ledaregenskaper håller sig för sig själv (8). Det må visserligen vara lättare att bevara sin andliga mognad och kunskap i enskildhet, där man inte utsätter sig för ledarpositionens frestelser, men Gregorius argumenterar för att människan inte blir förvandlad av evangeliet för att enbart behålla det för sig själv – hon är kallad att ge vidare vad hon har fått.

Vad säger Gregorius om det personliga livet (avsnitt 2)? Här är det tydligt att han skriver utifrån ett munkperspektiv. För Gregorius är det just detta inre liv som står i centrum för hans resonemang om frågan om vem som ska leda, och frågan blir då hur ledaren ska kunna bevara sitt inre liv i ljuset av de utmaningar som följer av att vara i en maktposition. Här finns, enligt Gregorius, stora risker och frestelser. Ledaren måste därför vara noga med sina intentioner; att de är sunda och inte utgår från längtan efter makt och social status eller att önskan att behaga människor (36). Gregorius menar att när man befinner sig i en maktposition kan man lätt, i för hög utsträckning, komma att sätta tro till sin förmåga, till vad man kan åstadkomma i egen kraft, och på så sätt låta högmod slå rot i

hjärtat. Ödmjukhet – en av de centrala dygderna i den monastiska etiken – blir därför något ovärderligt i att hantera utmaningar som ledare. Om man inte bevarar sin ödmjukhet i relation till sitt uppdrag öppnas dörren till frestelser av olika slag, menar Gregorius.

I avsnitt tre, som utgör en central del av hans resonemang, fokuseras tillrättavisningar – förmaningar – av olika slags människor i olika situationer. Det kan till exempel handla om hur man ska förmana rika eller fattiga, män eller kvinnor, tysta eller pratsamma (46–48). Ytterst är fokus på ledarens ansvar att ge själavård till sina får. Gregorius utgår från observationen att människor är väldigt olika, samt befinner sig i olika situationer, och att detta innebär att förmaningar behöver formas efter människan och dess situation. Gregorius uppdragning av förmaningar fungerar dock inte enbart som instruktioner till andra utan också som en möjlighet till självrannsakan. Genom att han radar upp olika ytterlighetsituationer och fokuserar sina förmaningar på en rörelse mot en medelpunkt skapar Gregorius ett slags referensverk över risker – till exempel risker som följer av att vara rik eller fattig, tyst eller pratsam. Vidare menar han att de risker han identifierar är tydligt relaterade till det andliga livet. Att handla felaktigt eller att ha stolthet i hjärtat pekar ytterst mot risken att *mista* det eviga livet.

Avslutningsvis, i avsnitt fyra, betonar Gregorius vikten av att inte bli högmodig efter ett liv i ledarskap. I sann monastisk anda betonar han vikten av att inte berömma sig för sina dygder, eftersom det, enligt honom, kan leda till att man ”faller”. Än en gång är det ödmjukheten som betonas som central – för människan i allmänhet och ledaren i synnerhet. Högmod ska därför tas på allvar och en ledare får aldrig underskatta dess destruktiva förmåga i den enskilde kristnes liv (139–140).

Hur står sig då Gregorius resonemang i dag? Jag menar att Gregorius har rätt i att ledarskap innebär att man ofta innehar en skör position som kan leda till fall och misslyckanden av olika slag. I vår tid skulle en aspekt av detta vara pressen över att alltid vara tillgänglig, kunna svara på människors frågor samt agera klokt under stress. Minsta fel kan bli förödande. Det som då blir både träffsäkert och utmanande är Gregorius starka be-

toning på dygder. I hans beskrivningar av dygderna behövs dock urskillning, eftersom somligt är tydligt relaterade till hans egen tid, och inte enkelt att överföra till vår. Ett exempel är när han pratar om att en ledare inte bör skratta. I Gregorius kontext kan detta ses som naturligt – det var en del av klosterlivets ideal. I vår tid låter det kanske mer märkligt. Samtidigt kan vi konstatera att i klosterlivet var skratt inte helt förbjudet, förbudet gällde framför allt det hysteriska eller överdrivna skrattet. Oavsett om vi håller med om allt menar jag att det i detta material finns många exempel på dygder som kan ha fortsatt relevans. Hur tänker vi till exempel idag kring det att Gregorius menar att för att kunna bevara sitt liv behöver ledaren leva asketiskt? För Gregorius inkluderar detta både en avhållsamhet från materiella ting och att vara restriktiv i sitt tal (21). Vad innebär detta? För det första talar Gregorius om vikten av att tala *medvetet*, inte enbart för att människor ska tycka om en. Samtidigt ska man inte vara rädd att tillrättavisa människor. Tillrättavisandet är, som jag noterat ovan, en del av Gregorius resonemang kring det kristna ledarskapet. Är det så att ledare idag tappat förmågan att tillrättavisa och förmana våra bröder och systrar? Här kan då Gregorius betoning på medvetet och eftertänksamt tal, samt hans betoning på situationsspecifik förmaning vara till hjälp i att forma fruktbara praktiker.

