



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 inläga: 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 2025

ISBN (tryckt bok): 978-9180808330

ISSN 2004-5425

E-ISSN 2004-5417

Örebro 2025

INNEHÅLL

TEMAINTRODUKTION

<i>Redaktionen, Kyrkans profetiska roll i samhället</i>	v
---	---

ARTIKLAR

<i>Andréasson, Pascal, Pingströrelsen som tyst pacifistisk folkrörelse</i>	1
<i>Berglund, Carl Johan, Paulus profetiska praktik och samhällets förväntningar i Första Korinthierbrevet 11–14</i>	36
<i>Johnson, Anton, Hypomonē och det nödvändiga våldet: Profetisk motståndskraft från Uppenbarelseboken till Västerfärnebo</i>	61
<i>Ledstam, Maria, Profetisk diakoni och (fri)kyrkliga organisationers sociala arbete</i>	92
<i>MacInnes, Joel, Det allmänna profetdömet: Kyrkans profetiska roll enligt Uppenbarelseboken</i>	123
<i>Poletti Lundström, Tomas, Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige</i>	143
<i>Stenhammar, Mikael, Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionsteologin</i>	172

RESPONSER

<i>Åberg, Jenny, Respons akademi</i>	223
--	-----

<i>Skoghäll, Lina</i> , Respons kyrka	226
<i>Klein, Helle</i> , Respons samhälle	228

RECENSIONER

Contrad L. Kanagy, <i>Walter Brueggemann's Prophetic Imagination</i> (David Davage)	233
Ellen F. Davis, <i>Scripture, Culture, and Agriculture</i> (David Sönnnerbrandt)	238
N. T. Wright och Michael F. Bird, <i>Jesus and the Powers</i> (Ingemar Forss)	243
Patrik Svensson, <i>Ålevangeliet</i> (Johannes Widlund)	247
Ruth Valerio, <i>Saying Yes to Life</i> (Ida-Maria Brengesjö)	250

RESURSER

Redaktionen tips på fördjupning i temat	257
---	-----

KYRKANS PROFETISKA ROLL I SAMHÄLLET

REDAKTIONEN

Akademi för Ledarskap och Teologi
hybrid@altutbildning.se

VAD INNEBÄR "PROFETISK"?

Detta nummer av *HYBRID* sätter fokus på kyrkans profetiska roll i samhället. Med *kyrka* avses lokala, nationella och internationella gemenskaper av kristna som "hör Herren till", för att anspela på ordets etymologi (gr. *kyriakos*), och med *samhälle* avses de konkreta samtida sammanhang i vilka kyrkan finns, men vad menas med att kyrkan har en *profetisk* roll? I Gamla testamentets berättelser, samt inte minst i profetlitteraturen, återfinns återkommande profeter som riktar skarp kritik mot folket och dess ledare – kungar och präster – samtidigt som de visar på hur Gud kallar dem till sig i ständigt nya utmaningar till omvändelse och hopp. Denna spänning mellan dom och hopp bärs vidare av Jesus, som i stora delar av Nya testamentet beskrivs som en förlängning av de gammaltestamentliga profetiska traditionerna. Genom sin programförklaring i Lukasevangeliet, där profetens ord i Jes 61 citeras som att de nu "gått i uppfyllelse" (Luk 4:21) visar Jesus att hans kritik av samhällsordningar, religiösa institutioner och behandlingen av marginaliserade grupper speglar de gammaltestamentliga profeternas engagemang för rättvisa och barmhärtighet. Ytterst blir Jesus tjänst en bekräftelse på att den tid som profeterna pekade mot nu är å färde, och när Anden utgjuts på pingstdagen tolkas det av lärjungarna

som ett tecken på att församlingen, i linje med profetior i Joels bok, nu ska kännetecknas av att hon talar och handlar profetiskt:

Nej, detta är vad som har sagts genom profeten Joel: Det skall ske i de sista dagarna, säger Gud, att jag utgjuter min ande över alla människor. Era söner och döttrar skall profetera, era unga män skall se syner och era gamla män ha drömmar. Ja, över mina tjänare och tjänarinnor skall jag i de dagarna utgjuta min ande, och de skall profetera. (Apg 2:16–18)

Vad innebär det då för kyrkan att inta en profetisk roll i dagens samhälle? Tre aspekter skymtar fram i citaten ovan, som när de betonas var för sig kan leda till missuppfattningar och förenklingar.

EN ÖVERBETONAD FRAMTID

För det första indikerar citaten i Luk 4 och Apg 2 att Gamla testamentets profeter pekat bortom sin egen tid och målat en vision av framtiden som man nu, långt senare, ser gå i uppfyllelse. Att göra detta till det viktigaste, centrala karaktärsdraget för en profet blir dock förenklat. Även om sådana aspekter kan ses som en omistlig del i mycket av det profetiska talet i Bibeln – i 5 Mos 18:22 nämns det till och med som ett viktigt kriterium för att avgöra om en profetia är sann eller inte – kan de inte förstås skilt från frågan om visionernas syfte. En noggrann läsning av profeternas budskap visar nämligen att de primärt är riktade till sin *samtid*. Framtiden beskrivs inte för att kommunicera information om sådant som oundvikligen kommer hända, utan för att mana till omvändelse. Profeten Jonas kärnfulla profetia i Jon 3:4 illustrerar detta väl. Det Jona säger är att ”om fyrtio dagar skall Nineve förstöras”. Läses versen i ljuset av 5 Mos 18:22 framstår Jona oundvikligen som en falsk profet. Förutsägelsen inträffar nämligen inte så som Jona presenterat den. Folket omvänder sig och Nineve skonas. Här behöver vi alltså se att förutsägelser är en del av en bredare ram där profeternas ord syftar till att främja rättvisa, omvändelse och förnyad trohet till Gud. Visionerna är underordnade det huvudsakliga syftet *att vara en röst för Guds vägledning i nuet*.

Etymologiskt ligger en sådan förståelse i linje med de begrepp som används för att beskriva det profetiska. Hebreiskans *ro'eh* och *hozeh* betyder

båda ”siare”, det vill säga ”en som ser”, medan det vanliga *navi*’ sannolikt har med proklamation att göra. Vidare betyder grekiskans *prophēteia* ”att tala för (någon)”. Betoningen av vägledning i nuet är också väl i linje med hur profeters uppdrag förstods i det antika främre orienten, det vill säga i de historiska och kulturella miljöer där de bibliska profeterna verkade.

En som studerat detta ingående är bibelvetaren Martti Nissinen, som i sin bok *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives* introducerar några avgörande distinktioner.¹ Å ena bör den bibliska profetismen förstås som *divination*, inte *magi*. Med magi avses då försök att få till stånd en förändring (positiv eller negativ) genom att med hjälp av olika tekniker påverka Gud/gudarna. Till skillnad från detta är *divination* ett mottagande av gudomlig kunskap som är i behov av tolkning och uttydning. Mer specifikt kunde ett sådant mottagande ske på två sätt. Ett vanligt sätt var genom bruket av *tekniska, induktiva metoder* – som att läsa i en fårlever eller se på stjärnkonstellationer. Det andra sättet var genom *intuitiv inspiration*. Här förmedlar profeten budskap som mottagits i till exempel drömmar eller syner. Enligt Nissinen förekommer spår av båda dessa i de gammaltestamentliga texterna (se t.ex. 1 Mos 15:5; 2 Kung 20:7; Ps 74:9), men det dominerande är det sistnämnda (1 Sam 9:9), och han landar i att en profet ”is a person who transmits divine knowledge predominantly, if not exclusively, by non-technical or intuitive means, believed to be inspired by a divine agent”.² Sammanfattningsvis innebär detta att för att undvika ett ensidigt fokus på framtiden behöver det profetiska ses som en kombination av vision och förmedling med syfte att vägleda människor i samtiden.

EN ÖVERBETONAD SAMTID

Den andra aspekten är profetismens *fokus på samtiden*, och även här kan ett för ensidigt fokus innebära förenklingar som leder till missuppfatt-

¹ För en god introduktion till profetism förstådd i dialog med de sammanhang i vilka de gammaltestamentliga profeterna verkade, se Martti Nissinen, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2017), särskilt 1–45.

² Nissinen, *Ancient Prophecy*, 19.

ningar. Kanske är den största risken den att det profetiska reduceras till i huvudsak påverkansarbete och kritik gällande aktuella samhällsfrågor som saknar en vision som sträcker sig bortom det omedelbara och tillfälliga.

Här kan teologen Jayne Svenungssons forskning vara belysande. Hon menar nämligen att den profetiska traditionen alltid förenar två väsentliga dimensioner: det *situationsbundna* och det *transcendent*.³ Mer specifikt pekar hon på hur gammaltestamentliga begrepp som *mishpat* ("rättvisa") och *tsedakah* ("rättfärdighet") kärnfullt fångar in centrala betoningar i den gammaltestamentliga profetlitteraturen på ett sätt som understryker att budskapen ofta formulerats i sammanhang som präglas av politisk marginalisering och maktlöshet (se särskilt Am 5:24). I grunden skymtar en rättviseförståelse fram som är djupt förankrad i konkreta erfarenheter av lidande, samtidigt som den pekar bortom den omedelbara situationen mot en transcendent dimension:

Herren Guds ande fyller mig,
ty Herren har smort mig.
Han har sänt mig
att frambära glädjebud till de betryckta
och ge de förkrossade bot,
att förkunna frihet för de fångna,
befrielse för de fjättrade,
att förkunna ett nådens år från Herren,
en hämndens dag från vår Gud,
att trösta alla som sörjer
och ge de sörjande i Sion
huvudprydnad i stället för aska,
glädjens olja i stället för sorgdräkt,
lovsång i stället för modlöshet. (Jes 61:1–3)

Den profetiska rättvisan utgår således inte från abstrakta principer, utan från specifika situationer där människor far illa. Detta är, vidare, förankrat i en övergripande transcendent dimension där lidandet som regel förstås som en konsekvens av att Guds folk och dess ledare valt att leva

³ Jayne Svenungsson, "Justice in the Prophetic Tradition", *Eco-Ethica* 6 (2017), 135–149.

sina liv på ett sätt som står i kontrast till Guds rättfärdighet. För de bibliska profeterna riktas därför den skarpaste kritiken mot just ledarna (jfr Hes 34), och det sätt på vilket de missbrukat sin makt och skapat alternativa, förtryckande och orättfärdiga maktstrukturer.

Faktum är att uppgiften att värna den svage, den faderlöse, änkan, främlingen, fången, den svältande, och så vidare – att se till att rätten inte vrängdes för dem – sågs som en av de viktigaste uppgifterna som en kung hade i det antika främre orienten. I Bibeln beskrivs detta som ett sätt på vilket gränserna mot kaosets makter kan upprätthållas (Ps 82:2–5), ytterst för att kungarna på detta sätt speglar Guds *mishpat* och *tsedakah*, den Gud som genom sitt ord (sin vilja) skapar, ordnar och upprätthåller världen. Så ber psalmisten i Ps 72:2:

¹ Gud, ge kungen dina lagar,

kungasonen din rättvisa ordning,

² så att han rättrådigt dömer ditt folk
och låter dina betryckta få sin rätt. ...

⁴ Må han värna de armas rätt,
rädda de fattiga, krossa förtryckaren. ...

¹² Han räddar den fattige som ropar,
den arme som ingen hjälper.

¹³ Han förbarmar sig över de svaga och fattiga,
räddar de fattigas liv.

¹⁴ Han befriar dem från våld och förtryck,
deras liv är dyrbart i hans ögon.

När världens makter osynliggör eller inte vill kännas vid att deras legitimitet ytterst är beroende av Gud, och att deras uppdrag är avhängigt denna transcendent vision om rättvisa och rättfärdighet blir profeternas uppdrag alltså återkommande att kritisera och uppmana till förändring.

EN ÖVERBETONAD INDIVID

Den tredje aspekten som framkommer i citaten i Luk 4 och Apg 2 ovan är att individer nämns som de som blir bärare av profetiska budskap. En sådan betoning behöver dock förstås inom ramen för hur Bibeln talar om det profetiska generellt. Risken är annars att profetism främst kommer att

handla om individers personliga uppenbarelser, drömmar och visioner. Profetism reduceras då ofta till en övervägande subjektiv upplevelse med lite eller ingen koppling till kyrkans liv eller det omgivande samhället. Även om den personliga utmaningen och uppmuntran naturligtvis är en viktig del av hur Guds profetiska tilltal till vår tid kan ta sig uttryck kan den inte skiljas från kyrkans övergripande uppgift. En som formulerat detta väl är bibelvetaren Walter Brueggemann. Med utgångspunkt i den nu klassiska och för sin tid banbrytande boken *Prophetic Imagination*, som först utkom 1978 har han återkommande talat om att kyrkans gemensamma profetiska tjänst handlar om att ge näring åt, och väcka till liv, en *profetisk föreställningsförmåga* – ett medvetande som erbjuder ett alternativ till den dominerande kulturen omkring oss.⁴ Med utgångspunkt i sitt egna amerikanska sammanhang beskriver Brueggemann en dominerande kultur som präglas av rädsla, oro, maktcentralisering, kommersialisering och våld – en skarp kontrast till Bibelns berättelser om generositet, överflöd och gemenskap.⁵ För Brueggemann behöver kyrkan därför med utgångspunkt i den profetiska föreställningsförmågan, likt Gamla testamentets profeter, visa på hur denna alternativa verklighet kan se ut – hur den kan levas i varje givet sammanhang. Avgörande för kyrkans profetiska roll i samhället blir då att gemensamt utforska vad i samhället som står i kontrast till evangeliets kärnfulla budskap om att älska Gud och sin nästa som sig själv (Mark 12:29–31) och att rikta kritik mot detta genom att peka på hur Guds vision inte bara hör till framtiden, utan är tänkt att påverka varje ny samtid. I linje med etikern Luke Bretherthons resonemang bör samtidigt betonas att denna urskillning inte bör utesluta att kyrkan också hittar vägar till samverkan med det samhälle hon verkar i.⁶

⁴Walter Brueggemann, *Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1978).

⁵För en tillgänglig presentation av grunddragen i denna kontrast, se ”Walter Brueggemann on Idolatry”, online: <https://youtu.be/3aUZiROSevo>.

⁶Se till exempel Luke Bretherton, *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2022); jfr Al Barrett, *Interrupting the Church's Flow: A Radically Receptive Political Theology in the Urban Margins* (London: SCM, 2020); Jenny Leith, *Political Formation: Being Formed by the Spirit in Church and World* (London: SCM, 2023).

DET FÖRDJUPADE SAMTALET

Vår förhoppning med detta nummer av *HYBRID* är att förse med resurser för ett fördjupat samtal som når bortom de ensidiga betoningar som vi introducerat ovan och hjälper kyrkan att föra ett nyanserat samtal om vad det innebär att ha en profetisk roll i sin tid. I ett sådant samtal tror vi att flera saker blir viktiga: För det första behöver kyrkan *lyssna till både traditionen och samtiden* på ett sätt som förenar lärdomar från bibelvetenskaplig och teologisk forskning om profetism i Bibeln och kyrkohistorien med djupgående analyser av både samhället och kyrkan i vår tid. I detta nummer får vi flera sådana perspektiv. I artikeln ”Det allmänna profetdömet: Kyrkans profetiska roll enligt Uppenbarelseboken” ger Joel MacInnes viktiga pusselbitar för en teologisk förståelse av kyrkans gemensamma profetiska uppdrag, ett uppdrag som ytterst handlar om att hon vittnar om den alternativa verklighet som uppenbarats genom Jesus seger på korset, och i ”Paulus profetiska praktik och samhällets förväntningar i Första Korinthierbrevet 11–14” ger Carl Johan Berglund verktyg för att navigera i kyrkans profetiska uppdrag i sin samtid genom att analysera hur Paulus i 1 Kor 11:2–14:40 hjälpte de första kristna att praktisera det han kallar profetians gåva.

För det andra behöver kyrkan reflektera kring hur det *transcendent*a å ena sidan och det *situationsspecifika* å andra sidan ska förstås och relateras till varandra i olika sammanhang. I två av numrets artiklar diskuteras hur detta ibland tagit sig uttryck i karismatiska sammanhang. Mer specifikt diskuterar Tomas Poletti Lundström i sin artikel ”Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige” hur kyrkans profetiska funktion drivits av nationalistiskt präglade framtidsförutsägelser i bönerörelsen Förebedjare för Sverige. Han argumenterar bland annat för att rörelsen utvecklade en evangelikal och karismatisk politisk filosofi baserad på en konspirationsteoretisk världsbild inspirerad av antisemitisk litteratur och auktoritärt idégods. En aspekt av detta var den så kallade dominionsteologin, som är fokus i Mikael Stenhammars artikel ”Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag

enligt dominionsteologin”. Stenhammar visar hur det profetiska i detta perspektiv inte främst blir en kallelse att tjäna utan en kallelse att styra, att utifrån vad man uppfattar som ett gudomligt mandat styra samhällets institutioner och sfärer. Samtidigt menar han att dominionsteologin bär på tre uppenbara teologiska tillkortakommanden: bristande eskatologisk vision av framtiden, bristande pneumatologisk insikt gällande den heliga Anden och bristande kristologisk förståelse av vad som utgör sann makt i ljuset av Jesus.

För det tredje är det viktigt att reflektera över hur kyrkans profetiska tjänst kan verka i spänningsfältet mellan profetisk kritik och profetiskt hopp – hur och på vilket sätt är den profetiska visionen ett alternativ till det omgivande samhället? Flera av de ovan nämnda artiklarna relaterar till denna frågeställning, som adresseras explicit i de tre återstående. Pascal Andréasson och Anton Johnson analyserar i sina båda artiklar exempel där kyrkan konkretiserat sin förståelse av en alternativ vision. I ”Pingströrelsen som tyst pacifistisk folkrörelse” visar Andréasson hur Pingströrelsens pacifism kan förstås som en fredsriktad profetisk hållning som utmanade nationens militaristiska strukturer. Denna form av profetism betonade fred och rättvisa som en del av kyrkans identitet, och genom att välja att inte verka genom politisk makt blir det ett exempel som står i skarp kontrast till den dominionsteologin som Stenhammar analyserat. På liknande sätt visar Johnson i ”*Hypomonē* och det nödvändiga våldet: Profetisk motståndskraft från Uppenbarelseboken till Västärnebo” att profetism kan förstås som praxis. Efter en analys av det grekiska begreppet *hypomonē* argumenterar Johnson nämligen för att termen bäst förstås som en dygd, en motståndskraft som inte heller här handlar om att dominera, utan att stå trofast och troget även i mötet med lidande och världens våldsamma och destruktiva ordningar.

Ett sista exempel på hur kyrkan kan konkretisera spänningen mellan kritik och hopp är Maria Ledstams artikel ”Profetisk diakoni och (fri)kyrkliga organisationers sociala arbete”. Ledstam diskuterar spänningen mellan att vara profetiskt kritisk gentemot orättvisa strukturer och samtidigt samarbeta med offentliga aktörer i ett välfärdssamhälle som

Sverige. Bland annat argumenterar hon för att profetisk diakoni inte bara riktar kritik utåt mot samhället utan också inåt mot kyrkan och dess organisationer. Denna inåtriktade kritik är avgörande för kyrkans autenticitet och förmåga att agera som en trovärdig profetisk röst utåt.

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.

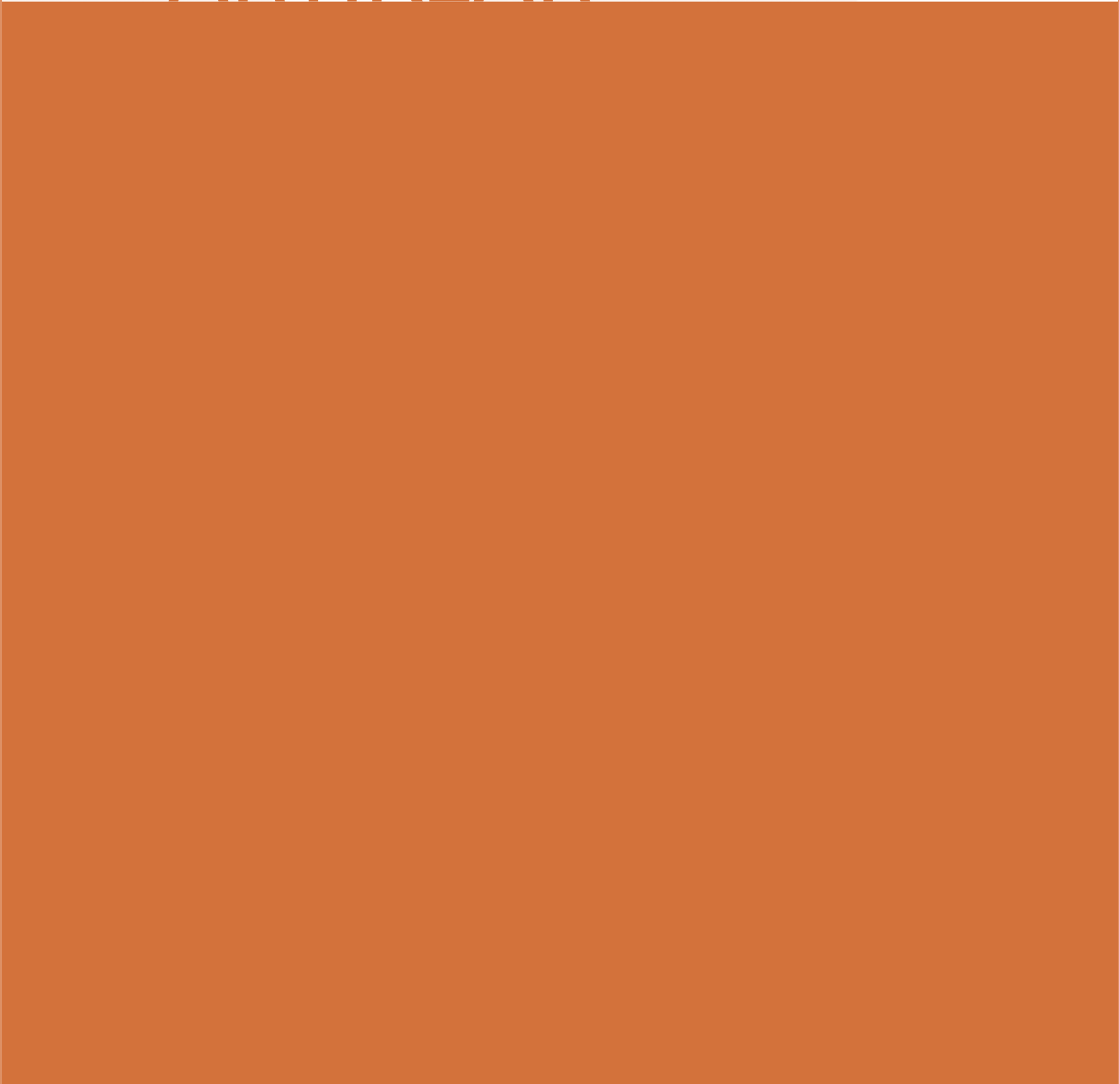
Det fjärde numret av *HYBRID* kommer ha temat "Bibelbruk." Vi lever i en tid där bibeltolkning och bibelbruk diskuteras flitigt i svensk frikyrka. Samtidigt ges Bibeln också en allt större plats i svensk offentlighet och i politiska ambitioner att skapa nationell identitet. Nästa nummer av *HYBRID* syftar till att främja en interdisciplinär dialog om bruket av Bibeln i frikyrka och samhälle genom att sammanföra artiklar som bearbetar frågan utifrån olika ämnesområden, dock alla med tydlig relevans för svensk frikyrklighet.

Möjliga ämnesval kan vara: historiska perspektiv på hur Bibeln använts i frikyrkliga traditioner; studier av bibelbruk i samtida etiska resonemang; reception av bibliska texter i konst, kultur eller politik; bibelbruk i förkunnelse; bibelbruk i söndagsskola; studier av specifika verktyg som används för att främja bibelläsning (till exempel YouVersion, The Bible Project eller Discovery Bible Study); teoretiska reflektioner om skillnaden

mellan evangelikalt och pentekostalt bibelbruk; liturgiskt bruk av Bibeln i olika typer av sammanhang, 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 2025.



ARTIKLAR



PINGSTRÖRELSEN SOM TYST PACIFISTISK FOLKRÖRELSE

PASCAL ANDRÉASSON

Teolog, idéhistoriker och förläggare
pascal.andreasson@evangelie.se

ABSTRACT ♣ På 1960-talet, och vid tiden för den nya vapenfrilagen 1966, kom flest vapenfria män från Pingströrelsen. Den här artikeln studerar den vapenfria värnplikten på 1900-talet med huvudfokus på åren 1960–1976 och belyser frågeställningar som uppstår i pingstvännernas diskrepans med att äga en stark praktik att göra vapenfri tjänst och samtidigt vara i avsaknad av en tydlig pacifistisk teologisk överbyggnad. Flera empiriska studier ger underlag och sätts i kontext med en historisk översikt för värnpliktsvägrarnas kamp för laglig rätt till att få göra vapenfri värnplikt. Genom en idéhistorisk narrativ analys synliggör artikeln konfliktytor och olika ideologiska utgångspunkter, samt maktförhållandena mellan dessa. I den avslutande reflektionen diskuteras det teologiska hålrum som idag finns inom Pingströrelsen när rörelsen inte förankrat sin historiska pacifistiska praktik i en genomtänkt teologisk idé, detta samtidigt som en förnyad kraftfull militär upprustning nu pågår i det svenska försvaret. ♣

INLEDNING

Evangelisten Lukas skriver att Jesus i sina sista samtal med lärjungarna talade om Guds rike (Apg 1:3–8), och i slutet av Matteus evangelium talar Jesus om att göra alla folk till lärjungar (Matt 28:19). Ändå är lärjungarnas sista fråga till Jesus när han ska upprätta Israels kungarike. I stället för att bekräfta deras nationella hopp utlovade Jesus den helige Andes kraft

så att de kunde bli Guds rikes vittnen ända till jordens yttersta gräns. Aposteln Paulus skriver senare i Fil 3:20 att de troendes ”hemland” (Bibel 2000) eller ”medborgarskap” (Folkbibeln 2015) är i himlen och att Guds rike inte kan begränsas till nationella gränsdragningar på jorden. Änglarna sjunger vid Jesus födelse om fred på jorden, och fred är en central aspekt av att vara kyrka och utpost för Guds rike på jorden (Luk 2:14; jfr Jes 9:6). Ett sådant förhållningssätt dominerade den tidiga kyrkans förkunnelse och praktik. Före Konstantins trontillträde som romersk kejsare på 300-talet finns en samstämmighet i kyrkofädernas förkunnelse att kristna inte fick delta i krig eller göra militär tjänstgöring.¹ Detta förändrades med Konstantin. Biskoparna efter hans tid utvecklade en ny attityd och nya läror om rättfärdiga krig, och den profetiska aspekten att som troende och kyrka gestalta Guds fredsrike i våldets värld, förändrades.²

Samtidigt som det alltid funnits enskilda individer och kristna rörelser som hävdade fred som en del i att vara Kristus efterföljare, är det först i förmodern tid och med anabaptisterna på 1500-talet som en kristen idétradition med en tydlig fredsteologi uppstår.³ I svensk frikyrklighet hävdade Fribaptisterna från 1870-talet en närmast doktrinär förkunnelse om att en kristen måste vägra värnplikt. Deras övertygelser var en av de främsta orsakerna till att det idag i Sverige finns en möjlighet för medborgare att hävda samvetsfrihet och avstå väpnad värnplikt.⁴

De tidiga pingstvännerna och pingströrelserna i USA var i allmänhet fredskyrkor.⁵ Och även i Sverige var fredstänkandet normativt i den svenska Pingströrelsen på 1900-talet, vilket den här artikeln kommer att visa. Det största antalet vapenfria män på 1960-talet kom från Pingströrelsen,

¹ George Kalantzis, *Caesar and the Lamb: Early Christian Attitudes on War and Military Service* (Eugene: Cascade Books, 2012), 66–68.

² Oliver O'Donovan och Joan Lockwood O'Donovan (red.), *From Irenaeus to Grotius: A Sourcebook in Christian Political Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 2.

³ Se exempelvis, Jonas Melin, Fredrik Wenell och David Davage (red.), *Aldrig mer tillbaka gå: Utmaningar från anabaptismen, reformationens frikyrkorörelse* (Evangelie: Blidsberg, 2017).

⁴ Pascal Andréasson, ”Fribaptismen som fredsörelse: Fribaptisternas värnpliktsvägran, fredsteologi och fängelsepraktik 1888–1904”, *STK* (kommande).

⁵ Se Jay Beaman, *Pentecostal Pacifism: The Origin, Development, and Rejection of Pacific Belief Among the Pentecostals* (Eugene: Wipf & Stock, 2009).

vilket antyder en frikyrklig folkrörelse som närde en stark pacifistisk idé. Sedan 1912 drevs inom Pingströrelsen både bokförlag och tidningar, men trots detta finns ytterst lite nedskrivet och dokumenterat som uppmanade medlemmarna till en pacifistisk hållning. I slutet på 1960-talet tog dessutom Pingströrelsens profilerade ledare, Lewi Pethrus, offentligt ställning för USA:s agerande i Vietnamkriget och signalerade en tydlig icke-pacifistisk position. Varifrån fick då Pingströrelsens män ideologiskt stöd för sin pacifism, om varken dess främste ledare, rörelsens bokutgivning, konferenser eller tidningar agiterade tydligt för en sådan hållning? Detta är huvudfrågan i denna artikel som också väcker frågor om vad den här diskrepansen innebär för förståelsen av Pingströrelsens relation till vapenfri värnplikt och fredstänkande idag. I relation till tematiken på detta nummer av *HYBRID* kan vi fundera om Pingströrelsen ägde en idé om att vara en profetisk röst som gestaltade Guds fredsrrike på jorden, eller om det finns andra narrativ i rörelsen som kan kasta ljus över pingstvännernas omfattande praktik att i mitten på 1900-talet göra vapenfri tjänst. Genom en idéhistorisk narrativ analys belyser artikeln diskrepansen mellan en praktik där flertalet av Pingströrelsens män under 1900-talet gjorde vapenfri tjänst samtidigt som en teologisk överbyggnad för densamma helt tycks saknas inom rörelsen.

SPRÅK, HISTORIOGRAFI, FORSKNING OCH KÄLLMATERIAL

Begreppet *pacifism* uppstod i den moderna fredsrörelsen. Det myntades 1901 av Émile Arnaud, som var ledare för "Ligue internationale de la paix et liberté" i Genève som med ordet ville definiera ett nytt sorts allomfattande fredsengagemang.⁶ Begreppet bär på en politisk dimension av folkrörelseaktivism, men används här i artikeln allmänt och i betydelsen av att inte vilja delta i militarismens tänkande och system. Historiografiskt bör noteras att frikyrkligheten under flera hundra år motarbetades av

⁶ Fredrik Egefur, *Gränslösa rörelser för fred 1889–1914: Aktörskap, strategi och begreppsvärld hos socialistisk och liberal fredsaktivism* (Lund: Mediatryck, 2020), 21.

Svenska kyrkan som statskyrka. Det lutherska ramverket är i mycket normgivande för en sekulär förståelse av kyrkohistoria, där frikyrklighet ofta ses som sekteristisk och irrelevant.⁷ Språkligt låter dessutom exempelvis ”världsfred” naivt i jämförelse med mer konkreta uttryck som ”nationellt självförsvar”, och vilka krig anses idag inte vara försvarskrig? I sitt tal den 24 februari 2022 hänvisade Putin till FN-stadgans rätt till självförsvar för att ge legitimitet åt den ryska invasionen av Ukraina.⁸ Inte ens Hitler kunde 1939 avstå att rättfärdiga krigsutbrottet utan hävdade att Tyskland var tvunget att försvara sig och ”sätta våld mot våld” mot ett Polen som inte ville fred.⁹ Denna språkliga kamp vittnar om hur väldefinierad och ytterst stark den nationella militära självidentiteten är. I undersökningen nedan kommer inte de historiografiska eller lingvistiska perspektiven utredas vidare, men de utgör en fond till det pacifistiska narrativ som här studeras.

Det finns få studier om pingströrelse och pacifism. I internationell forskning är den kanske främsta studien gjord av Paul Alexander. I sin doktorsavhandling och senare bok *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God* visar han hur Assemblies of God (AoG) i USA förändrades från att vara en pacifistisk rörelse till att under 1900-talets andra hälft bli ett nationalistiskt och militärt bejakande samfund.¹⁰ Jay Beaman har också forskat om den tidiga amerikanska pingströrelsen och dess pacifism.¹¹ Från andra länder kan nämnas att Marius Nel har skrivit

⁷ Kyrkohistorikern Joel Halldorf skriver i *Biskop Lewi Pethrus – biografi över ett ledarskap: Religion och mångfald i det svenska folkhemmet* (Skellefteå: Artos, 2017), 8, att ”i historien om 1800-talet har åtminstone frikyrkorna en tydlig och tämligen konstruktiv plats. De beskrivs som vitala folkrörelser med viktiga bidrag till demokratin. Men i sin 1900-tals skepnad framställs de snarare som udda och ibland exotiska fenomen”. Han skriver vidare att ”akademiska avhandlingar ägnar sig gärna åt marginella frikyrkofenomen som används som fallstudier för sociologiska teorier om sekterism och andra slags avvikelser” (224, n. 5).

⁸ Jan Kleffner et al., ”Perspektiv: Därför är den ryska invasionen av Ukraina folkrättsvidrig”, *Försvarshögskolan* (2022), online: <https://www.fhs.se/arkiv/berattelser/2022-03-08-perspektiv-darfor-ar-den-ryska-invasionen-av-ukraina-folkrattsvidrig.html>.

⁹ ”Tyskland angriper polen”, *Sveriges Radio* (2015), online: <https://sverigesradio.se/sida/artikel.aspx?programid=1602&artikel=6238863>.

¹⁰ Paul Alexander, *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God* (The C. Henry Smith Series 9; Telford: Cascadia Publishing House, 2009).