Ett andra område som har fortsatt relevans idag handlar om förberedelse. Att vara väl förberedd inför uppdraget som ledare är fortsatt mycket viktigt. Följer vi Gregorius bör denna förberedelse inte enbart bestå av kognitiv kunskap, så att ledaren kan förkunna med vishet. Förberedelsen behöver också inkludera det inre livet. Jag tror att detta är en viktig påminnelse som har relevans för varje ny generation: att inte överbetona intellektet på bekostnad av det inre livet, och att aktivt verka för att fostra och bevara det inre livet. Bönen, studiet av Bibeln och avhållsamhet blir här viktiga delar. Det finns många risker med att bejaka ett förtroende som ledare, och dessa behöver hanteras genom kontinuerlig bön och reflektion. Framför allt utmanas jag av Gregorius betoning av ödmjukhet som grunden för ett kristet ledarskap.

Sammanfattningsvis bjuder boken på spännande läsning där fokuset på ledarskap bitvis är ganska annorlunda formulerat jämfört med många av dagens ledarskapsböcker. Gregorius betoning på bönen och det inre livet utgör därmed ett välkommet korrektiv till ledarmodeller som ger alltför stort utrymme åt att hitta metoder och system. Vi ska självfallet inte alla bli munkar eller nunnor, men kanske behöver varje kristen ledare ha dagligt avsatt tid i sin tjänst för att fostra sitt inre liv i bön? Jag vet i alla fall att mitt ledarskap som tonåring hade behövt både ödmjukhet, vishet och bön.

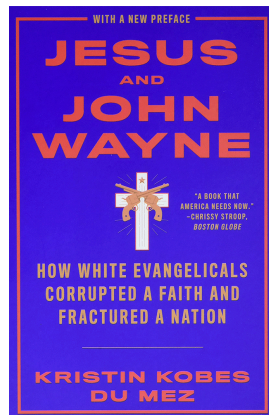
Karl Bergmanson, teolog

DOI: 10,58412/hyb.v2i1.18580

Kristin Kobes du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation* (New York: Liveright Publishing Corporation, 2020), ISBN: 978-1631495731

Det har spenderats en hel del tid, bläck och tankemöda på att diskutera det faktum att omkring åtta av tio evangelikala kristna röstade på Donald Trump i det amerikanska presidentvalet 2016 och därmed bidrog till dennes seger. Hur kunde det hända?

Ett av de svar på denna fråga som rönt betydande uppmärksamhet de senaste åren står att finna i monografen *Jesus and John Wayne* av Kristin Kobes Du Mez, religionshistoriker, genusvetare och anställd som professor vid Calvin University, Michigan. Titeln är lånad från en sång av musikgruppen *Gaither Vocal Band*, vars frontfigur på 1990-talet skapade och ledde den populära tv-produktionen *Gaither Homecoming*, i Sverige mest känd som förlaga till den moderna frikyrkoklassikern *Minns du sången*. Sångtexten kretsar kring att i tro och liv stå ”somewhere between Jesus and John Wayne”, där båda dessa framställs som förebilder som hjälper de svaga och kämpar för vad som är rätt (323).



John Wayne (1907–1979) var Hollywood-skådespelare och blev med tiden själva sinnebilden för den amerikanska manligheten, främst uttryckt av hårdnackade cowboys och ärrade krigshjältar som med vapen i hand försvarar kvinnor, barn och fosterland. Du Mez beskriver i sin bok hur John Wayne också fick en närmast mytisk position i den evangelikala kulturen; han betraktades som en försvarare för vad man uppfattade var den amerikanska nationens kristna grundvalar (17). Självt var Wayne knappast någon fromhetens man och politiskt stod han för en ytterligt konservativ världsbild; Wayne var en reaktionär som omtalades för sitt uttalade stöd för vit överhöghet (eng. "white supremacy"). Det har inte hindrat den evangelikala mittfåran att omhulda Waynes minne som ett mellanting mellan "cowboy och helgon".

Kristin Kobes Du Mez argument är tydligt: Hon menar att den militanta maskulinitet som John Wayne personifierade också varit en bärande tematik i den amerikanska evangelikalismen (39). Den har utgjort centrum i den evangelikala politiken och därmed fungerat som möjliggörare för rörelsens omfamnande av Trump, som en länk "mellan religiös och sekulär konservatism" (64).

Du Mez bok är förankrad i en omfattande studie av den specifika kulturproduktion som sprungit ur evangelikala samfund, parakyrkliga organisationer och kristna förlag i USA sedan det tidiga 1900-talet. I boken tar Du Mez med läsaren på en resa från evangelisten Billy Grahams (1918–2018) omtalade attraktiva och manliga käklinje (30–40) till antifeministen Phyllis Schlafly (1924–2016) och hennes idéer om att en försvagad familj kunde leda till en militärt försvagad nation (76–84). Jämlikhet mellan könen öppnade vägen för sovjetisk kommunism, menade Schlafly.