¹¹ Se till exempel Jay Beaman, *Pentecostal Pacifism: The Origin, Development, and Rejection of*

om hur sydafrikanska pingstväänner förhöll sig till våld, pacifism och apartheid på 1900-talet.¹² Någon avhandling om den svenska pingströrelsens relation till fredsfrågor finns ännu inte, men Micael Grenholm skriver för närvarande på en avhandling i ämnet vid Lunds universitet. I denna vill han undersöka ”svenska pingstväänners motiveringar för vapenvägran 1966–1995 utifrån hur pentekostal förkunnelse och församlingsliv behandlade pacifism och maskulinitet”.¹³

I den här artikeln beskrivs den svenska värnpliktens uppkomst och den värnpliktsvägran som var en stark praktik bland frikyrkliga och pingstväänner i kontext av den nya vapenfrilag som kom 1966. Det empiriska underlaget hämtas först i SOU 1965:71, som var underlag för 1966 års vapenfrilag. Därefter analyseras Jan Agrells utredning från 1974 *Vapenfrisökande och totalvägrare 1966–1973: En statistisk-psykologisk beskrivning*. Agrell analyserade vad som skedde efter att den nya vapenfrilagen hade trätt i kraft. Den tredje undersökningen är en analys av Axel Ljungdahls studie *Samvete och samhällsplikt: En undersökning av värnpliktiga som sökt vapenfri tjänst åren 1967–1976*, publicerad 1980. Ljungdahl undersökte nära tusen utredningar i vapenfrinämndens arkiv för att genom dem förstå etiska och religiösa bevekelsegrunder hos de som sökte vapenfri tjänst mellan 1967–1976. Ljungdahl hade tillgång till Agrells studie och Agrell hade i sin tur SOU 1965:71, vilket medför att undersökningen sker i en både kvantitativ och kvalitativ progression.

I en fjärde del söks empiriska belägg för hur Pingströrelsen såg på och förhöll sig i frågan om vapenfritjänsten, men underlaget är ojämnt och försöker överbrygga flera hinder. Pacifistiska frågor tycks aldrig ha bearbetats i öppna konferenser eller offentliga debatter, och eftersom svensk Pingströrelse aldrig varit ett formellt samfund har en generalkonferens eller något liknande aldrig formulerat en officiell hållning i den här eller

Pacific Belief Among the Pentecostals (Eugene: Wipf & Stock, 2009) samt idem och Brian K. Pipkin, *Early Pentecostals on Nonviolence and Social Justice* (Oregon: Pickwick, 2016).

¹² Marius Nel, *Pacifism and Pentecostals in South Africa* (New York: Routledge, 2018).

¹³ Från Micael Grenholms projektplan ”Pentekostal vapenvägran i Sverige som maskulinitetsnorm: Kontraster i kultur och förkunnelse” (Lunds universitet).

andra frågor. Med andra ord finns det inga protokollsdokument eller liknande att studera. Den totala bokutgivningen under 1900-talet på Filadelfiaförlaget ingår i underlaget för den här artikeln, men bekräftar endast genom frånvaron av titlar om fred att Pingströrelsen beaktade ämnet som en sorts icke-fråga. Några digitala ordsökningar på tidningen *Evangelii Häreolds (EH)* årgångar 1950–1966 breddar bilden något, och komplementeras sedan med hur tre profilerade pingstledare – Tomas B. Barratt, C. G. Hjelm och Lewi Pethrus – positionerade sig, i avsikt att genom dem spegla den kluvenhet som fanns i Pingströrelsen kring denna fråga. Det empiriska underlaget i förlagsanalysen är från 1912–1990 och från *EH* finns perspektiv från 1950–1966, men studien över lag har sitt primära fokus på tidsperioden 1960–1976.

ATT STUDERA NARRATIV

Varför en narrativ metod? Artikeln försöker komma åt en berättelse kring Pingströrelsens identitet och i studiet av narrativ ges ”insikt i den samhällseliga maktdynamiken” samt tolkningsnycklar för hur identiteter skapas.¹⁴ Alexa Robertsson, professor i medie- och kommunikationsvetenskap på Stockholms universitet, definierar narrativ ”som en redogörelse bestående av en ... historia ... och en diskurs” och dessa beskriver ett ”vad” och ett ”hur”.¹⁵ Engelskapsprofessorn vid det amerikanska Carnegie Mellon University, Andreea Deciu Ritivoi, talar om att vi medvetet och omedvetet knyter våra liv till ett antal ”masterplots” (övergripande berättelsekonstruktioner) som vi finner mening, värderingar och identitet genom.¹⁶ Hon exemplifierar den amerikanske invandrarens narrativ om hur han lyckas genom uppoffringar och umbäranden och detta skapar hans själv-

¹⁴ Alexa Robertsson, ”Narrativ analys”, i *Textens mening och makt: Metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*, red. Kristina Boréus och Göran Bergström (4 uppl.; Lund: Studentlitteratur, 2018), 207–238 (219, 221).

¹⁵ Robertsson, ”Narrativ analys”, 224.

¹⁶ Andreea Deciu Ritivoi, ”Explaining People: Narrative and the Study of Identity”, *Storyworlds: A Journal of Narrative Studies* 1 (2009), 25–41.

bild. Studien som utgör underlag för denna artikel synliggör å ena sidan normerande nationella tankestrukturer kring värnpliktsfrågan och å andra sidan diskuterar den individuella bevekelsegrunder för att vapenvägra.

I frågan om vapenvägran uppstår en brottning mellan den nationella självidentitet, som hävdar sin rätt att strida för sin suveränitet, och den individuella pacifistiska identiteten, som inte vill bruka våld mot någon annan individ. Då ingen medborgare förutsätts vilja skada eller döda någon annan måste den nationella identiteten konstrueras på ett sådant sätt att den kan kräva medborgarnas självförsakelse. Vi rör i detta vid själva grundkonstruktionen i begrepp som nation, medborgare och plikt, och i plikten finns idéen om krigstjänst. Att vara medborgare i Platons antika stadsstat (gr. *polis*) innebar på många sätt något annat än att vara medborgare i den jakobinska Franska nationen på 1700-talet, men Michael Walzer skriver:

In its jacobian phase, the revolution is best understood as an effort to establish citizenship as the dominant identity of every Frenchman – against the alternative identities of religion, estate family and region.¹⁷

Waltzer talar vidare om hur *Marseljäsen* fångar tidens ideologi främst i strofen "Aux armes citoyens!" ("Till vapen, medborgare!").

Oavsett om vi talar om *polis* eller "citoyens", är militarismen central för den nationella självidentiteten, vilket den är även än idag. Men för att en nation ska kunna mobilisera en motiverad armé (om den är alltför omotiverad deserterar soldaterna) måste krig föras på rättfärdig grund. Nationens liv måste upphöjas vara något större, högre och ädlare än individens, det behövs en narrativ berättelse som hävdar att nationen vi tillhör är värd att dö för. Benedict R. O'G Anderson, statsvetare och professor i internationella studier vid Cornell University, hävdar i sin mycket inflytelserika bok *Den föreställda gemenskapen* att "nationalitet som nationalism är kulturella artefakter av ett speciellt slag" och argumenterar för att dessa artefakter skapades spontant på 1700-talet, men att när de sedan skapats

¹⁷ Terence Ball, James Farr and Russell L. Hanson (red.), *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 211.

blev de ”modulära” och kunde användas för mer eller mindre medvetna politiska syften.¹⁸ Anderson anser inte att nationalism är någon politisk ideologi, utan menar att begreppet närmast hör samman med religion. Medan varken marxism eller liberalism intresserar sig för död och odödlichkeit gör den nationalistiska föreställningen det, vilket ”tyder på starkt släktskap med religiösa föreställningar”.¹⁹ Anderson definierar nationen som ”en föreställd politisk gemenskap – och den föreställs som både i sig begränsad och suverän”.²⁰ Föreställd, eftersom alla medlemmarna i en nation delar en fiktiv gemenskap. Begränsad, därför att även stora länder är ändliga och har gränser. Suverän, i meningen att den är fri från det dynastiska rikets tänkande med en överhet insatt av Gud som leder nationen. Gemenskap, eftersom nationen handlar om ”ett djupt, horisontellt kamratskap”²¹, där dess medborgare är villiga att till och med dö för sitt land. Anderson pekar på betydelsen av en symbolism som bär upp nationalismen och använder den okände soldatens grav som illustration. Den döde som ligger i graven är en okänd soldat funnen på stridsfältet, denna individ upphöjs genom det nationella språket till att varit en tysk, amerikan eller ryss och omformas till att vara en symbol för det nationella medborgarskapet. Soldatens död är den ultimata plikten fullgjord mot den upphöjda nationen.

En pacifist delar inte denna övergripande berättelsekonstruktion, den ”masterplot” som finner sin identitet genom detta nationella narrativ, utan ser sin existens primärt vara något annat än det nationella medborgarskapet. En liknande idé är den att man är världsmedborgare och del i en gränslös internationalism. Karl Marx och Friedrich Engels avslutande ord i det kommunistiska manifestet, ”Proletärer i alla land, förenen eder!”, vittnar om den tanken.²² När Paulus skriver till de kristna i Efesus att de

¹⁸ Benedict R. O’G Anderson, *Den föreställda gemenskapen: Reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (Göteborg: Daidalos, 1993), 19–20.

¹⁹ Anderson, *Den föreställda gemenskapen*, 23.

²⁰ Anderson, *Den föreställda gemenskapen*, 21.

²¹ Anderson, *Den föreställda gemenskapen*, 22.

²² Peter Hallberg, Maria Jansson och Ulf Mörkenstam (red.), *Tretton texter i politisk teori*, (Malmö: Liber, 2009), 181.

”äger samma medborgarskap som de heliga och har ert hem hos Gud” (Ef 2:19, Bibel 2000), pekar han på en annan tillhörighet och ett annat medborgarskap än till Romarriket. Såväl internationalismen som det himmelska medborgarskapet exemplifierar andra narrativ där nationen som idé konfronteras av en helt annan idé. Medborgarskapet som nationell identitet står här i konflikt med en annan övernationell identitet och den nationella medborgarplikten ersätts av en annan högre pliktmoral. I en idéhistorisk analys kan dessa två positioner synas vara jämlika då de olika narrativen jämförs, men i verkligheten ställs den (lilla) enskilde individens vapenvägran mot det (stora) nationella kollektivet. Den narrativa diskursanalysen behöver därmed också förstås som en maktanalys. Nedan identifieras flera identitetsskapande narrativ som kan ses som historiska konstruktionsbegrepp; det nationella militära narrativet, det individpacifistiska etiska narrativet, det pacifismpolitiska narrativet och det frikyrkliga pacifistiska narrativet. Dessa narrativ synliggör konfliktytor som i sin tur tydliggör skillnader mellan olika ideologiska utgångspunkter, men också maktförhållandena mellan dessa. I den avslutande diskussionen ställs frågan om det i den studerade perioden fanns ett drivande profetiskt narrativ bakom Pingströrelsens vapenvägran.

FRÅN ROTE TILL VÄRNPLIKTSFÖRSVAR

Sedan 1600-talet byggde Sveriges armé på landskapsregementen med indelta soldater. Roten skulle förse soldaten med utrustning och ett torp som han kunde bruka under fredstid. Under 1800-talet framstår Sveriges försvar med sitt indelningsverk som alltmer omodernt och i Europa ställde alla länder utom Storbritannien om till värnpliktsförsvar. Sveriges riksdag beslöt 1901 att införa allmän värnplikt som grund för den svenska krigsmakten.²³ Begreppet krigsmakt tas också alltmer ur bruk i och tankar om ett svenskt anfallskrig blir alltmer avlägsna. I stället talar man om plik-

²³ Jan Dahlström och Ulf Söderberg (red.), *Plikt, politik och praktik: Värnpliktsförsvaret under 100 år* (Stockholm: Krigsarkivet, 2002), 17.

ten för medborgaren att försvara fosterlandet. Övergången till värnpliktsförsvar var ett stort skifte på flera plan. För den enskilde innebar det att varje enskild man ställdes inför hotet om att han måste göra krigstjänst. Genom utskrivningar hade tidigare bara vissa valts ut till soldattjänsten medan andra inte. Och samtidigt som det svenska försvaret som helhet ställdes om i en mer pacifistisk anda (försvarsmakt i stället för krigsmakt) ställde den varje manlig medborgare under trycket att göra militär plikt för landet. Frikallade och vapenfria betraktades ofta som smitare.²⁴

Partipolitiskt var det framför allt de konservativa och den politiska högern som i början på 1900-talet hävdade ett starkare nationalistiskt försvar.²⁵ De liberala krafterna förespråkade pacifism före 1914 och den tidiga socialdemokratiska visionen präglades av en internationalism som stod i motsatsförhållande till nationalismen. Vid 1930-talets mitt styrdes Sverige i stort av en antimilitärisk tanke och i den svenska försvarsdebatten under 1930-talet betonades folkförsvar och försvarets demokratisering. Men vid krigsutbrottet 1939 var Sverige dåligt rustat militärt och i och med att Socialdemokraterna vid valet 1940 fick över 50 % av rösterna skedde en helomvändning i socialdemokratins försvarspolitik.²⁶ Mellan 1947 och 1990 rådde i stort politisk enighet om att man upprätthålla ett stort invasionsförsvar.²⁷ På 1960-talet kunde det svenska försvaret mobilisera 800 000 man. Flygvapnet räknades som ett av de största i världen med över tusen flygplan och Sverige var en stark militär nation. Samtidigt började en omvärdering ske i synen på försvaret. Fler män än tidigare sökte både vapenfri tjänst och totalvägrade militär tjänst. Från 1990-talet omstrukturerades invasionsförsvaret till ett insatsförsvar och efter kalla krigets slut kallades allt färre till värnplikten. Riksdagen beslutade 2009 att värnplikten skulle vila i fredstid, men år 2017 återinfördes den, då som

²⁴ Dahlström och Söderberg, *Plikt*, 9.

²⁵ Hela sammanfattningen av det politiska läget runt 1900-talets början bygger här på Ingmar Gustafssons avhandling *Fred och försvar i frikyrkligt perspektiv 1900–1921: Debatten inom Svenska missionsförbundet* (Stockholm: Svenska kyrkohistoriska föreningen, 1987), 43–46.

²⁶ Klas Åmark, *Att bo granne med onskan: Sveriges förhållande till nazismen, Nazityskland och Förrintelsen* (Stockholm: Bonnier, 2016), 81.

²⁷ Dahlström och Söderberg, *Plikt*, 62.

könsneutral. Sedan dess har den militära utvecklingen gått mycket fort. Sverige har påbörjat en kraftig upprustning av försvaret, utökat antal män och kvinnor som kallas till värnplikt och Sverige gick med i försvarsalliansen NATO våren 2024.

VÄRNPLIKTSMOTSTÅND

Som en reaktion mot riksdagsplanerna på att öka Sveriges försvarskostnader, bildades Svenska Freds- och Skiljedomsföreningen 1883 av 42 riksdagsledamöter.²⁸ Svenska Freds Stockholmsavdelning började 1893 diskutera frågan om samvetsfrihet för religiösa vapenvägrare och 1897 genomförde de ett fredsmöte där Axel Fritiof Åkerberg hävdade rätten att vapenvägra av samvetsskäl. Han anknöt i sin argumentation till både kristen tro och upplysningstänkande.²⁹ Frågan om undantagslagstiftning för samvetsömma värnpliktiga togs upp första gången i riksdagen 1898 genom en motion i andra kammaren.³⁰ Denna ledde inte till någon åtgärd från riksdagens sida, men i kungens cirkulärskrivelse 1902, om behandlingen av samvetsömma värnpliktiga, infördes ett undantag för de som hade allvarliga samvetsbetänkligheter.³¹

Före Svenska Freds och den politiska fredsrörelsens uppkomst, fanns många kristna värnpliktsvägrare. Mest tydliga i frågan var fribaptisterna som bildade ett eget samfund under Helge Åkesons ledarskap på 1870-

²⁸ Se Svenska Freds och Skiljedomsföreningens hemsida, online: <https://www.svenskafreds.se/om-oss/var-historia>.

²⁹ Se Görel Granström, *Värnpliktsvägran: En rättshistorisk studie av samvetsfrihetens gränser i den rättspolitiska debatten 1898–1992* (Avhandling: Uppsala universitet, 2002), 50: "Då krig och krigsförberedelser alldeles uppenbart strida mot såväl kristendomens bokstav och anda som även mot upplyst mänskligt förnuft och dessutom Sveriges grundlag stadgar, att konungen ingens samvete får tvinga eller tvinga låta, uttalar mötet sin protest emot, att straff ådömas personer, som av samvetsskäl vägra att göra krigstjänst. Mötet anser, att straff för dylik vägran strider både mot landets religion och gällande grundlag, varför det helt bör avskaffas. I stället må arbete av fredlig art för statens räkning åläggas de av samvetsskäl vägras. I stället må arbete av fredlig art för statens räkning åläggas de av samvetsskäl vägrande under lika lång tid som vapenövningen eljest skulle hava pågått."

³⁰ Granström, *Värnpliktsvägran*, 49.

³¹ SOU 1965:71, 10.

talet. Ingmar Gustafsson skriver: "Samfundet har setts som en sentida förvaltare av de äldsta döpparrörelsernas [anabaptisterna, 1500-talet] pacifistiska ideal."³² Även baptiströrelsen hade från 1848 i allmänhet en tydlig pacifistisk linje och baptisten Jacob Byström var den som 1898 första gången motionerade i Sverige riksdag om att samvetsömman borde beredas en vapenfri tjänst.³³ Metodistkyrkan uppmuntrade på 1800-talet alla sina medlemmar att ansluta sig till Svenska Freds, och inom Svenska Missionsförbundet rådde initialt en pacifistisk inställning som dock bröts när ledaren Paul Petter Waldenström ändrade inställning och började tala till förmån för försvarsfrågan.³⁴ I Kristinehamn hölls 1915 hölls ett fredsmöte där människor samlades med övertygelsen att krig var oförenligt med kristen tro och att det behövdes en kristen folkrörelse för fred. Baptistpastorn Albert Wickman startade 1912 Antikrigsrörelsen som fanns till 1918.³⁵ Sveriges Kristna fredsförbund bildades 1916 och 1919 lämnade mer än 800 personer Svenska Freds och bildade Svenska Världsfredsmissionen (SVFM) för att fokusera mera vapenvägrarfrågorna och rikta sig mera till kyrkorna.³⁶

I januari 1921 trädde den första lagen i kraft som reglerade frågan om undantag för samvetsömman värnpliktiga. Lagen beviljade sökanden som hade "allvarliga, på religiös övertygelse grundade samvetsbetänkligheter".³⁷ Svenska Freds antog året därpå en resolution om att det skulle vara en rättighet att vapenvägra av fler skäl än bara religiösa. När Stig Holm framhöll kulturella och humanistiska skäl för sin vapenvägran, dömdes han till tre månaders fängelse 1923, vilket ledde till krav på att lagen skulle ändras. Detta skedde också 1925 då allvarliga samvetsbetänkligheter vidgades från

³² Granström, *Värnpliktsvägran*, 58.

³³ Gustafsson, *Fred och försvar*, 57; Granström, *Värnpliktsvägran*, 49.

³⁴ Gustafsson, *Fred och försvar*, 57–68.

³⁵ Se Pascal Andréasson, *Den vite generalen: Baptistpastorn Albert Wickmans kamp för fred* (Masteruppsats: Umeå universitet, 2021).

³⁶ Svenska Världsfredsmissionen (SVFM) bytte år 1977 namn till Kristna Fredsrörelsen, online: www.krf.se.

³⁷ Se Granströms diskussion, *Värnpliktsvägran*, 148–156, 164, 175–179 och SFS 1920:303, "Lag om värnpliktiga, vilka hysa samvetsbetänkligheter mot värnpliktstjänstgöring".

att bara gälla religiöst motiverade till också ”av annan jämförlig orsak”.³⁸ Acceptansen för en etiskt grundad samvetsfrihet uppfattades dock bland militära företrädare som ett hot mot värnplikens idé och de som framhöll en politisk övertygelse som grund för vapenvägran dömdes till fängelse.³⁹

DEN NYA VAPENFRILAGEN 1966

På 1950-talet tvingades det starka nationella militära narrativet att ta steg tillbaka för ett tilltagande pacifistiskt narrativ. Journalisten Barbro Alving totalvägrade 1955 och bildade 1958 tillsammans med bland annat Per Anders Fogelström och Sara Lidman Aktionsgruppen mot svensk atombomb (AMSA) där även socialdemokratiska kvinnoförbundet var aktivt.⁴⁰ Under 1960-talet begärde socialdemokrater och folkpartister att värnpliktslagarna från 1943 skulle ses över.⁴¹ Riksdagsmotioner om tjänstgöringsförhållanden och behandlingen av de vapenfria lades fram vilket med tiden ledde fram till den nya värnpliktslagen 1966. Arbetsmarknadsstyrelsen tilldelades ansvaret för all registrering och placering av vapenfria inom totalförsvaret. Utredningar av värnpliktiga, som tidigare hade skett genom intervjuer med präster, ersattes med särskilt tillsatta utredare och det inrättades en särskild vapenfrinämnd om sju ledamöter (Jan Agrell var en av dem). Längden på tjänstgöringstiden ändrades från 600 dagar till 540 och de vapenfria ställdes utanför det militära systemet, men den viktigaste förändringen var att etiska samvetsskäl gjordes likvärdiga med religiösa som grund för att få vapenfri tjänst.⁴² Med den nya lagen skedde en

³⁸ SOU 1965:71, 11.

³⁹ Granström, *Värnpliktsvägran*, 179.

⁴⁰ Ellen Larson, *Etiska argument i den svenska freds- och försvarsdebatten under åren 1957–1970* (Avhandling: Uppsala universitet, 1973), 19–40.

⁴¹ Helena Ekerholm, ”Plikt och undantag: Vapenfrilagstiftningen och det manliga medborgarskapet i Sverige 1965–1978”, *Historisk Tidskrift* 134/1 (2014), 35. Ekerholm hänvisar själv till Protokoll, Andra kammaren (AK) 1963:23, 91.

⁴² SOU 1965:71, 86.

stor idémässig förändring och det individpacifistiska etiska narrativet får ett formellt erkännande.

I SOU 1965:71, som utgjorde underlag för den nya vapenfrilagen, finns två viktiga statistiska analyser att beakta.⁴³ Den första visar att antalet sökande till vapenfri tjänst ökade i ojämnrakt mellan 1945–1964, från 338 till 579 personer. Detta gav sken av att även om pacifisterna blev något fler, var pacifismen som så ändå en marginell företeelse. Den andra statistiken (se Tabell 1 nedan) visar samfundstillhörigheten hos de som sökte vapenfri tjänst 1960–1964. I tabellen framkommer tydligt att medlemmar från frikyrkliga samfund var i hög grad praktiserande pacifister och att flest antal vapenvägrare kom från Pingströrelsen.

	1960	1961	1962	1963	1964
Pingströrelsen	167	188	230	198	215
Svenska Baptistsamfundet	47	77	66	84	54
Svenska Missionsförbundet	41	45	53	72	64
Örebromissionen	1	4	28	39	40
Svenska Adventistsamfundet	16	14	11	17	12
Helgelseförbundet	6	8	11	17	16
Jehovas vittnen	76	75	79	74	83
Andra samfund	75	19	67	38	31
Övriga med ickereligiös motivering	1	4	34	74	64
Total	430	434	579	613	579

Tabell 1: *Samfundstillhörighet för de som söker vapenfri tjänst 1960–1964*

SOU 1965:71 bekräftar bilden av att endast de med en religiös motivering tillerkändes vapenfri tjänst före 1962. Men det året fick ändå cirka fem procent som ansökte på etisk grund också vapenfri tjänst och för de två påföljande åren ökar den siffran till cirka tio procent. Trots att lagen ännu inte hade ändrats, hade man i praktiken börjat ge allt fler vapenfri tjänst utifrån etiska motiv. Statistiken bekräftar den starka frikyrkliga representationen och mellan 32–43 % av de sökande 1960–1964 kom från

⁴³ SOU 1965:71, 14–15.

Pingströrelsen. Det totala antalet inskrivna varierade från 58 445 män 1960 till 67 425 män 1964.⁴⁴ Andelen vapenfria ökade marginellt från 0,74 % 1960 till 0,86 % 1964 och utifrån denna statistik var det rimligt för utredarna att förutse att högst en procent skulle kanske ansöka om vapenfri tjänst med den nya lagen. På 1960-talet står svenska försvaret på höjden av sin storhet och att några hundratal individer vägrar göra väpnad värnplikt uppfattades inte i statens offentliga utredning som något större hot mot det normativa nationella militära narrativet.

JAN AGRELLS MILITÄRPSYKOLOGISKA STUDIE

Medan frikyrkan och Pingströrelsen på 1960-talet inte gjorde större väsen av sig i samhällsdebatten kring värnpliktsvägran, oroades försvaret av vänstergrupperns högröstade polemik och aktivism. Under 1965 etablerades den nya vänstern. Marx ungdomsskrifter gavs ut och embryon till FNL-grupper och den maoistiska rörelsen i Sverige började utvecklas.⁴⁵ Våren 1968 bildades Värnpliktsvägrarnas centralorganisation (VCO), vars syfte var att skapa opinion för värnpliktsvägran. Med sitt engagemang för befrielserörelser i tredje världen och för FNL-gerillan i Vietnam gick vänsterörelserna alltmer i kommunistisk riktning. I detta skedde en omsvängning från pacifistiska ideal till att i stället vilja infiltrera den svenska försvarsmakten. I den kommunistiska tidningen *Proletären* skrevs 1971:

Insikten om att varje kommunist måste lära sig vapnets bruk för att när tiden är inne kunna vända dessa mot de egna förtryckarna i en väpnad revolution är nu fullständigt inom rörelsen.⁴⁶

Detta blev problematiskt för värnpliktsnämnden och för Jan Agrell, som var psykolog och chef för Militärpsykologiska institutet (MPI). MPI var

⁴⁴ SOU 1965:71, 14.

⁴⁵ Kjell Östberg, *1968 – när allting var i rörelse: Sextiotalsradikaliseringen och de sociala rörelserna* (Stockholm: Södertörns högskola, 2002), 32.

⁴⁶ *Proletären* 6–7 (1971), hämtad ur Axel Ljungdahl, "Samvete och samhällsplikt: en undersökning av värnpliktiga som sökt vapenfri tjänst åren 1967–1976" *Kungliga Krigsvetenskapsakademiens Handlingar och Tidskrift* 3 (1980), 51–96 (58).

en svensk myndighet som studerade mass- och grupppsykologiska problem för att förstå vad som i grunden drev pacifister och kärnvapenmotståndare. De skulle bland annat ”utröna anda, moral och motståndsvilja hos krigsmaktens förband samt omständigheter ägnade att påverka förbandens motståndsvilja”.⁴⁷

1966	840 ⁴⁸	
1967	1 112	89,3 %
1968	2 033	70,5 %
1969	2 077	52,3 %
1970	2 956	25,5 %
1971	2 632	33,3 %
1972	2 345	51,3 %
1973	2 301	58,9 %

Tabell 2: *Totalt antal ansökningar till vapenfri tjänst och procentuell andel av ansökningar som bifölls*⁴⁹

I sin utredning *Vapenfrisökande och totalvägrare 1966–1973* studerade Agrell vad som skett från det att den nya vapenfrilagen trädde i kraft. Vid införandet av den nya lagen förväntades det inkomma cirka 750 ansökningar om vapenfri tjänst per år.⁵⁰ men från lagens införande den första oktober 1966 inkom 835 ansökningar bara under de återstående tre månaderna det året.⁵¹ Tabell 2 ovan visar att antalet ansökningar ökade markant från den nya lagens tillkomst. Drygt 1 000 personer ansökte 1967 och de två påföljande åren det dubbla. För året 1970 ansökte nästan 3 000 personer om vapenfri tjänst vilket motsvarar omkring fem procent av samtliga värnpliktiga detta år. Detta var uppseendeväckande och här fanns behov av en militärpsykologisk analys.

⁴⁷ Magnus Hjort, *Den farliga freds rörelsen säkerhetstjänsternas övervakning av fredsorganisationer, värnpliktsvägrare och FNL-grupper 1945–1990* (Stockholm: Fritzes, 2002), 135–136.

⁴⁸ Antalet gäller för tre månader, från att lagen trädde i kraft 1 oktober 1966.

⁴⁹ Källa: Jan Agrell, *Vapenfrisökande och totalvägrare 1966–1973: En statistisk-psykologisk beskrivning* (Stockholm: MPI, 1974), 24.

⁵⁰ Agrell, *Vapenfrisökande*, 2.

⁵¹ SOU 1965:71, 14.

		Bifall	%	Avslag	%	Totalt
Huvudsakligen religiöst motiv	1970	258	68,6	118	31,4	376
	1971	357	73,3	134	26,7	501
	1972	1 225	90,4	130	9,6	1 355
	1973	1 373	94,0	87	6,0	1 460
Huvudsakligen icke-religiöst motiv	1970	141	14,1	856	85,9	997
	1971	195	23,0	652	77,0	847
	1972	636	37,8	1 047	62,2	1 683
	1973	810	44,9	996	55,1	1 806
Totalt	1970	399	29,1	974	70,9	1 373
	1971	552	41,7	786	58,3	1 348
	1972	1 861	61,3	1 177	38,7	3 038
	1973	2 183	66,8	1 083	33,2	3 266

Tabell 3: *Fördelning av slutliga bifallna eller avslagna ansökningar med avseende på innebörden av nämndens beslut mellan 1970–1973*⁵²

Agrell ansåg att inställningen till krigsmakten och värnplikten hade blivit negativ. Befintliga och nya fredsorganisationer som exempelvis Värnpliktvägrarnas Informationstjänst (VIT) och Värnpliktsvägrarna Centralorganisation (VC) propagerade ivrigt för vapenfri tjänst och Agrell menade att vapenfrinämnden ”inte längre hade bara med religiösa eller etiska sökande att göra utan att sökande med rent politiska skäl – som regel vänsterextremistisk natur – lavinartat ökade”.⁵³ Agrell ansåg att laven av ansökningar var en ”öppen attack mot systemet” som han och vapenfrinämnden motade genom att politiskt motiverade sökande fick avslag.⁵⁴ Agrell fastslog i sin analys att när vapenfrinämnden inte beviljade politiskt motiverade ansökningar, beslutade vänstersympatisörerna efter 1970 sig för att i stället infiltrera militära förband. Deras intresse för vapenfritjänsten avtar också därefter. Men medan söktrycket 1971–1973 sänktes något låg det ändå kvar på drygt ett par tusen sökande årligen,

⁵² Källa: Agrell, *Vapenfrisökande*, 24.

⁵³ Agrell, *Vapenfrisökande*, 3.

⁵⁴ Agrell, *Vapenfrisökande*, 9.

vilket var långt mera än vad som förväntades när lagen antogs. Dessutom, medan de politiskt motiverade blev färre tilltog antalet sökande som var religiöst motiverade. Agrell skriver att sedan 1970 ”har antalet religiösa ärenden ökat med inte mindre än 257,5 %”, från 376 personer till 1 460 och de flesta bifölls (se Tabell 3 ovan).⁵⁵

Agrells synfält finns helt i det nationella militära narrativet. Den tilltagande ärendemängden ansökningar av religiöst motiverade män noteras men de föranleder inte Agrell att undersöka bevekelsegrunderna för den frikyrkliga pacifismen. Vad drev de frikyrkliga männen, de flesta av dem pingstvännar, att i så hög grad söka vapenfri tjänst? En som några år senare studerade den problematiken var flygvapenofficeren Axel Ljungdahl.

FLYGVAPENCHEFEN LJUNGDAHLS UTREDNING

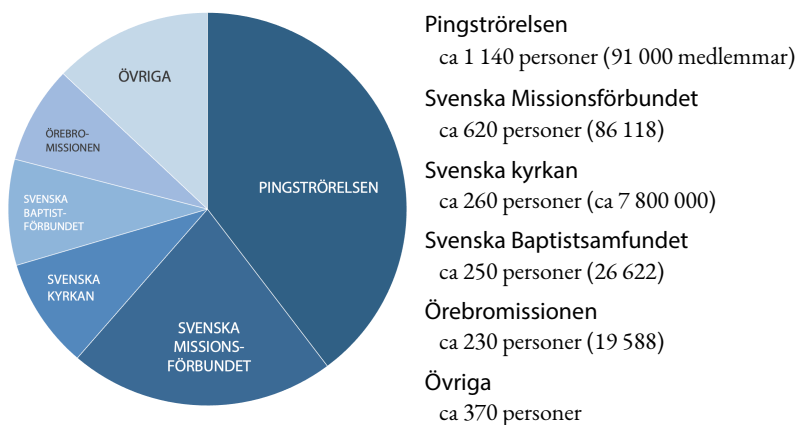
Axel Ljungdahl var general i det svenska försvaret och chef för flygvapnet mellan 1954–1960. I hans undersökning *Samvete och samhällsplikt*, som presenterades för Kungliga Krigsvetenskapsakademin sökte Ljungdahl utreda bevekelsegrunderna och kartlägga ”bakgrund, motiv till begäran om vapenfrihet, påverkan genom utomstående, inställning till samhälle och försvar samt fördelning på religiösa samfund”.⁵⁶ Han detaljgranskade vart tjugonde utredningsprotokoll i vapenfrinämndens arkiv vilket gav honom ett underlag om 421 protokoll för religiöst motiverade ansökningar och 559 protokoll för etiskt motiverade ansökningar.⁵⁷ När det gäller de religiöst motiverade beskriver han påverkansfaktorer från frikyrkans värderingar och redovisar statistik för vilka samfund de vapenfria kom från. Men hur denna påverkan i praktiken skett inom frikyrkorna studerade han knappast alls.

⁵⁵ Agrell, *Vapenfrisökande*, 6.

⁵⁶ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 54.

⁵⁷ Vapenfrinämndens arkiv omfattade vid denna tid cirka 25 000 utredningar. Initialt hade Ljungdahl tänkt begränsa sig till endast de som sökt vapenfri tjänst på religiösa skäl, men han vidgade undersökningen till att även inkludera sökande till vapenfritjänsten på etisk grund.

I studiet av de religiöst motiverade noterar Ljungdahl att endast tio haft någon kontakt med någon politiskt driven vapenvägrarorganisation och att 85 % av dem var frikyrkliga.⁵⁸ Starkast avståndstagande fanns i mindre grupper som Jehovas Vittnen, Adventistsamfundet, Fribaptisterna, Plymouthbröderna, Brödraförsamlingen och Kväkarna. Numerärt kom de flesta från Pingströrelsen, Svenska Missionsförbundet, Svenska Baptistsamfundet och Örebromissionen (se Figur 1). Av de som sökt vapenfri tjänst på etisk grund tillhörde 73 % Svenska kyrkan, men de flesta angav att de var passiva medlemmar.⁵⁹



Figur 1: *Religiöst motiverade ansökningar för vapenfri tjänsteplikt som avgjordes mellan 1967–1971*⁶⁰

De främsta bibliska argumenten som kristna använde för att motivera sin inställning mot vapentjänsten var framför allt det allmänna kärleksbudet i Nya testamentet (55 %). Därefter hänvisades till budordet om att du skall icke dräpa (24 %), till Bibeln allmänt, till sin övertygelse att följa ”Guds

⁵⁸ Enligt Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 60, hade fyra personer haft kontakt med Svenska Världsfredsmissionen och sex personer haft kontakt med Värnpliktvägrarnas Centralorganisation.

⁵⁹ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 72.