Du Mez visar övertygande hur en militant maskulinitet och konservativ syn på kön påverkat den amerikanska evangelikalismens utveckling, men väjer inte för att analysera inre spänningar och motröster i rörelsen. Ett intressant exempel är föreningen *Promise Keepers*. De försökte under det tidiga 1990-talet lyfta fram en sorts alternativ, mjukare manlighet som lade vikt vid mäns känsloliv, medlidande och ödmjukhet. Samtidigt ville *Promise Keepers* inte förändra den rådande synen bland evangelikala på

mannen som familjens överhuvud. I stället förespråkade man ”mjuka patriarker”, satta att beskydda och leda hem, mödrar och döttrar (167). Du Mez beskriver hur *Promise Keepers* mjukare kristna manlighet blev kraftigt ifrågasatt runt millennieskiftet, särskilt i spåren av elfte septemberattackerna och USA:s efterföljande krig i Mellanöstern (194). Det var under denna period som den sedermera omtalade Seattle-pastorn Mark Driscoll fick betydande utrymme och hyllades av andra namnkunniga evangelikala ledare (212). Driscolls undervisning om hur kvinnor inte enbart skulle underordna sig sina män i största allmänhet, utan också att han uppmanade dem att pliktskyldigt utföra oralsex och alltid ”ställa upp” för sina män, kännetecknade backlashen mot 1990-talets mjukare manliga evangelikalism och förebådade Donald Trumps tillträde till landets högsta ämbete.

Den historia som Du Mez tecknar är på samma gång både extremt amerikansk och allmängiltig bland världens evangelikala. Vissa exempel har knappt någon bäring på andra sammanhang – John Wayne är sannolikt inte ett namn som svenskar i gemen känner till – medan många andra av Du Mez exempel – som Billy Graham, Mark Driscoll och Tim LaHaye – haft inflytande också i evangelikalism utanför USA.

Den som är bevandrad i svensk frikyrkokultur kommer känna igen sig väl i många av de nedslag Du Mez gör i den nordamerikanska evangelikalismen. Det bränner till extra mycket när Du Mez mot slutet diskuterar de många fall av sexuella trakasserier, övergrepp och maktmissbruk som kantat den konservativa amerikanska evangelikala rörelsen (298–323). Ett mönster som vi känner igen även från de svenska sammanhangen. Här finns starka skäl till att begrunda och samtala om Du Mez förslag om sambandet mellan sexuella övergrepp och evangelikalismens fascination för militant maskulinitet. Förbindelser som samfund och kyrkoledningar visat bristande förmåga att hantera, både i USA och Sverige.

Även om Du Mez bok framstår som byggd på gedigen forskning finns vissa problem i framställningen. Som så ofta i denna genre är metodiska avvägningar osynliggjorda. Urvalskriterier, analystekniker samt diskussioner om avgränsning och generaliserbarhet lyser med sin frånvaro. Rent vetenskapligt blir därmed studiens trovärdighet svårbedömd. Det öppnar

för kritiska invändningar eftersom läsaren helt enkelt lämnas åt att lita på att Du Mez gjort sitt jobb som forskare. Det är särskilt olyckligt då Du Mez tolkningar av sitt material genomgående förefaller vara både rimliga och angelägna. Överdrivet misstänksamma läsare borde rimligtvis inte ges en sådan enkel chans till banala invändningar.

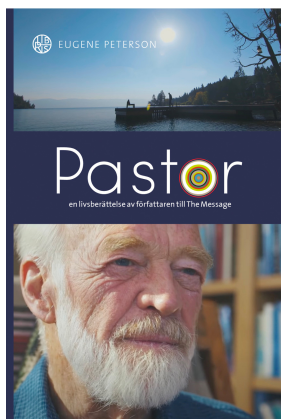
Du Mez bok är synnerligen läsvärd för alla som intresserar sig för väckelsekristen historia och dess överlappning med politik i vår samtid. Studiens fokus ligger visserligen på nordamerikansk evangelikalism, men trots det har flera av de analyserade aktörerna gjort betydande avtryck också på vår sida Atlanten. Dessutom är diskussionen om kön, genus och sexualitet alltjämt i fokus även i den svenska kristna kontexten. Som Du Mez övertygande påvisar i *Jesus and John Wayne* riskerar somliga ställningstaganden i sådana problemkomplex att få politiska effekter som är såväl oönskade som obehagliga. Det gör hennes historieskrivning angelägen för alla som vill fortsätta navigera i dessa frågor.