⁶⁰ Källa: Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 87, bilaga 9. I Ljungdahls bilaga står endast ungefärlig storleksordning, inte exakta antal, för de olika samfundet.

ord” och till sin kristna tro (14 %) och på fjärde plats hänvisade den sökande till sin önskan att likna Jesus och följa hans föredöme (13 %). De fyra återstående alternativen fick tillsammans 21 %. De sökande kunde svara flera svarsalternativ och Ljungdahl ansåg att det är ”de troendes subjektiva bibelsyn som är avgörande” och därtill att denna bibelsyn ”har förändrats och blivit radikalare”.⁶¹ För att belägga detta skrev Ljungdahl ett fem sidor långt appendix som utredde Bibelns rätta undervisning och argumenterade att

ur de i svensk lag fastställda Bekännelseskriterierna (jfr bil 14) kan man emellertid klart utläsa, att militärtjänst är något för den kristne fullt tillåtligt. Dessa Bekännelseskriterier gäller utan inskränkning för Svenska kyrkan, däremot icke för ett flertal frikyrkor.⁶²

Några sidor senare hänvisar han till sin eget appendix som en sorts auktoritativ text och skriver: ”Av bil 14 framgår att man, enligt högsta sakkunskap på området, objektivt sett icke ur Bibeln kan utläsa något förbud mot vapentjänst.”⁶³

För åren 1968–1969 noterade Ljungdahl en skarp tjugofemprocentig höjning av de som angett som motiv att de önskar följa Jesus. Denna motivering fortsatte sedan hävdas av allt fler. Ljungdahl skriver:

Vi har funnit att utvecklingen för etikerna sammanhänger med en negativ syn på samhället, men detta skäl är sällsynt hos de religiöst motiverade ... Hos dessa bör förklaringen sökas just i den radikalare bibelsynen. Det finns anledning att i detta sammanhang observera den så kallade Jesusrörelsen.⁶⁴

Ljungdahl hänvisade till en forskningsrapport från religionssociologen Berndt Gustafsson som beskrev att fram till 1972 hade 10 000-tals ungdomar i Sverige berörts av Jesusrörelsen.⁶⁵ Ljungdahl observerade vidare att antalet totalvägrare ökade med 700 % mellan 1968–1970, från 99 till

⁶¹ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 74.

⁶² Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 62.

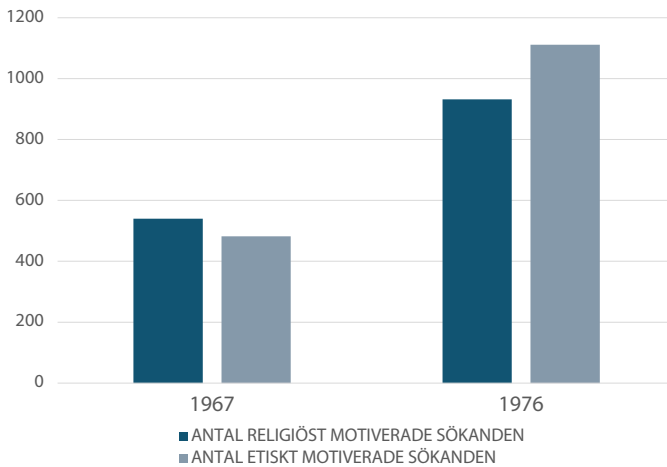
⁶³ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 76.

⁶⁴ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 74.

⁶⁵ Religionssociologiska Institutet: Forskningsrapport nr 101 (1973:3).

697 personer, och skriver att ”man kan misstänka att en del av den religiösa ungdomen i stället för att söka vapenfri tjänst har valt ... en mera radikal inställning till militärtjänsten.”⁶⁶ Sammanfattande anser Ljungdahl att statistiken för de etiskt motiverade och religiöst ”löper förvånansvärt parallellt” (se Figur 2) och att etikerna

har ofta funnit sina idealgestalter i samtida revolutionärer som Castro och Che Guevara [medan] Jesusrörelsen behållit kristendomens traditionella idealgestalt, men han framstår för dem i ny belysning med revolutionära drag.⁶⁷



Figur 2: *Religiöst och etiskt motiverade ansökningar till vapenfri tjänstplikt som avgjordes 1967–1971*⁶⁸

NÄR EN GENERAL UNDERVISAR BIBELN

I sin bibelutredning ”Vad säger skrifterna?” belyser Axel Ljungdahl på fem sidor argument från både Gamla och Nya testamentet och Svenska

⁶⁶ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 75.

⁶⁷ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 75.

⁶⁸ Källa: Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 77.

kyrkans bekännelseskriter. Ljungdahl utlägger med teologisk expertis att femte budet, du skall icke dräpa (2 Mos 20:13), riktar sig till den enskilde och förbjuder mord och dräp.⁶⁹ Vidare påtalar Ljungdahl ett antal bibeltexter i Gamla testamentet som talar om Israels krig och att israeliternas krig var Guds krig (4 Mos 31:6; 32:20–21). Predikaren skriver: ”Krig har sin tid och fred har sin tid”, och freden i Gamla testamentet hänvisas till framtiden (Pred 3:9; Jes 60:14; Mik 4:4; Sak 2:9, 12, 14).

I Ljungdahls analys av Nya testamentet syns ingen tanke om att framtiden och freden skulle kunna anspela på Jesus, utan han betonar en judisk rabbinsk bakgrundsförståelse. I Jesusorden ”Given kejsaren var kejsaren tillhör” (Matt 22:21), hävdar Ljungdahl att detta synliggör en klar inställning hos Jesus där den ”andliga uppfattningen om Guds rike förenas alltså med lojaliteten mot staten”.⁷⁰ Ljungdahl anser att striden den natten då Jesus fångslas är en ”svårtolkad text” och viftar bort Jesus ord om att ”alla som taga till svärd skola förgöras genom svärd” (Matt 36:51).⁷¹ Han hänvisar till Paulus och Rom 13 som talar om den troendes lydnad till överheten och i den ingår att göra krigstjänst och Ljungdahl sanktionerar sin tolkning med hjälp av lutherska och katolska teologer.⁷²

Ljungdahl vill tillrättalägga de teologiskt vilsna frikyrkokristna med en klargörande bibelutläggning grundad i de lutherska bekännelseskriterna och därmed, som han menade, stadfäst i svensk lag. I det gamla Sverige hade den kristna religionen gett sanktion till staten, staten var enhetlig i sin religiösa lära och den lutherska tros läran gav legitimitet åt statsmakten att få bruka våld. Ljungdahls bibelanalys framhäver en sorts ordning i leden och vill ge både svensk militär och kristna individer som gör vapentjänst, förnyad legitimitet för att man ska kunna se kristen och soldat som

⁶⁹ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 92. Citaten är från 1917 års översättning.

⁷⁰ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 93.

⁷¹ Ljungdahl, *Samvete och samhällsplikt*, 93.

⁷² Ljungdahl hänvisar till *Svenskt Bibliskt Uppslagsverk* (red. Anton Fridrichsen och Ivan Engnell i Uppsala), *Encyklopedia of Religion and Ethics* (skotska presbyterianska kyrkan) och *Lexikon für Theologie und Kirche* (katolskt) samt teologerna Anton Fridrichsen, Shöpf (troligen Joseph Anton Schoepf, katolsk präst), Bertil Gärtner (svenskkyrklig biskop) och Emmanuel Linderholm (professor i kyrkohistoria vid Uppsala universitet).

kompatibelt. Agrell såg inte den frikyrkliga pacifistiska ideologin som ett hot mot det nationella militära narrativet, men det gjorde Ljungdahl. I de frikyrkligas pacifism såg han en brytning mellan två olika narrativ som förut hade ansetts vara ett och detsamma. Tiden har dock gått ifrån honom och ett återvändande till Sverige som kristet land var inte längre möjligt. År 2000 skildes Svenska kyrkan från staten och för att återknyta till Ritivois teorier om att vi knyter våra liv till ett antal "masterplots", ser vi här hur Ljungdahls övergripande berättelsekonstruktion i vilken han funnit sin identitet raderas. Hans värld som kristen och militär, baserad på den rätta lutherska och augustinska läran om två riken och det rättfärdiga kriget, blev nu tydligt ifrågasatt. Det skedde inte utifrån det politisk-pacifistiska narrativet från vänsterrörelsen, utan inifrån det frikyrkliga pacifistiska narrativet. Det var innehållet i den kristna tron som Ljungdahl konfronterades med och trots intentionen om det omvända både består och förstärks det frikyrkliga pacifistiska narrativen i hans undersökning. Ett av de frikyrkosamfund som allra starkast tycktes äga detta narrativ var Pingströrelsen.

PINGSTRÖRELSEN OCH FREDSTÄNKANDET

De tre empiriska studierna ovan studerar alla frikyrkan *utifrån* och skapar förväntningar på att det inom frikyrkan finns tydliga pacifistiskt narrativ. Men när fokus landar på Pingströrelsen, det frikyrkosamfund varifrån flest vapenvägrare kom, finns en kamp om olika narrativ som inte synliggörs genom debatt, utan genom tystnad.

Pingströrelsen uppstod 1906 och hade initialt starka inflytanden från tidigare frikyrkor som metodistkyrkan och baptiströrelsen. Från en politisk synvinkel anslöt sig få frikyrkliga ledare i början av 1900-talet till den framväxande socialdemokratin. De frikyrkliga ledarna förblev i stället nära knutna till liberalismen, och när Folkpartiet bildades 1934 skedde det genom en sammanslagning av Sveriges liberala parti och Frisinnade

landsföreningen.⁷³ Runt sekelskiftet 1900 skriver kyrkohistorikern Gunnar Westin att det skedde en tilltagande

religiös ensidighet, som ofta utmärkte väckelsemännen från 1800-talet och som gjorde, att man då icke såg kulturuppgifterna ... [en] viss världsfrånvärd "andlighet" rådde i dessa kretsar.⁷⁴

Denna falang stärktes efter 1910 genom Pingströrelsens tillkomst som Westin menade var starkt inåtvänd och påverkade även flera andra samfund för en sådan linje. Väckelserörelserna var ambivalenta till samhällsengagemang och teologen Nils-Ejje Ståvare menar att tillvaron för frikyrkorna delades in i en andlig och materiell sektor där frälsning "uppfattats som en personlig, inre förändring och fred som en följd av denna förändring, men då har den omtolkats till en 'stilla inre frid'".⁷⁵

Vid en genomgång av ett tusental boktitlar på Filadelfiaförlaget, Pingströrelsens förlag, under 1900-talet tycks Westins och Ståvares teser bekräftas.⁷⁶ Endast två skrifter har titlar om fred och frid. Den första är Huberth Hubertssons 15-sidiga skrift *Guds väg till frid och frälsningsfröjd*. Den korta skriften betonar helt ett andligt fridsperspektiv och talar inget om fred. Den andra skriften skrevs av Thomas Bell (TB) Barratt som var norsk metodistpastor och en profilerad ledargestalt för hela Nordens pingströrelse. Barratt hade lyssnat till ärkebiskopen Nathan Söderbloms nobelprisföredrag i Stockholm den 11 december 1930 och det lilla häftet *När blir det fred på jorden? Ett svar till ärkebiskop Nathan Söderblom* är en avskrift av Barratts predikan tre dagar efter Söderbloms tal. Hans invändning mot ärkebiskopens tal är att det inte går att övervinna fiendskapen i världen på ett mänskligt plan, utan kampen om freden är

⁷³ Frisinne är enligt Nationalencyklopedin en "benämning på samhällsåskådning med nära anknytning till frikyrko- och nykterhetsrörelserna".

⁷⁴ Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen i Norden: Frikyrkighetens uppkomst och utveckling* (Stockholm: Westerberg, 1956), 162.

⁷⁵ Olle Kristenson (red.), *Att slå följe för fred: Åtta röster om tro och handling* (Örebro: Marcus förlag, 2014), 123.

⁷⁶ I en sökning på KB Libris på förlaget Filadelfia ger 2 891 träffar. Förlaget gav ut många sångtexter, men också minst ett tusental boktitlar.

först och främst en andlig kamp. Den utgångspunkt som Barratt såg var människans syndafall med ”maktbegäret, egenkärleken, det onda i ens inre, som sökte sitt eget och åstadkomme krig och oro i samhällslagren och rikena emellan.”⁷⁷ Barratt hävdade att Jesus helt visst önskade sina lärjungar en pacifistisk linje och nämner anabaptister och kväkare och ”nu pingstvännerna” som tagit till sig denna förståelse, men pekar på skillnaden mellan den som vill lösa samhällsproblem i egen kraft och en pacifism som har Jesus försoning som grund där samhällsengagemanget blir ”en naturlig frukt av en inneboende kärlekskraft”.⁷⁸ Huvuddelen av sitt föredrag ägnade Barratt åt att tala om det kommande fridsriket. Barratts tydliga pacifism är en följd av människans behov av den inre friden och tron på att Jesus en dag ska ordna världsfreden.

Pingstvännerna läste givetvis även andra förlags böcker, men vid en sökning i Kungliga bibliotekets digitala sökfunktion noteras att även den för pingstvännerna närliggande *Evangelii*press saknar helt bokutgivning med ordet ”fred” i titlarna mellan 1950–1980.⁷⁹ Dock finns två böcker om frid. Förutom Hubertssons bok ovan som gavs ut även på detta förlag finns Billy Grahams *Frid med Gud*.⁸⁰ Även denna är en bok om frälsningsfrid, vilket bestyrker Stävares slutsats att ”fred stavades väldigt länge frid i den frikyrkliga miljön”.⁸¹ Det är för övrigt symptomatiskt att Stävares kapitel om Pingströrelsens fredstänkande i antologin *Att slå följe för fred: Åtta röster om tro och handling* från 2014 är det enda kapitlet som totalt saknar litteratur och källhänvisningar.⁸²

⁷⁷ Thomas B. Barratt, *När blir det fred på jorden? Ett svar till ärkebiskop Nathan Söderblom* (Stockholm: Filadelfia, 1931), 5–6.

⁷⁸ Barratt, *När blir det fred*, 8–9.

⁷⁹ En sökning i KB Libris på Evangeliipress ger 1 355 träffar. Marie Hibma Frost skrev boken *Bibels frukter: Glädje, kärlek, fred* (Örebro: Evangeliipress, 1985), och titeln anknyter primärt till de andliga frukterna och inte till fredsfrågor.

⁸⁰ Billy Graham, *Frid med Gud* (Örebro: Evangeliipress, 1954); Huberth Hubertsson, *Guds väg till frid och frälsningsfröjd* (Örebro: Evangeliipress, 1953).

⁸¹ Kristenson, *Att slå följe*, 121.

⁸² Kristenson, *Att slå följe*, 119–137. Antologin *Fredspolitik och kristen tro* gavs ut 1969 av Verbum förlag och exemplifierar som kontrast att Svenska kyrkan adresserade fredsfrågor.

SAMVETSÖMME HJELM

En välkänd pastorsprofil inom Pingströrelsen var den originelle predikanten Carl Gustaf (CG) Hjelm, som först var metodist, sedan baptist, senare pingstpastor för att slutligen återvända till en fri baptistförsamling. Expressen kallade Hjelm en gång för frikyrkans Kar de Mumma och han var en dräplig och uppskattad folktalare. Han skrev också flera böcker som gavs ut av Evangeliipress.⁸³ Hjelm skriver:

Det är förresten högst märkligt med de samvetsömma. För att bli förklarad såsom samvetsöm måste man ha intyg på att vara den mest framstående karaktär i samhället. ... Det är högst underligt att myndigheterna kräver så starka och fina saker av vapenlösa och ofarliga män, under det att de som ska tjäna fosterlandet med vapen kan vara ungefär vilka typer som helst.⁸⁴

När samvetsömma kastades i fängelse under andra världskriget kallades Hjelm till ett möte som ville diskutera hur man skulle bemöta detta, men han blev då uppringd av Lewi Pethrus, som anklagade honom för att bjudit in och arrangerat mötet. Hjelm skriver:

LP måtte ha blivit mycket rädd. Det värsta som någon då kunde tillvita en annan var ”kommunist”. Det fick jag heta. Jag var utsatt för svår och tät blockad i tre år, de tjuvtjockaste år jag varit med om.⁸⁵

Här syns en tydlig konfliktlinje mellan Hjelm och Pethrus. Vid andra världskrigets utbrott berättar Hjelm att Pethrus inte ville uttala sig till förmån för de samvetsömma. I stället kallade Pethrus till en hemlig pastorskonferens i Stockholm varifrån Hjelm redogör att vissa pastorer uttryckte sig hånfullt över de samvetsömma och prisade Pethrus inställning. Hjelm skriver att samtidigt höll pingstpastorer på olika platser i landet ”skarpa möten mot militarismen” och de ”samvetsömma hade stora sym-

⁸³ C. G. Hjelm, *Samvetsömme Hjelm berättar: Bilder och interiörer från 600 beredskapsdagar* (Örebro: Evangeliipress, 1945); idem, *Samvetsömme Hjelm i beredskap* (Örebro: Evangeliipress, 1952).

⁸⁴ Hjelm, *Samvetsömme Hjelm*, 39.

⁸⁵ C. G. Hjelm, *Sådan är livet 3* (Örebro: Evangeliipress, 1967), 20.

patier ute i församlingarna”.⁸⁶ Carl-Erik Sahlberg har skrivit följande om den här konfliktytan:

Lewi Pethrus, själv i sin ungdom vapenbärare, tog avstånd från Hjelms agitation. I januari 1940 fastslog Pethrus i *EH* att vapenbärare och vapenvägrare skulle respektera varandras uppfattningar, eftersom båda sidor grundade sin uppfattning på bibelordet. Samma argument låg bakom filadelfiaförsamlingens förbud i januari 1940 mot antimilitaristisk propaganda. Pethrus egen inställning i sakfrågan kan sägas vara både politisk och apolitisk. Han agerade närmast för samvetsfrihet och ville inte göra Pingströrelsen till ett tillhåll för politisk agitation. Han beräknade nämligen år 1944, att mellan 40–50 % av de samvetsömma var pingstväänner. Denna stora opinion tvingade Pethrus att följa en tidigare visad linje: att inte göra pingstförsamlingarna politiserade. Samtidigt var emellertid Pethrus i sakfrågan för att pingstväännerna skulle gå in i militärtjänst. Särskilt torde situationen i Finland efter det ryska anfallet hösten 1939 ha stärkt honom i denna uppfattning.⁸⁷

När vänstervågen tog fart 1968 uttryckte Pethrus i tidningen *Dagen* sitt stöd för Nixons hantering av Vietnamkriget. Men när han 1973 tog amerikanarnas parti i konflikten och beskrev det hela som ett val mellan två onda ting, var det många i Pingströrelsen som reagerade väldigt negativt.⁸⁸ Lewi Pethrus ansåg det väpnade försvaret nödvändigt, men exempelvis Olof Djurfeldt, mångårig medarbetare till Pethrus och ledarskribent på *Dagen*, delade inte hans uppfattning i denna fråga.⁸⁹

LEWI PETHRUS

Den svenska pingströrelsen uppstod genom direkta kontakter från väckelsen på Azusa Street i Los Angeles 1906 och Lewi Pethrus bodde även själv

⁸⁶ Hjelm, *Sådan är livet*, 20.

⁸⁷ Carl-Erik Sahlberg, *Pingströrelsen och tidningen Dagen: Från sekt till kristet samhälle 1907–1963* (Uppsala: Svenska Kyrkohistoriska Föreningen, 2009), 114–115.

⁸⁸ Pethrus skrev till och med till statsminister Lars Korvald i Norge för att få honom verka för att Nixon skulle få fredspriset 1973 (se Carl-Gustav Carlsson, *Människan, samhället och Gud: Grunddragen i Lewi Pethrus kristendomsuppfattning* [Bromma: IPS, 2013], 81, n. 105).

⁸⁹ Olof Djurfeldt, *I Andens vind* (Örebro: Libris, 2015), 315.

i Chicago i USA en tid. När man ser Pethrus positiva attityd till Nixon och Vietnamkriget kan den te sig underlig utifrån en svensk synvinkel, men knappast utifrån en amerikansk. Från att inledningsvis haft en pacifistisk hållning positionsförflyttade sig det stora amerikanska pingst-samfundet Assemblies of God (AoG) till att bejaka kriget som ett medel för fred. Paul Alexander beskriver hur övergången skedde gradvis och började med att röster hördes under andra världskriget som ansåg att Gud är för rättfärdiga krig, att det finns nödvändigt ont och att man måste vara realist.⁹⁰ Under AoG:s generalkonferens 1967 uttryckte konferensen att AoG förklarade sin lojalitet med USA:s regering i krig och fred.

Situationen i Sverige var en annan, men även om Pethrus förstod att han inte kunde rubba den folkligt starka pacifistiska linjen inom Pingströrelsen, kunde han som ledarskribent på *Dagen* framhärda i sin fosterlandsvurm. Den svensk-fosterländska och amerikanska försvarsvänligheten kom senare att prägla Livets ord och i Ulf Ekman sammanfördes ett lutherskt arv med något av Pethrus fosterlandstanke, vilket lett till en svensk variant av den kristna högern som så ofta kritiserar. Pingströrelsen i Sverige blev inte samfund förrän på 2000-talet och har aldrig uttryckt en samfundets ståndpunkt på samma sätt som AoG, och frågan om det har skett en liknande attitydförskjutning inom svensk pingströrelse som det har gjorts inom AoG är svärgenomtränglig. Varje lokal pingstförsamling var suverän och självständig och präglades av om pastorer i den lokala församlingen talade för eller emot, eller inte alls tog upp den pacifistiska frågan.⁹¹ Men Lewi Pethrus position, och somliga nära honom, är tydlig. I en stor annons i *EH* i januari 1950 recenserar Pethrus nya hymn, "Svenska folk du borde tacka", med orden:

"Kanske förvånar det någon att Lewi Pethrus författat, respektive komponerat en fosterländsk sång", säger musikdirektör Jacob Nyvall. "Men

⁹⁰ Alexander, *Peace to War*, 206.

⁹¹ Det saknas forskning om detta. I personligt samtal med artikelförfattaren har Nils-Eije Stäware berättat hur han på 1980-talet i Örebro pingstförsamling hörde pingstpastor Sven-Olle Svensson tala för att man skulle göra vapentjänst. I ett annat personligt samtal berättade Pär Andréasson att han i slutet på 1960-talet hörde dåvarande föreståndare i Gileadkyrkan i Göteborg, Ivar Johansson, starkt vända sig emot att Gileadkyrkans medlemmar skulle göra militärtjänst.

nu är det i alla fall ett faktum: vi ha fått en kristen patriotisk hymn, där först och sist tacksamheten till Gud fått komma till spontant uttryck. Texten – särskilt vad som gäller andra strofen – är av hög poetisk halt, och musiken är pompös och lättsjungen, även om den i likhet med patriotiska sånger i allmänhet har ett visst konventionellt tycke. Men sången har ett budskap ...”⁹²

I maj samma år recenserar den igen i *EH* där recensenten N. E. Forsberg skriver att det finns ”en helsvensk klang i den. Man kan säga, att det är en vacker, andlig fosterlandshymn, som har alla förutsättningar att nå en stor spridning”.⁹³ På Nyhemsveckan samma sommar sjöng de församlade den nya fosterlandshymnen efter att svenska fanan höjts och i *EH* beskrevs stunden med orden: ”Man fick en stark förnimmelse av att pingstväckelsens folk är ett lojalt folk, som också behärskas av en stark fosterlands-kärlek. Tacksamheten för friheten är stor.”⁹⁴

VAD SKREVS I EVANGELII HÄROLD?

Pingströrelsens främsta informations- och kontaktorgan var länge vecko-tidningen *Evangelii Härold* (*EH*).⁹⁵ I september 1950 har *EH* en kort artikel med rubriken ”Samvetsömma” på konferens där ”mer än femtio bröder från Lappland i norr till Skåne i söder hade samlats”.⁹⁶ Bernhard Eriksson från Örebro

efterlyste församlingsföreståndare, som kunde leda de unga in i Bibelns sanningar också då det gäller vapnen. På grund av vissa stora ledares underliga uttalanden i vägrarfrågan ha många blivit tveksamma. Talaren varnade för dylik auktoritetstro, som kan föra oss bort från Jesu lära.⁹⁷

⁹² *EH* 3 (1950), 66.

⁹³ *EH* 18 (1950), 423.

⁹⁴ *EH* 28 (1950), 647.

⁹⁵ *EH* fanns 1916–1993. Det empiriska underlaget här söktes fram på tre nyckelord med digitalt sökverktyg på sökbara PDF-samlingar i *EH* för årgångarna 1950–1966. Orden var ”samvetsöm”, ”samvetsömma”, ”pacifist”, ”pacifism” och ”Svenska Världsfredsmissionen”.

⁹⁶ *EH* 37 (1950), 856.

⁹⁷ *EH* 37 (1950), 856.

Året därpå annonseras en liknande konferens där: ”Samvetsömma bröder fr. hela landet inbjudes till kamratmöte i Arboga”, och 1952 möttes man i Örebro.⁹⁸ Örebrokonferensen var gemensam med Svenska Världsfredsmissionens (SVFM) årskonferens och CG Hjelm var en av talarna. I referatet står det att då

SVFM i verkligheten är den kristna freds rörelsen i Sverige och som till nära 100 % består av kristna och vapenvägrare, bör det vara självklart att alla kristna vapenvägrare inom landet inlemmas inom SVFM:s ram.⁹⁹

Ytterligare inbjudan till konferenser sker därefter i SVFM:s regi 1955 och 1960, men här väcks frågor om avsaknaden av kontinuitet och vad som skedde då SVFM blev officiell konferensanordnare.¹⁰⁰ Vid en digital sökning på Svenska Världsfredsmissionen finns sju träffar mellan 1950–1960 som kort omnämner föreningen. Mellan 1961–1965 annonserar SVFM årligen små enspalts- eller tvåspalts-annonser om rätten att söka vapenfri värnplik.¹⁰¹ I september 1966 annonserar de att ”en ny lag om vapenfri tjänst träder i kraft 1 oktober 1966” och att ”lagen medför flera betydelsefulla förändringar”.¹⁰² Ljungdahls analys ovan var att få frikyrkliga hade kontakt med vapenvägrarorganisationer och det blygsamma antalet och storleken på annonser från SVFM, sex under sex år, i *EH* syns bekräfta detta.

Ordet ”samvetsöm” (även ”samvetsömma”) förekommer 46 gånger i *EH* mellan 1950–1966. Ordet får flest träffar 1964 (17) i sju nyhetsnotiser som beskriver de samvetsömmas situation i andra länder.¹⁰³ Ordet ”pacifist” eller ”pacifism” förekommer 11 gånger 1950–1966 och då endast som ett beskrivande ord om andra som till exempel Jehovas Vittnen. I en redaktionell artikel med rubriken ”Ovärdigt ett rättssamhälle” kom-

⁹⁸ *EH* 24 (1951), 573; *EH* 31 (1952), 741.

⁹⁹ *EH* 31 (1952), 736.

¹⁰⁰ *EH* 20 (1955), 21; *EH* 43 (1960), 15.

¹⁰¹ SVFM annonserar inte 1962, men två gånger 1965. *EH* 40 (1961), 22; *EH* 41 (1963), 27; *EH* 39 (1964), 30; *EH* 40 (1965), 20; *EH* 41 (1965), 20.

¹⁰² *EH* 36 (1966), 22.

¹⁰³ *EH* 2, 12, 15, 39 och 48 (1964) samt 14 (1965). Nyheter om de samvetslösa kamp förmedlas från Frankrike, Italien, USA, Belgien, Österrike och Schweiz.

menterar *EH* Jehovas Vittnenas totalvägran som kunde ge dem upp till femton månaders fängelse. I en referens till andra tidningar skriver redaktionen: "Även om vi inte delar dessa samvetsömmas extrema uppfattningar måste vi ändå instämma i vad Veckoposten och Aftonbladet anför".¹⁰⁴ Om än begränsat uppmärksammade ändå *EH* pacifister, samvetsömma och vapenfria och i en notis 1965 med rubriken "Godkända vapenvägrare" rapporterar de:

1963 godkändes 613 vapenvägrare i landet, av vilka de flesta var representeranter för pingstväckelsen. Näst största gruppen var baptister och den tredje större gruppen Jehova-vittnen, 1960 hade man 1 etisk vapenvägrare. Förra året hade antalet ökat till 64.¹⁰⁵

Jehovas Vittnens totalvägran ansågs vara för extrem i *EH* och endast i små notiser och annonser beskrivs de samvetsömmas kamp för rätten till värnpliktsvägran. Men det finns ändå någon sorts försiktig uppmärksamhet kring de här frågorna. Tidningen noterar 1963 att de flesta vapenvägrarna i Sverige var pingstvännar, men det är uppseendeväckande att detta inte åtföljs av några större artiklar eller reportage om de samvetsömma och vapenfria. I tiden för den nya vapenfrilagens införande finns inga redaktionella inslag alls till förmån för ett pacifistiskt tänkande och *EH* ger inga tydliga svar på var pingstvännerna fann sin övertygelse.¹⁰⁶

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Pingströrelsen var en sorts tyst pacifistisk folkrörelse. De flesta vapenvägrarna mellan 1940-talet och 1970-talet var pingstvännar. Även på 1980-

¹⁰⁴ *EH* 7 (1965), 15.

¹⁰⁵ *EH* 19 (1965), 7.

¹⁰⁶ I en kyrkohistorisk mastersuppsats studerade Micael Grenholm pacifism och militärt våld i *Evangelii Härold* och *Dagen* mellan 1967 och 1971. Han fann att många skribenter lyfte fram pacifism, nedrustning och samvetsvägran som berömvärda ideal, men sällan av tidningsredaktörerna eller profilerade pingstpastorer, vilket överensstämmer med det som den här artikeln visat. Micael Grenholm, *Enemy Love and Apocalyptic Genocide: Views on Military Violence and Pacifism Among Swedish Pentecostals 1967–1971* (Uppsala Studies in Church History 13; Uppsala: Uppsala universitet, 2022).

talet finns det kartlagt att över 30 % av de vapenfria värnpliktiga kom från Pingströrelsen.¹⁰⁷ Barratt såg att fredsarbete var en naturlig frukt av en in-neboende kärlekskraft, men mer än så tycks inte Pingströrelsens ledare utvecklat någon fredsteologi och det pingstkyrkliga pacifistiska narrativet, som tycks synas så klart utifrån, är varken självklart eller enhetligt inom Pingströrelsen.

På 1960- och 70-talet uppmärksammades den vänsterdrivna freds-rörelsen stort i media och Ellen Larson beskriver i sin doktorsavhandling hur en viktig förskjutning uppstod denna tid.¹⁰⁸ Den tidiga pacifismen var, menar hon, mer individetisk och hade tonvikt på den enskildes samvetsnöd, medan den pacifism som uppstod på 1960-talet var mer so-cialetisk och förde vid sidan av den traditionella individualistiskt religiösa pacifismen också in en politisk inriktning. Genom motståndet mot kärn-vapen på 1950-talet och den nya vänstern på 1960-talet uppstod, enligt Larson, ett mer analytiskt och politiskt fredsarbete som hävdade ett nytto-betonat fredsarbete och en aktiv fredsstrategi. Övergripande och i termer av narrativ ser Larson att det individpacifistiska etiska narrativet träder tillbaka för det pacifismpolitiska narrativet och i den analysen kan den politiska vänstern, trots dubbla budskap, ses ha fört upp pacifismen på en mer samhällsmedveten nivå. Samtidigt, skriver Larson, överges paradoxalt nog den radikalpacifistiska tanken och Svenska kyrkan, varifrån tidigare förhållandevis få män sökte vapenfri tjänst, bejakar nu på samhällsplanet en internationell fredsskapande uppgift och aktiverar sig i högre grad än tidigare för fredsfrågorna. Detta väcker frågor om den vänsterpolitiska aktivismen också uttrycktes i och genom Svenska kyrkans engagemang, men det är frågor utanför den här artikelns ramar.

Lewi Pethrus representerar den falang som framhöll ett fosterlands-narrativ i samklang med det nationella militära narrativet. Sahlbergs analys visar att när Pethrus saknade stöd för den försvarslinje han själv före-språkade, undvek han frågan och bidrog därmed att skapa en offentlig

¹⁰⁷ SOU 1990:81, 157.

¹⁰⁸ Se Larson, *Etiska argument*.

tystnad kring pacifismen som fråga i Pingströrelsen. Pethrus förhindrade därmed att pacifismen fick rörelsenäring till att utveckla en genomtänkt fredsteologi och fler fredspraktiker inom rörelsen. Westins oro från 1956 syns också varit berättigad om en tilltagande världsfrånvänd "andlighet" som han tillskrev Pingströrelsen.¹⁰⁹ Här syns en paradox i att där Pethrus tystade ner fredsfrågorna i en önskan om samhällets respekt, resulterade det i stället snarast i en sekteristisk inställning genom just de frågorna. Pingströrelsens starka betoning på frälsningsfrid och en lära om att freden kommer först med fridsriket, förstärkte det individpacifistiska etiska narrativet med en eskatologisk världsfrånvändhet som idé. Det innebar att Pingströrelsen helt kom utanför den socialetiska förskjutningsrörelse som så starkt förde upp fredsfrågorna från vänsterpolitiskt håll i det svenska samhället.

Agrell och Ljungdahl var oroliga för pacifistiska narrativ och Ljungdahl uppmärksammar de frikyrkligas pacifistiska narrativ. Problemet, som han såg det, var de människor och rörelser inom frikyrkorna som allt tydligare hävdade att efterföljelsen till Jesus var det mest centrala i tron och där troende ville leva efter Jesus fredsförkunnelse. Men i de motiv som redovisats ovan i Ljungdahls undersökning – hänvisningar till det allmänna kärleksbudet, till Bibeln allmänt, till övertygelsen att följa Guds Ord, till kristen tro i allmänhet eller att till viljan att likna Jesus och följa hans föredöme – ges ändå ingen definitiv klarhet om de värnpliktiga bar på en övertygelse om de i sin praktik att göra vapenfri värnpliktstjänst såg sig verka för ett profetiskt Kristusuppdrag. Men när Ljungdahl belyser en radikaliserings genom Jesusrörelsen och en kristendom med revolutionära drag, är det kanske ändå just en kyrka med profetiska drag han ser, samtidigt saknas den gemensamma kollektiva profetiska rösten.