Tomas Poletti Lundström, Uppsala universitet

DOI: 10.58412/hyb.v2i1.17899

Eugene Peterson, *Pastor: En livsberättelse av författaren till The Message* (Stockholm: Libris, 2023), ISBN: 978-9189704459

När Eugene Petersons (1932–2018) självbiografi *Pastor* från 2011 nu har kommit ut på svenska går mina tankar osökt till Hebreerbrevets ord: ”Tänk på era ledare som har förkunnat Guds ord för er, se på vad deras liv förde fram till och ta efter deras tro. Jesus Kristus är densamme i går, i dag och i evighet” (Hebr 13:7–8, Bibel 2000). Vi kan få en vidgad blick för vem Jesus Kristus är, och Guds uthålliga trofasthet, när vi ser på människor som förmedlat tron till oss och vad som formades fram i deras liv. Deras exempel på trons liv visar stigar för oss att vandra på.



Petersons livsgärning har de senaste åren blivit uppmärksammas i Sverige genom att hans bibelparafra *The Message* översatts till svenska. Petersons önskan att levandegöra Bibelns ord genom att föra över begrepp och innehåll till ett nutida bildspråk har hjälpt många att återigen beröras av läsningen när förtroligheten med formuleringar skapat distans mellan tilltalet och det egna hjärtat. Viljan att överbrygga avståndet mellan Bibelns ord och människors vardag växte fram under Petersons 29 år som pastor i den presbyterianska församling i Bel Air han var med och grundande. Det var också där, i tjänsten som pastor, som Petersons författarskap tog form.

Första gången jag kom i kontakt med Peterson som vägledare för pastorer var genom hans *Working the Angles: The Shape of Pastoral Integrity* (1987). I boken chocköppnade Peterson med märgfulla påståenden om hur amerikanska pastorer förlorat sin anknytning till det som kyrkans pastorer hade ägnat sig åt genom historien. Pastorer hade enligt Peterson växlat fokus från att ha Gud, själen och Skriften som sina främsta angelägenheter till att i stället bli religiösa affärsinnehavare som ägnade sin arbetstid åt att vårda det egna anseendet, uppslukade av marknadsstrategier och av att bygga sina varumärken. Han menade att den grundläggande uppgiften för en pastor var att hålla församlingens uppmärksamhet riktad till Gud och han uppmanade dem därför till att ge plats för tre praktiker, som tillsammans skulle förankra dem i den livsnödvändiga samhörigheten med Gud: 1) Bönen som ett rum för den egna relationen med Gud; 2) läsningen av Bibeln som ett sätt att delta i Guds tilltal och handlingar; samt 3) andliga vägledningssamtal som platser för att vara uppmärksam på vad Gud gör i en annan människa.

Petersons övertygelser om vad som är centralt i en pastorstjänst flyttade blicken från det som var synligt och mätbart – hur pastorn genomför sina arbetsuppgifter som predikningar, undervisningsserier eller administration – till det som skedde i det fördolda. Det är endast pastorn själv som vet om denne ägnar sig åt att vara uppmärksam på Gud.

I självbiografen sätts Petersons vägledning in i sitt sammanhang. Han ser pastorstjänsten som en livsuppgift (eng. "vocation") och inleder *Pastor* med att berätta hur ingången i tjänst var som en hemkomst där livets alla

olika delar och upplevelser ledde fram till en ”kallelse, en sammansmältning av alla pusselbitar i mitt liv, ett yrke: pastor” (11). Efter det inledande avsnittet följer bokens två huvuddelar. I den första delen skildras uppväxtåren i Montana och livet fram till avskiljningen som pastor och hur han gifter sig med Jan. Därefter kommer berättelsen om åren som pastor. I några korta kapitel beskrivs till sist avslutet av pastorstjänsten med några noteringar om övergången till en tjänst som professor på en teologisk utbildning och arbetet med *The Message*.

Genom bokens fyrtio kapitel zoomar Peterson in på människor, platser och situationer som på olika sätt berört och påverkat honom. Tillammans målar de bilden av hans förståelse av pastorstjänsten och vad en församling är tänkt att vara. Han delar med sig av hur upptäckter och insikter om Gud och det egna livet växer fram i långa linjer av relationer mitt i vardagen:

Jag såg det som att jag fått i uppgift att vittna om själva *levbarheten* i det kristna livet, att allt i Bibeln och Jesus fanns här för att vi skulle leva i det. I röran med arbete och synd, familjer och grannskap var det min uppgift att be och ge vägledning och uppmuntra till ett evangelium som levdes – tålmodigt, lokalt och personligt. (287, kursivering i original)

För Peterson var ”pastorskallelsen ... min identitet” (13). På det sättet skiljer sig Petersons förståelse, som jag ser det, på ett intressant sätt från den uppdelning mellan kallelse och utsändande som sedan Magnus Malms *Vägvisare* (1990) blivit ett vanligt förhållningssätt i Sverige. Malm pekade på faran för präster och pastorer att förlora relationen till Gud, andra och sig själv genom att uppslukas av och få hela sin identitet knuten till tjänsten. Som motkraft till detta betonade Malm att kallelsen för alla troende, oavsett tjänst, djupast sett är till efterföljelse av Kristus och inte i ett yrkesutövande. Utsändandet i uppgifter kan förändras genom livet utan att kallelsen och därmed relationen går förlorad.