Det fanns all anledning att aktualisera ett fredsnarrativ i Pingströrelsen, i synnerhet på 1960-talet, men frågan kom att leva i ett spänningsfält mellan en folkligt förankrad pacifistisk individetisk praktik underifrån och en fosterlandslojalitet uppifrån som skapade offentlig tyst-

¹⁰⁹ Westin, *Den kristna friförsamlingen*, 162.

nad i frågan inom Pingströrelsen. Pingstförsamlingarna var autonoma och kunde driva olika linjer i olika frågor, men för ingen av dem syns fredsfrågorna varit så viktiga att de påtagligt bröt den offentliga tystnaden i denna fråga. Eller så kunde de inte det när inte de offentliga organen eller mötesplatserna gav dem utrymme för detta. Det individpacifistiska narrativet konserverades och den offentliga tystnaden blev en medveten omedveten sorts ömsesidig överenskommelse. Om Pingströrelsen ägde en teologisk drivkraft om att vara en profetisk röst för Guds fredsrike på jorden, så levde den idéen i det individetiska och synliggjordes inte i rörelsens offentliga liv. Resultatet blev naturligtvis att rörelsen tills idag ännu aldrig utvecklat en kollektiv genomarbetad fredsteologi.

Det fanns profilerade pacifister som T. B. Barratt och C. G. Hjelm som offentligt uttryckte en pacifistisk ståndpunkt, men här behövs vidare forskning för att förstå bevekelsegrunder. I sin pågående avhandling om pentekostal vapenvägran vill Micael Grenholm studera vapenfria värnpliktigas motiv, vilket är utmärkt, men Ljungdahls studie visar också att kristna män hänvisade till bibelstudier som gav dem stöd i ställningstaganden för vapenfritjänsten. Var skedde dessa bibelstudier? Var de personliga, skedde de hemma i köket med föräldrar och syskon, skedde de mellan jämnåriga ungdomar och/eller i enskilda möten med pastorn för att vässa argumenten inför mötet med vapenfrinämnden? Här finns behov av en sociologisk undersökning där de som en gång ansökte om vapenfritjänsten själva får förklara varifrån de fick näring för sin pacifism.

Att Pethrus hindrade Pingströrelsen från att utverka en kollektiv pacifistisk linje ställer också andra viktiga frågor om var Pingströrelsen, dess individer och kyrkor, står i dessa frågor idag. Lewi Pethrus var pådrivande för att partiet Kristen Demokratisk Samling (KDS, idag Kristdemokraterna, KD) skapades 1964 och frågan uppstår om det politiska engagemanget över tid har förändrat pingstvännernas syn på pacifism. Eller har svensk pingströrelse influerats av den amerikanska pingströrelsens militarisering och likt det amerikanska AoG, gått ifrån sina pacifistiska rötter för att idag bejaka krig som något nödvändigt ont? Ytterligare en fråga är om det trots allt lever kvar en stark pacifistisk folklig

tradition under den tysta ytan i Pingströrelsen. Frågorna om militärt deltagande förblev aktuella inom frikyrkorna under hela 1900-talet i och med att alla män kallades till mönstringen, men vad hände när allt färre gjorde värnplikt från 1990-talet och den sedan blev vilande 2009? Vad har hänt efter att värnplikten återaktiverades 2017 och då Sverige gått med i NATO? Har Pingströrelsen och andra frikyrkor glömt bort grunden för sina tidigare fredspraktiker och vart finns idag de teologiska reflektionerna kring den troendes profetiska uppdrag för Guds rike och Guds fred på jorden? Frågorna är många men högst aktuella i en omvärld som så väldigt rustar för krig, mer forskning efterlyses.

PAULUS PROFETISKA PRAKTIK OCH SAMHÄLLETS FÖRVÄNTNINGAR I FÖRSTA KORINTHIERBREVET 11–14

CARL JOHAN BERGLUND

Åbo Akademi

carl.johan.berglund@adverb.se

ABSTRACT ☛ Den som vill förstå hur aposteln Paulus tycker att kristna församlingar ska praktisera det han kallar profetians gåva i relation till det omgivande samhället behöver ge sig in i hans svårtolkade undervisning i 1 Kor 11:2–14:40. Den här artikeln analyserar hur aposteln navigerar mellan korinthiernas och det grekisk-romerska samhällets förväntningar, och argumenterar för att Paulus (1) förutsätter att både män och kvinnor profeterar, (2) prioriterar en bred kategori av undervisande gåvor framför mer uppvisande gåvor, och (3) rekommenderar att manliga profeters hustrur undviker att tillrättavisa sina makar offentligt. ☛

INLEDNING

Att förstå hur Paulus vill att kristna församlingar utformar sin verksamhet är ofta svårt, eftersom hans brev utgår från att mottagarna redan fått del av hans muntliga undervisning, och bara behöver tillrättavisas på vissa bestämda punkter. Det som hos adressaterna fungerar väl eller inte skiljer sig från den omgivande kulturen förbigår Paulus med tystnad, och den som vill se hans instruktioner som vägledande även för dagens kristna gemenskaper behöver därför läsa hans brev med en särskild uppmärksamhet.

samhet på hur det han beskriver skiljer sig från antik grekisk-romersk kultur.¹

Att Paulus förväntar sig att kristna profeterar är uppenbart. Redan i Första Thessalonikerbrevet uppmanar han läsarna att pröva profetior (1 Thess 5:20–21), och till de kristna i Rom skriver han om sin längtan att få dela med sig av andliga gåvor, profetian inkluderad (Rom 1:11; 12:6). Men den bästa bilden av den profetiska praktiken i en Paulus-präglad församling får vi i 1 Kor 11:2–14:40, där orden profet (gr. *profētēs*), profetia (gr. *profēteia*) och profetera (gr. *profēteuō*) används över tjugogångar.²

Genom en närläsning av Första Korinthierbrevets undervisning om profetisk praktik vill jag i den här artikeln analysera (1) vem Paulus ger förtroendet att profetera, (2) vilka förhållningsregler han ger profeterna, och (3) vilka anpassningar till den omgivande kulturen han rekommenderar. Jag vill också dra slutsatser om hur undervisningen kan tillämpas i en nutida församlingskontext. Förutom väletablerade bibelvetenskapliga metoder som textkritik, grammatisk analys och ordstudier gör jag jämförelser med hur profetisk verksamhet praktiserades i det omgivande antika samhället. En god källa till sådant jämförelsematerial är den grekisk-romerske författaren Plutarchos (ca. 46–120 e.Kr.), som själv tjänade som präst vid Apollontemplet i Delfi.³

¹ Att döma av de många hänvisningarna till Paulus brev i dokument där moderna kristna rörelser beskriver sin tro och självförståelse saknar hans undervisning inte aktualitet för den svenska frikyrkan. Se till exempel ”Teologisk grund för Ekumeniakyrkan” (2011), online: <https://ekumeniakyrkan.se/tro/teologisk-grund>; *Trons hemlighet: Vägledning i de kristna grunderna* (Bromma: Teologiska nätverket i Pingst, 2014), 91–116; samt ”Evangeliska frikyrkans tro och självförståelse” (2021), online: <https://efk.se/om-oss/mal-och-strategidokument.html>.

² Totalt används orden cirka trettio gånger i de sju oomtvistade Paulusbreven, och de flesta övriga handlar om gammaltestamentliga profeter (Rom 1:2; 3:21; 11:3; 16:26; 1 Thess 2:15), se Carl R. Holladay, *The First Letter of Paul to the Corinthians* (The Living Word Commentary; Austin: Sweet, 1979), 166; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 190–191, 195–200, 219–220; Elim Hui, *Regulations Concerning Tongues and Prophecy in 1 Corinthians 14.26–40: Relevance beyond the Corinthian Church* (LNTS 406; London: T&T Clark, 2010), 75–76.

³ Jill E. Marshall, *Women Praying and Prophesying in Corinth: Gender and Inspired Speech in First Corinthians* (WUNT II/448; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 112.

Det grekiska Korinth försökte i det längsta hålla sig utanför det romerska imperiet, och när staden slutligen föll 146 f.Kr. brände romarna ned den till grunden, avrättade männen, och sålde kvinnor och barn som slavar.⁴ När staden grundades på nytt ett århundrade senare blev den en romersk koloni där romerska seder och bruk gällde, och huvudstad i den romerska provinsen Achaia. Paulus arbetade där under flera år innan han i mitten av 50-talet skrev till församlingen medan han verkade i Efesos (Apg 18:1–18; 1 Kor 16:8).⁵

Brevets huvudärende är en splittring inom församlingen (1 Kor 1:10–13), men Paulus ägnar stora delar av texten åt att bemöta korinthiernas olika frågor och påståenden, som han ibland tycks återge utan att göra någon tydlig avgränsning mellan egna ord och citat.⁶ Lätta att avkoda är identitetsmarkörerna ”Jag hör till Paulus!” och ”Jag hör till Apollos!” (1 Kor 1:12; 3:4),⁷ påståendet att det inte finns någon uppståndelse från de döda (15:12) och frågan om hur de döda uppstår (15:35).⁸ Mer

⁴ Skeendet är dokumenterat i Cicero (106–43 f.Kr.), *Om jordbrukslagen* 2.32/87 (LCL 240, 462); Strabo (63 f.Kr.–24 e.Kr.), *Geografi* 8.6.23 (LCL 196, 198–204); Pausanias (100-talet e.Kr.), *Rundresa i Grekland* 2.1.2 (LCL 93, 246–248).

⁵ Hans Conzelmann, *1 Corinthians: A Commentary on the First Epistle to the Corinthians* (övers. James W. Leitch; Hermeneia; Philadelphia: Fortress, 1975), 11–13; Holladay, *First Corinthians*, 8–10; Raymond F. Collins, *First Corinthians* (Sacra Pagina 7; Collegeville: Liturgical, 1999), 21–24; Joseph A. Fitzmyer, *First Corinthians: A New Translation with Introduction and Commentary*, AB 32 (New Haven: Yale University Press, 2008), 24–28, 40–44; Eckhard J. Schnabel, *Der erste Brief des Paulus an die Korinther* (Historisch Theologische Auslegung; Witten: Brockhaus, 2010), 14–29, 588; Dieter Zeller, *Der erste Brief an die Korinther* (KEK 5; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010), 29–36; John Proctor, *First and Second Corinthians* (Westminster Bible Companion; Louisville: Westminster John Knox, 2015), 5–8; Marshall, *Women Praying*, 43–48; Florian Wilk, *Der erste Brief an die Korinther* (Das Neue Testament Deutsch 7.1; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2023), 2–6.

⁶ Att Paulus utgår från osorterade frågor förklarar brevvets lösa struktur bättre än hypoteser om att det redigerats ihop från flera olika Paulusbrev, se Gordon D. Fee, *The First Epistle to the Corinthians* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 15–16; Charles H. Talbert, *Reading Corinthians: A Literary and Theological Commentary* (Reading the New Testament; Macon: Smyth & Helwys, 2002), 6–7; Fitzmyer, *First Corinthians*, 48–49; Schnabel, *Erste Brief*, 39–42.

⁷ Översättningar från grekiska och latin är mina egna.

⁸ I dessa fall finns en direkt anföring med verbet *legō* (”säga”), vilket var det vanligaste sättet att markera direkta citat, se vidare Carl Johan Berglund, *Origen’s References to Heracleon: A Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John* (WUNT 450; Tübingen: Mohr Siebeck, 2020), 77–92.

omdiskuterat är det återkommande slagordet ”Allt är tillåtet!” (6:12; 10:23) som Paulus upprepar för att nyansera och problematisera det. Omdiskuterad är också tesen ”Det är bäst för en man att inte röra någon kvinna” (7:1), som tas upp med hänvisning till ”det ni skrivit”, men som i brist på anföring kan läsas som ett citat, som Paulus sammanfattning av korinthiernas ståndpunkt, eller som inledningen till Paulus respons. I avsnittet om kött som offrats till grekisk-romerska gudar (8:1–8) finns också ett flertal ställen som kan läsas som citerade slagord.⁹ Sådana förslag brukar vanligtvis göra Paulus argumentation lättare att följa och mer i linje med nutida tänkande, men saknar ofta stöd i den grekiska grundtexten. De ursprungliga mottagarna kan förstås väntas känna igen sina egna frågor och slagord utan ledtrådar i formuleringarna, men andra läsare riskerar ständiga missförstånd. De fascinerande tankeexperimenten om korinthiska slagord som hävdar motsatsen till vad Paulus tycker är därför ofta vanskliga att använda som utgångspunkt för nutida tillämpning.

SKA MAN PROFETERA BARHUVAD ELLER BESLÖJAD?

I det första avsnitt där vi möter en profetisk praktik föreskriver Paulus olika klädsel för manliga och kvinnliga profeter. Det är ett svårtolkat avsnitt, som behöver förstås i sin samtid innan vi kan tillämpa det i nutiden:

Jag vill att ni ska veta att Kristus är varje mans huvud, mannen är kvinnans huvud, och Gud är Kristus huvud. Varje man som ber eller profeterar med något på huvudet vanhedrar sitt huvud, men varje kvinna som ber eller profeterar utan att täcka huvudet vanhedrar sitt huvud. (1 Kor 11:3–5a)

⁹ Fitzmyer, *First Corinthians*, 56; Douglas A. Campbell, *The Deliverance of God: An Apocalyptic Rereading of Justification in Paul* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009), 540–541; Lucy Peppiatt, *Women and Worship at Corinth: Paul's Rhetorical Argument in 1 Corinthians* (Eugene: Cascade, 2015), 4–5; Alex S. Carr, *Paul, Women, and the Meaning of Silence* (StBibLit 180; New York: Peter Lang, 2023), 47–49; jfr Marshall, *Women Praying*, 1–5.

Här förutsätter Paulus att både män och kvinnor i den kristna gemenskapen ägnar sig åt att be och profetera.¹⁰ Det är helt i linje med den grekisk-romerska kulturen, där både bön – där människor uttrycker budskap till gudarna – och profetior – där människor förmedlar budskap som sägs härröra från den gudomliga sfären –¹¹ var vanliga och välkända fenomen.¹² Bön förekom regelbundet i både hem och offentliga lokaler, och budskap från gudarna förväntades vara tillgängliga för den som observerade fåglarnas flykt, mindes sina drömmar eller inspekterade offerdjurens inälvor.¹³ Professionell förmedling av profetior erbjöds av religiösa centra som Apollontemplet i Delfi, Apollontemplet i Argos, eller nattens gudinna Nyx tempel i Megara – de båda senare inom en dagsresa från Korinth.¹⁴ Att både män och kvinnor var profeter betraktades som själv-

¹⁰ Talbert, *Reading Corinthians*, 115: "Corinthian women prayed and prophesied in church and ... Paul had no problems with the practice as long as their heads were covered." Linda L. Belleville, "ΚΕΦΑΛΗ and the Thorny Issue of Head Covering in 1 Corinthians 11:2–16", i *Paul and the Corinthians: Studies on a Community in Conflict: Essays in Honour of Margaret Thrall*, red. Trevor J. Burke och J. Keith Elliott (NovTSup 109; Leiden: Brill, 2003), 315–331 (325): "Paul decidedly approves of both women and men praying and prophesying." James D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 588: "Paul fully accepted the practice at least in Corinth of women leading in prayer and prophesying." Fitzmyer, *First Corinthians*, 413: "Paul recognizes that Christian women did partake actively in such public prayer and prophecy in a church assembly." Proctor, *First and Second Corinthians*, 90: "In closing, we should emphasize that this half chapter does not ask if women should pray and prophesy. It assumes they do and discusses how they should do so." Marshall, *Women Praying*, 166: "These verses suggest that Paul knows or thinks that women in Corinth are performing the same kinds of public, spirit-inspired speech that men engage in, and at this point in his letter, he accepts such speech."

¹¹ Det grekiska ordet *prophēteia* är en sammansättning av *phēmi* ("tala") och *pro* ("för"), och betyder alltså ordagrant att tala för någon annan (Fitzmyer, *First Corinthians*, 467).

¹² Aune, *Prophecy*, 19, 29, 247–248; Talbert, *Reading Corinthians*, 112; Marshall, *Women Praying*, 28–29; Jill E. Marshall, "Paul, Plutarch and the Gender Dynamics of Prophecy", *NTS* 65/2 (2019), 207–222 (207).

¹³ Plutarchos, *Dialog om orakelverksamhetens minskning* 45/434d–f (LCL 306, 480) berättar om en man som fick ett förseglat brev och ombads att sova i Mopsus tempel för att se om frågan i brevet skulle få svar i drömmen. Mannen drömde om en man som yttrade det enda ordet "svart", och när brevet öppnades visade sig frågan gälla om hans uppdragsgivare skulle offra en vit eller svart tjur. Svensk översättning återfinns i Sven-Tage Teodorsson (övers.), *Plutarchos: Om religion: Moralia IV* (Stockholm: Atlantis, 2017), 282–283; jfr Aune, *Prophecy*, 25–26, 32–33.

¹⁴ Aune, *Prophecy*, 23–24, 27–28. Plutarchos, *Dialog* 5/411e–412d (LCL 306, 360–364) nämner fler profetcentra och klagar över att de tycks bli färre. Mer osäkert är om det lokala Apollontemplet i Korinth förmedlade profetior (Marshall, *Women Praying*, 66–70).

klart.¹⁵ Plutarchos betonar att profetians konst utövas lika väl av kvinnor som av män,¹⁶ och när han får klagomål på att det kvinnliga oraklet i Delfi använder ett alltför okonstlat språk försvarar han henne, och betonar att det är profeten, inte guden, som formulerar profetians ordalydelse.¹⁷

Att be kvinnor täcka huvudet när de ber eller profeterar är också helt naturligt i en romersk kontext, där både kvinnor och män regelmässigt täckte huvudet med en slöja eller mantelflik när de skulle be, offra eller profetera.¹⁸ Författaren Varro (ca. 116–27 f.Kr.) hävdar att romerska kvinnor alltid täcker huvudet (lat. *capita velant*) när de ska offra,¹⁹ välta-laren Cicero (106–43 f.Kr.) nämner att romerska präster arbetar med täckt huvud (lat. *capite velato*),²⁰ och historikern Dionysios från Halikarnassos (ca. 60–7 f.Kr.) beskriver en romersk präst som drar manteln över huvudet när han ber.²¹ Den judiske historikern Josefus (ca. 37–100 e.Kr.) skildrar hur Vespasianus (9–79 e.Kr.) täcker huvudet för att be,²² Plutarchos reflekterar över varför romarna alltid täcker huvudet när de

¹⁵ Aune, *Prophecy*, 28, 36–41; Belleville, "ΚΕΦΑΛΗ", 215–216; Marshall, "Gender Dynamics", 215.