I Petersons *Pastor* ställs läsaren inför ett livslopp där kallelsen, utsändandet och hela livet är sammanvävt. Pastorstjänsten är för honom

ett sätt att leva som i hög grad är beroende av sammanhanget: pastorns känsloliv, familjeliv och erfarenheter av tron, och förmågor som utvecklas i en viss församling i ett visst område där han eller hon bor – *de här*

människorna, sådana de är, på *det här* stället ... Pastorskallelsen uppstår, utvecklas och föds på ett unikt sätt för varje enskild pastor. (14, kursiveringar i originalet)

I livet som en helhet pekar Peterson på möjliga vägar att pågående förankra det egna livet hos Gud, så att inte andra människor förminskas till att bli ett medel för egna mål eller att förståelsen av Gud förvrängs till att bli en hård arbetsgivare.

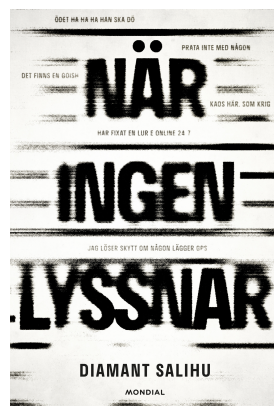
Petersons språk är målande och vackert. I en långsam läsning av hans minnen öppnas en dörr till att själv reflektera över de olika platser, människor och vägval som ingår i den egna livsberättelsen. Petersons förståelse av uppdraget som pastor och visionen för församlingsliv ger även det en tydlig bild att pröva de egna övertygelserna emot. Oavsett om du är pastor eller inte kan jag varmt rekommendera dig att kliva in i de rum som Peterson erbjuder dig i sin bok *Pastor*. Läsningen ger möjlighet till en vidgad blick för Guds uthålliga trofasthet i ditt liv tillsammans med en inbjudan att fortsätta ge utrymme för att leva uppmärksamt på Gud.

Håkan Kenne, pastor samt lärare ALT

DOI: 10.58412/hyb.v2i1.19390

Diamant Salihu, *När ingen lyssnar* (Stockholm: Mondial, 2023), ISBN: 978-9180022835

De senaste åren har antalet skjutningar och sprängningar med dödligt utfall ökat kraftigt i Sverige. Allt yngre människor är delaktiga i och drabbas av det grova våldet. Denna utveckling ställer samhället och kyrkan ett antal sociala, teologiska och etiska frågor. I *När ingen lyssnar* erbjuder Diamant Salihu sina läsare en mängd perspektiv för att ta sig an dessa problem. Diamant Salihu är SVT-reporter och född i Kosovo 1983. Familjen flyttade till Sverige och Borlänge när Diamant var 7 år gammal och idag är han en prisbelönt journalist och författare. Han har



bland annat tilldelats Raoul Wallenbergpriset för sin rapportering av

gängkriminaliteten i Sverige. I Salihus debutbok *Tills alla dör* (2021) ger författaren en unik inblick i de kriminella nätverkens inre liv. I hans andra bok *När ingen lyssnar* fördjupar Diamant Salihu bilden av gängens utformning, inriktning och framför allt de som leder dem. Salihus ambition är att bidra till en form av folkbildning, han vill beskriva en verklighet som för många är okänd men som de senaste åren blivit omöjlig att blunda för. Hans ärende är primärt utredande. Att lösa de strukturella problem som skapat den gängkriminella myllan i Sverige överlämnar han till andra.

Utifrån olika perspektiv följer Diamant Salihu pengarna i den brottsliga ekonomin som narkotikahandeln genererar från våren 2020 till mars 2023. På den vägen skildrar han små och stora aktörer i både narkotikabruk och försäljning. Här är vanliga människor inblandade som finansärer av den grova brottsligheten (212). Bland annat intervjuas en socialarbetare som jobbar med unga som har drogproblem. Själv har hon missbrukat narkotika sedan gymnasietiden. Narkotikan finns överallt (72).

Diamant Salihu har på kort tid skapat ett dagsaktuellt material där gängkriminalitetens verklighet skildras från många olika perspektiv. Salihu beskriver inte enbart de nätverkskriminellas vardag och verklighet. Han använder också mycket utrymme åt att beskriva de rättsliga och polisiära insatser som möjliggör gripandet av en stor mängd misstänkta. Det handlar om de internationella genombrott som polis och rättsväsende världen över gör när de får inblick i de krypterade chattarna Encrochat, Anom och Sky-ECC. Detta ger en insyn i hur gängkriminella utan filter planerar narkotikahandeln och de grova våldsbrott som går i dess spår. Det är berättelsen om vad som sägs "när ingen lyssnar". Här framträder en skakande verklighet där mord finansieras genom auktioner och tackas för med hjärtmemojis. Kärleksförklaringarna handlar i miljön om att gå i döden för varandras skull men Salihu beskriver dessa relationer som flyktiga. Plötsligt har blodsbröder förvandlats till dödsfiender (214). Att vara gängkriminell är inte vilsamt, inte ens om du står högst upp i hierarkien.

De krypterade chattarna ger möjlighet att få syn på de individer som finns längst upp i kedjan av nätverkskriminella: ledarskiktet. De förebilder som har makt och pengar som valuta för att attrahera nya, allt yngre,

gängmedlemmar. I genomlysningen av de krypterade chattarna finns det en person som tycks ha ett finger med i stora delar av den organiserade brottsligheten i hela Sverige – Rawa Majid. Diamant Salihu beskriver Majids imperium och metoder men gör också mer. Rawa Majid är gängledaren som från sin exil driver den eskalerande våldsvågen i Sverige. Majid blir i Salihus beskrivning mer än en kallsint beställare av mord. Salihu ägnar sig också, framför allt i bokens fjärde del, åt att beskriva Rawa Majids bakgrund och nära relationer. Här framträder bilden av en ensam och osäker tonåring som genom kriminaliteten fick tillgång till ekonomiska möjligheter hans ensamstående mamma aldrig kunde ge honom (158). Skildringen av Majid utgör en genrebild för hur det ser ut för många unga män som ser gängkriminaliteten som ett gott alternativ. Även om Salihu är tydlig i problembeskrivningen av vilka faktorer som riskerar att leda unga in i gängkriminalitet finns det fria valet också som ett starkt tema i boken. Alla som växer upp i utsatthet blir inte gängkriminella.

I bokens sjunde och sista del knyter Diamant Salihu ihop bokens berättelse och blir mer konstruktiv. Tillsammans med sakkunniga lyfts perspektivet att tala sant om riskfaktorer för rekrytering till kriminalitet (325). Att inga extra insatser blir tillgängliga om det inte går att tala om områden och familjekonstellationer som ger sämre förutsättningar för att bli delaktig i samhället. Trots att bokens innehåll centreras kring ledarskiktet i den gängkriminella miljön blir det tydligt att våldsutvecklingen inte drivs av enskilda individer. Konsekvenserna av operationerna med de krypterade chattarna leder inte fram till att våldet stryps utan snarare blossar upp. Detta på grund av vad som beskrivs som ett maktvakuum. Dåliga förebilder har förmågan att dra in unga människor i ett mycket destruktivt sätt att leva. När dessa dåliga förebilder lagförs och försvinner från gatan blir det ännu värre. Att de unga gängkriminella står utan ledarskap beskrivs som den största anledningen till att vapenvåldet så snabbt eskalerat i Sverige. En anhörig till en yrkeskriminell beskriver hur yngre kriminella ”springer runt som huvudlösa kycklingar” (323). Dåligt ledarskap är livsfarligt, inget ledarskap i en destruktiv miljö är ännu värre.

Diamant Salihu har skrivit en viktig bok för vår tid. Salihu är inte enbart journalistiskt skicklig utan också en mycket god berättare. Han väver samman de många enskilda berättelserna till en enda som är spännande att följa. Ibland glömmar jag att det är verkligheten som beskrivs. Salihu visar prov på en slags journalistisk heder i att ägna sig åt det bokens titel fastslår att många misslyckats med. Diamant Salihu lyssnar. Utan att driva opinion låter han offer, poliser, jurister, vittnen, familjer till förövare och drabbade tala till punkt. Salihu lägger också mycket kraft till att lyssna på förövarna, också Rawa Majid själv har han intervjuat (313–314). Ingen kan anklaga Diamant Salihu för att inte lyssna. Han har gjort ett gediget arbete med sin bok. Emellanåt kan jag uppleva materialet som för omfattande. Det blir, trots ett persongalleri, svårt för läsaren att sälla i namn på platser, personer, insatser och chattalias. Trots detta tycker jag att Salihu lyckas mycket väl med sitt ärende. Med tydlig hand tecknar han bilden av narkotikans kedjor och det våld som där följer. Han folkbildar sannerligen när han beskriver komplexiteten i detta massiva samhällsproblem. För den samhällsintresserade är *När ingen lyssnar* ett måste. Den ger ett unikt bidrag i att från många olika perspektiv belysa hur de kriminella nätverken resonerar, rekryterar och agerar. Den blottlägger också vilka luckor i samhällsbygget som blir grogrund för den aldrig sinande källan med allt yngre rekryter till gängen. För den teologiskt och etiskt intresserade är boken ett utmärkt studium av människans natur och hennes förmåga till gott och ont. Den belyser tydligt hur subkulturer på kort tid kan rita om kartan för rätt och fel. Hur det är möjligt att för sig själv och andra rättfärdiga gärningar som majoritetssamhället fördömer. Till den församlingsengagerade är boken en inbjudan till en reflektion om trossamfundens möjlighet att vara delaktig i byggande av ett nytt civilsamhälle. Att lägga plåster på, och utifrån en gräsrotsnivå, bygga om ett samhälle som blöder. Kyrkans budskap om nåd och förlåtelse kan rätt förmedlat utgöra sprängstoff i denna miljö. Kyrkans nätverk kan erbjuda den som behöver byta miljö ett nytt sammanhang att höra hemma i. Kyrkan kan också erbjuda familjer stöd att vara en så god grogrund som möjligt för att växa upp med goda förebilder.

För den som utifrån detta nummers tema vill ha ett ytterligare perspektiv på ämnet förebilder kommer här ett bidrag. Detta är också berättelsen om vad som uppstår i vakuumet efter goda förebilder. I bokens sista del får vi veta var dess titel kommer ifrån. Det är en uppgiven polis som menar att detta är en utveckling att räkna med för en polismyndighet som inte lyssnar på sina anställdas varningar. Syftande på utvecklingen i Sverige de senaste åren säger han att det är så här det blir ”när ingen lyssnar” (348). Det långsiktiga arbetet med att lösa problem utgår ifrån att lyssna till verkligheten för de som finns mitt i den. Att släcka bränder löser inte problem. Det finns något som brinner långt under jord som behöver synas och höras. Diamant Salihu löser inga problem i När ingen lyssnar men har med bravur tagit sig an uppgiften att lyssna. Det är utgångspunkten för de stora förändringar som enskilda och grupper kommer behöver arbeta med de närmsta åren för att vända utvecklingen. För att skapa ett samhälle som är tryggare och öppnare för alla. I detta verkar det som att trygga och trogna förebilder utgör en viktig del.

Stina Furberg, masterstudent ALT
DOI: 10.58412/hyb.v2i1.19027



RESURSER

RESURSER

Här får du som vill fördjupa dig i temat förebilder för kristet ledarskap samlade tips på resurser som nämns i de olika artiklarna ovan, med tillägg från redaktionen.

HLT-PODDEN

<https://open.spotify.com/>

Høyskolen for Ledelse og Teologi, Oslo (<http://www.hlt.no>) driver sedan 2023 en podd med fokus på teologi och ledarskapsfrågor där varje avsnitt är uppbyggt kring någon forskare eller ledare som intervjuas.

TEOLOGI OCH LEDARSKAP

<https://www.teologiochledarskap.se/>

En tidskrift på svenska som riktar sig till den som står i församlingsarbete och ledarskap, pastor eller cellgruppsledare. Ges ut fyra nummer per år. Sedan 2023 finns också en podd med samma namn.

ALLMÄNNA BOKTIPS

Utöver det som redan nämnts kan vi också rekommendera ett antal böcker som på olika sätt antingen relaterar explicit till, eller kan vara resurser i reflektioner kring kristet ledarskap:

- Alvesson, Mats och André Spicer (red), *Ledarskapsmetaforer: Att förstå ledarskap i verkligheten* (Lund: Studentlitteratur, 2016).
- Arenius, Josefine, *När du leder: Du behöver veta vem du är för att veta vart du ska så att du kan leda andra* (Örebro: Libris, 2017).
- Ballard, Paul och John Pritchard. *Practical Theology in Action: Christian Thinking in the Service of Church and Society* (London: SPCK, 1996).
- Beckwith, Ivy. *Formational Children's Ministry: Shaping Children Using Story, Ritual, and Relationship* (Grand Rapids: Baker Books, 2010).
- Clarke, Andrew, *Serve the Community of the Church: Christians As Leaders and Ministers* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000).
- Hagström, Andreas och Sandra Mattsson, *Att leda projekt från start till mål* (Stockholm: SISU Idrottsböcker, 2010).
- Hallenius, Mikael, *Spår av den osynlige: Om andlig klarsyn* (Örebro: Marcus förlag, 2016).
- Hood, Jason B., *Imitating God in Christ: Recapturing a Biblical Pattern* (Westmont: IVP Academic, 2013).
- Jansson, Hans, *Mästerlikt ledarskap* (Uppsala: Livets Ords Förlag, 2018).
- Jonegård, Magnus och Håkan Kenne, "Ledarskap, makt och legitimering", sidorna 83–144 i Ulrik Josefsson och Magnus Wahlström (red.), *Entusiastisk kristendom & fanatism i Knutby: Reflektioner och lärdomar från ett forskningsprojekt* (Stockholm: Institutet för Pentekostala Studier, 2021).
- Lencioni, Patrick, *The 6 Types of Work Genius* (Dallas: Benbella Books, 2022). Lencioni driver också en podd med namnet "The Working Genius Podcast" där han samtalar kring olika delar av ledarskap och återkommande adresserar kristna miljöer.
- Livermore, David, *Driven By Difference: How Great Companies Fuel Innovation Through Diversity* (New York: AMA, 2016).
- Malm, Magnus, *Fri att tjäna: Ledarskap i Jesu efterföljd* (Skellefteå: Artos & Norma, 2018).
- McKnight, Scot, *Pastor Paul: Nurturing a Culture of Christoforimity in the Church* (Grand Rapids: Brazos, 2019).
- Neill, Tricia, *From Vision to Action* (HTB Publications, 2006).
- Nouwen, Henri J. M., *The Living Reminder: Service and Prayer in Memory of Jesus Christ* (New York: HarperOne, 2009).
- Petersen, Eugene H., *Pastor: En livsberättelse av författaren till The Message* (Stockholm: Libris, 2023).

- Peppiatt, Lucy, *Rediscovering Scripture's Vision for Women: Fresh Perspectives on Disputed Texts* (Downers Grove: IVP Academic, 2019).
- Root, Andrew, *The Pastor in a Secular Age: Ministry To People Who No Longer Need a God* (Grand Rapids: Baker Academics, 2019).
- Sacks, Rabbi Jonathan, *Lessons in Leadership: A Weekly Reading of the Jewish Bible* (New Milford: Maggid Books & The Orthodox Union, 2015).
- Svensson, Jakob, Jonas Melin och Lina Skoghäll, *För en tid som denna: Svenska Alliansmissionen – Självförståelse, teologi och ledarskap* (Stockholm: Libris, 2021).
- Sönnerbrandt, Marcus och Sören Perder, *Ledare i motvind: Andra Korintherbrevet* (NTB; Stockholm: Libris, 2017).
- Tellbe, Mikael, *Ledd för att leda: Timotheosbrevet och Titusbrevet* (NTB; Stockholm: Libris, 2022).
- Tubbs Tisdale, Leonora, *How Women Transform Preaching* (Nashville: Abingdon, 2021).

ALLMÄNNA ONLINERESURSER

Här ges också ett urval av poddar, videoklipp och onlineresurser som relaterar till kristet ledarskap i allmänhet och förebilder för kristet ledarskap i synnerhet:

- <https://www.practicingtheway.org/>, resurssida med tips och vägledning i hur man kan leda människor in i andliga praktiker i gemenskap, inkluderar också podden "Rule of life" med John Mark Comer.
- <https://www.emotionallyhealthy.org>, hemsida med fokus på psykisk hälsa utvecklad av Peter Scuzzero, som också driver podcasten "Emotionally healthy leader" samt har skrivit boken med samma namn.
- <https://www.womenleaders.com>, resurssida från Christianity Today.
- <https://lausanne.org/lausanne-global-classroom/leadership-development-episode>, resurssida från Lausannerörelsen.
- <https://brenebrown.com/hubs/dare-to-lead/>, resurssida byggd kring Brené Browns bok *Dare to Lead*, med fokus på ledarutveckling. Boken finns också i svensk översättning: *Mod att leda* (Stockholm: Libris, 2021).
- <https://simonsinek.com/podcast/>, podden "A Bit of Optimism" med Simon Sinek.

<https://vivamedia.se/vd-podden/>, ”VD Podden” med Arash Gilan.

<https://www.faithdrivenentrepreneur.org/>, resurssida med fokus på att hjälpa kristna företagare.

<https://www.life.church/leadershippodcast/>, ledarpodd med pastorn Craig Groeschel.

FORTBILDNING INOM ALT

ALT erbjuder en mängd kurser där du har möjlighet att fördjupa dig i kristet ledarskap. Vissa av dessa går att läsa fristående, andra läses inom ramen för olika program. Som exempel listas här kurser under läsåret 2023/2024 som på olika sätt relaterar till numrets tema:

BV247C Pastoralbrev (icke-språklig)

BV248C Pastoralbrev (språklig)

FL01 Ledaren, församlingen och ledarskapet*

FL02 Ledaren, församlingen och samhället*

FL03 Ledaren och kommunikationen*

FL04 Ledaren i möte med andra*

FL05 Bibeln i församlingsliv*

FL06 Människor i möte*

FL07 Gudstjänst och kyrkliga handlingar*

FL08 Ledaren och teologisk integrering*

FL15 Social-diakonal tjänst**

FL16 Interkulturell tjänst***

KM150H Mentorskap

KM180L Ledarskap i församling*

KM251L Teologi om kyrkliga handlingar*

KM245R Kulturförståelse

RR247R Idéburet ledarskap i diakoni

RR280L Kommunikation och konflikthantering*

* Läses inom ramen för ALT:s fyraåriga Pastors- och ledarprogram, PLP

** Läses inom ramen för Terminen för socialt och diakonalt arbete (DIOS)

*** Läses inom ramen för Programmet för mission och interkulturella studier (PROMIS)

Förutom dessa erbjuder ALT ett fyraårigt Pastors- och ledarprogram (PLP), möjligheten att fortbilda sig genom att läsa PLP Tjänst, en studiegång som är uppbyggd med enbart högskolekurser, samt ett masterprogram med möjlighet att fördjupa sig i församlingsutveckling och ledarskap. Vill du veta mer om möjligheten att läsa på ALT, besök ALT:s hemsida (<http://www.altutbildning.se>) eller hör av dig till ALT:s studievägledare (studievagledare@altutbildning.se).