¹⁶ Plutarchos, *Kvinnors manlighet* 243b (LCL 245, 476); jfr Marshall, *Women Praying*, 99–102.

¹⁷ Plutarchos, *Dialog om Pythias orakelspråk* 5–7/396c–397e, 22–30/405a–409d (LCL 306, 268–76, 316–433), svensk översättning i Teodorsson, *Om religion*, 194–196, 214–225; jfr Marshall, "Gender Dynamics", 210–216.

¹⁸ Richard Oster, "When Men Wore Veils to Worship: The Historical Context of 1 Corinthians 11.4", *NTS* 34/4 (1988), 481–505 (496); Ben Witherington, *Conflict and Community in Corinth: A Socio-Rhetorical Commentary on 1 and 2 Corinthians* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995), 232–235; Bruce W. Winter, *After Paul Left Corinth: The Influence of Secular Ethics and Social Change* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 121–123; Belleville, "ΚΕΦΑΛΗ", 220–222; Cecilia Wassén, "Because of the Angels': Reading 1 Cor 11:2–16 in Light of Angeology in the Dead Sea Scrolls", i *The Dead Sea Scrolls in Context: Integrating the Dead Sea Scrolls in the Study of Ancient Text, Languages, and Cultures*, red. Armin Lange m.fl. (Leiden: Brill, 2011), 735–754 (746); Preston T. Massey, "Veiling among Men in Roman Corinth: 1 Corinthians 11:4 and the Potential Problem of East Meeting West", *JBL* 137/2 (2018), 501–517 (504); Aldar Nömmik, *Robes, Romans, and Rituals in First Corinthians: Paul and the Conflict over Head-Coverings* (Dissertationes Theologicae Holmienses 9; Stockholm: EHS, 2025), 81–150.

¹⁹ Varro, *Det latinska språket* 5.29/130 (LCL 333, 122).

²⁰ Cicero, *Om hans hus* 124 (LCL 158, 278–80); jfr Oster, "When Men Wore Veils", 499.

²¹ Dionysios från Halikarnassos, *Romerska antikviteter* 15.9.2 (LCL 388, 310); jfr Massey, "Veiling among Men", 504.

²² Josefus, *Om det judiska kriget* 7.128 (LCL 210, 344); jfr Massey, "Veiling among Men", 504.

vänder sig till gudarna, men inte när de möter mänskliga makthavare,²³ och satirikern Juvenalis (ca. 55–138 e.Kr.) förlöjligar en kvinna som sänker sig till att be till Janus med täckt huvud för något så trivialt som en känd lyrspeleares framgång i en musiktävling.²⁴ Många bevarade statyer, mynt och bilder avbildar män och kvinnor med manteln över huvudet, och visar att seden att täcka huvudet för att be, offra och profetera var väletablerad i hela samhället.²⁵

Det märkliga i den här instruktionen är alltså varför Paulus menar att män måste be och profetera barhuvade,²⁶ vilket blir ännu märkligare när han i den fortsatta argumentationen fokuserar helt på att kvinnan ska täcka huvudet, inte på att mannen ska låta bli.²⁷ Hans huvudargument är att eftersom kvinnan skapades från mannen är hon i första hand ansvarig inför sin far eller make, medan mannen är en direkt avbild av Gud och därmed ansvarig direkt inför Kristus (1 Kor 11:7–10; jfr 1 Mos 1:27; 2:22).²⁸ Det är en tveksam läsning av skapelseberättelser där både män och

²³ Plutarchos, *Romerska frågor* 10–13/266c–267a (LCL 305, 22–24). Han undrar också varför man gör undantag för gudarna Kronos och Honor, som dyrkas med bart huvud.

²⁴ Juvenalis, *Satirer* 6.379–397 (LCL 91, 270–272), numrerade 6.358–376 i den svenska utgåvan, Bengt Ellenberger (övers.), *Juvenalis: Satirer* (Stockholm: Wahlström & Widstrand, 2004), 87–88; jfr Oster, "When Men Wore Veils", 503.

²⁵ Paul Zanker, *The Power of Images in the Age of Augustus* (övers. Alan Shapiro; Ann Arbor: University of Michigan Press, 1988), 119–129; John R. Clarke, *Art in the Lives of Ordinary Romans: Visual Representation and Non-Elite Viewers in Italy, 100 B.C.–A.D. 315* (Berkeley: University of California Press, 2003), 175–182; Nömmik, *Robes, Romans, and Rituals*, 112–150.

²⁶ C. K. Barrett, *The First Epistle to the Corinthians* (BNTC; London: Black, 1968), 253–255; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins* (New York: Crossroad, 1994), 229–230; Witherington, *Conflict and Community*, 237; David G. Horrell, *The Social Ethos of the Corinthian Correspondence: Interests and Ideology from 1 Corinthians to 1 Clement* (Edinburgh: T&T Clark, 1996), 172–176; Dunn, *Theology of Paul*, 590; Fitzmyer, *First Corinthians*, 418–419; Wassén, "Because of the Angels", 750–752.

²⁷ Paradoxt nog finns belägg för att romerska kvinnor bad eller profeterade barhuvade i samband med begravnin­gar, i de populära mysteriekulterna, och i dyrkan av gudinnan Isis. Plutarchos, *Romerska frågor* 14/267a–b (LCL 305, 24–26); Tibullus, *Elegier* 1.3.29–32 (LCL 6, 206); jfr Stefan Lösch, "Christliche Frauen in Corinth (1 Cor. 11, 2–16): Ein neuer Lösungsversuch", *TQ* 127 (1947), 216–261 (236–247); Abel Isaksson, *Marriage and Ministry in the New Temple: A Study with Special Reference to Mt. 19.13–12 and 1. Cor. 11.3–16* (Acta Seminarii neotestamentici Upsaliensis 24; Lund: Gleerups, 1965), 169–170; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 227–228; Dunn, *Theology of Paul*, 590–591.

²⁸ Barrett, *First Corinthians*, 248–249; Craig S. Keener, *Paul, Women, and Wives* (Peabody:

kvinnor lyfts fram som Guds avbild (1 Mos 1:27), kommunicerar direkt med Gud (1 Mos 3:8–19) och får kläder av Gud att skylla sig med (1 Mos 3:21).²⁹ Det är också ett märkligt argument i en romersk kontext där familjefadern självklart har absolut makt över sitt hus, inklusive hustru, barn, slavar, frigivna slavar och andra klienter, liksom vuxna söner och deras familjer.³⁰ Plutarchos betonar i sina *Råd till ett brudpar* att mannen ska styra sin hustru – men som själen styr kroppen, med lyhördhet för hennes känslor och behov, och latinska gravinscriptioner betonar ömsidighet och kamratskap som grund för ett gott äktenskap.³¹ Vad Paulus argumenterar för här är alltså att det vardagliga samarbetet mellan kristna makar ska fungera ungefär som i samhället i stort.³²

Eftersom Paulus argumentation är svår att följa är det attraktivt att som Lucy Peppiatt överväga en lösning där det svårsmälta avsnittet 11:4–10 består av citat eller referat av korinthiernas ståndpunkt, och Paulus svar i 11:11–16 innebär att i Kristus är kvinnor och män jämställda.³³ Problemet är att ingenting i grekiskan här antyder att ett citerat eller referat avsnitt börjar och slutar. Tvärtom framstår vers 2 som en deklaration

Hendrickson, 1992), 33–34; Zeller, *Erste Brief*, 353; Peppiatt, *Women and Worship*, 87–97; Marshall, *Women Praying*, 163–165.

²⁹ Barrett, *First Corinthians*, 252–253; Conzelmann, *I Corinthians*, 186; Antoinette C. Wire, *The Corinthian Women Prophets: A Reconstruction through Paul's Rhetoric* (Minneapolis: Fortress, 1990), 118–122; Marshall, *Women Praying*, 168–169, 172–176.

³⁰ En gift kvinna kunde få en något friare ställning gentemot maken genom att formellt fortsätta att tillhöra sin fars hushåll, så Susan Treggiari, *Roman Marriage: Iusti Coniuges from the Time of Cicero to the Time of Ulpian* (Oxford: Clarendon, 1991), 323–364, 397–432; idem, "Marriage and Family in Roman Society", i *Marriage and Family in the Biblical World*, red. Ken M. Campbell (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 132–182 (134–141); Dunn, *Theology of Paul*, 591.

³¹ Plutarchos, *Råd till ett brudpar* 33/142e (LCL 222, 322); svensk översättning i Sven-Tage Teodorsson (övers.), *Plutarchos: Kärlek och vänskap: Moralia I* (Stockholm: Atlantis, 2014), 112. Plutarchos, *Romerska frågor* 30/271e (LCL 305, 52), spekulerar också i om den romerska seden att låta bruden säga "Där du är Gaius, är jag Gaia" är ett uttryck för parets gemensamma makt och ansvar i hus och hem, se Treggiari, *Roman Marriage*, 238–261; Marshall, *Women Praying*, 102–107, 165.

³² Tesen att kristna män ansvarar direkt inför Kristus ska också ses i relation till att slavar ska förbli slavar (7:21) och innebär därför heller inte någon omedelbar samhällsomvälvning. Principen att hustrun bestämmer över mannens kropp (1 Kor 7:4) är långt mer radikal.

³³ Peppiatt, *Women and Worship*, 97–108, 139–140.

att Paulus här uppprepar något han själv lärt korinthiserna förut. Det är därför svårt att läsa någon del av avsnittet som en tes som Paulus avvisar.³⁴

Abel Isakssons förslag att hela stycket handlar om att kvinnor måste ha långt hår är inte heller en tillfredsställande lösning. Långt hår skulle inte omtalas med det ovanliga grekiska uttrycket *kata kefalēs echōn* ("havande något på huvudet"), som däremot används just för att täcka huvudet, oavsett om det sker för bön, i sorg, eller för att inte bli igenkänd,³⁵ och hårlängden är inte som seden att täcka huvudet kulturellt kopplad till bön och profetia.

Helt tillfredsställande är heller inte Bruce W. Winters förslag att se Paulus instruktion i ljuset av den antika middagskulturen, där män i den romerska eliten självklart drog togan över huvudet för att åkalla gudarna före måltiden, och höga manliga gäster ibland tilldelades varsin kurtisan som skulle tillhandahålla sexuella tjänster under kvällen. Enligt Winters teori menar Paulus att kristna män ska be barhuvade för att inte ta sig en alltför hög social status, medan kvinnorna ska täcka huvudet för att inte tas för kurtisaner, men ingenting tyder på att seden att täcka huvudet vid bön inte skulle ha praktiserats även av män och kvinnor av lägre status – inklusive kurtisaner.³⁶

Den bästa förklaringen ges i stället av Aldar Nōmmik, som i en färsk avhandling argumenterar för att Paulus här nyanserar en instruktion han tidigare givit, men som korinthiserna har övertolkat. I Nōmmiks modell har Paulus sedan tidigare (1 Kor 11:2) instruerat korinthiserna att inte följa den romerska seden att alltid täcka huvudet när de ber, utan att möta Kristus så som romare möter människor av högre rang – barhuvade. Några inflytelserika korinthiser har sedan tagit den instruktionen på så stort

³⁴ Mer rimligt är förslaget i Marshall, *Women Praying*, 162–163, att tesen att Kristus är varje mans huvud är en princip från Paulus tidigare undervisning som han nu bygger vidare på.

³⁵ Est Gr 6:12; Plutarchos, *Romerska tänkespråk* 13/200f (LCL 245, 190); jfr Marshall, *Women Praying*, 166–167. Pace Isaksson, *Marriage and Ministry*, 166–167; Jerome Murphy-O'Connor, "Sex and Logic in 1 Corinthians 11:2–16", i *Keys to First Corinthians: Revisiting the Major Issues* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 142–158; Wilk, *Erste Brief*, 149.

³⁶ Winter, *After Paul Left Corinth*, 121–141. Winter menar också att *angeloi* ska läsas inte som "ängel" utan som "budbärare" och beteckna betalda informatörer som rapporterade om hur kristna betedde sig vid sina möten.

allvar att de insisterar på att ingen får be eller profetera utan att först ta av sig allt de har på huvudet, det må vara mantelflikar, hattar, sjalar, slöjor eller hårband. Den regeln ställer till bekymmer för de kvinnor som till vardags täcker håret, inte för att be utan för att signalera äktenskaplig trohet, eller som förväntas använda mer komplicerade håruppsättningar för att passa in i sin sociala miljö. För att lösa den konflikten argumenterar Paulus nu för att kvinnor kan be och profetera utan att frånga den frisyr de bär i vardagen, och menar att en kristen man som drar manteln över huvudet för att be drar skam över Kristus, medan en kristen kvinna som släpper lös håret drar skam över sin man.³⁷

Om vi tar till oss Nōmmiks tolkningsmodell, kan vi konstatera att Paulus här gör en åtskillnad mellan religiösa bruk och sociala konventioner i det omgivande samhället, som går att ta fasta på i en modern tillämpning av hans undervisning. Han vill inte att korintherna ska ta efter sina hedniska grannars sed att täcka huvudet när de ber – kanske för att det skulle antyda att Kristus är en i raden av de romerska gudarna – men har ingenting emot att de behåller de huvudbonader och frisyrer de har till vardags. I en nutida svensk kontext finns knappast någon motsvarighet till den romerska seden att dra manteln över huvudet, och hela frågan kan därför hanteras inom ramen för vilka sociala konventioner som gäller i sammanhanget.

I de flesta moderna svenska frikyrkliga sammanhang finns inga starka konventioner vad gäller huvudbonader, och deltagarna kan därför frimodigt be och profetera utan att fundera på vad de har på huvudet. De som befinner sig i en kontext där män gärna tar av sig mössan innan de ber eller kvinnor gärna har något på huvudet när de firar gudstjänst kan å andra sidan välja att utan betänkligheter följa seden dit de kommit. Med en så här svårtolkad text finns också en poäng med att ha överseende om någon vill tolka texten mer bokstavligt, och för egen del välja att som man ta av sig mössan eller som kvinna ha något på huvudet i gudstjänsten, även i en kontext där det strider mot omgivningens förväntningar.

³⁷ Nōmmik, *Robes, Romans, and Rituals*, 243–264.

EN INTELLEKTUELLT NYTTIG NÅDEGÅVA

I de följande kapitlen analyserar Paulus profetians gåva på ett mer teoretiskt plan. Han betonar att den är en av flera andliga gåvor som Gud gett församlingen för att den ska vara till nytta i gemenskapen (1 Kor 12:7–10, 28–31),³⁸ att den liksom andra gåvor är begränsad till den jordiska tidsåldern (13:8–10), och att profetior ska gå att förstå (14:1–25).³⁹

Paulus växlar mellan att tala om ”nådegåvor” (gr. *charismata*; 1 Kor 1:7; 7:7; 12:4, 9, 28, 30) och ”andliga gåvor” (gr. *pneumatika*; 12:1; 14:1). Sannolikt motsvarar den variationen inte någon betydelseskilnad, utan är två likvärdiga sätt att tala om gåvor från Anden givna av nåd.⁴⁰ Mellan olika uppräknningar varierar det också vilka nådegåvor han benämner (12:7–10; 12:28–31; 13:8; jfr Rom 12:6–8), och det är inte tydligt hur han skiljer mellan vishetens ord och kunskapens ord (1 Kor 12:8) eller avgränsar kraften att göra under från läkandets gåvor (12:9–10).⁴¹ Det tyder på att han inte är ute efter att ge en slutgiltig lista med skarpt avgränsade kategorier, utan vill ge exempel på vad Anden kan göra.⁴²

Att alla gåvor är temporära är tydligt när Paulus förklarar att profetior-na kommer att ta slut, tungotalen upphöra och kunskapen läggas åt sidan den dag han får möta Gud ansikte mot ansikte och ta del av den full-

³⁸ Tanken att Guds Ande ger profeter möjligheten att frambära budskap från Gud stämmer väl överens med hur Hesekiel sägs fyllas av ande (hebr. *ruach*) när han blir sänd att tala i Guds namn (Hes 2:1–5); jfr Fitzmyer, *First Corinthians*, 467. Wayne A Grudem, ”Prophecy – Yes, but Teaching – No: Paul’s Consistent Advocacy of Women’s Participation without Governing Authority”, *JETS* 30/1 (1987), 11–23, överskattar gammatestamentliga profeters maktställning när han hävdar att de till skillnad från nytestamentliga profeter talar med absolut gudomlig auktoritet.

³⁹ Conzelmann, *1 Corinthians*, 208; Holladay, *First Corinthians*, 158; Fee, *First Corinthians*, 589, 652–653; Witherington, *Conflict and Community*, 257; Horrell, *Social Ethos*, 176–178; Fitzmyer, *First Corinthians*, 471; Marshall, *Women Praying*, 195–196; Wilk, *Erste Brief*, 183–184.

⁴⁰ Fee, *First Corinthians*, 654–655; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 255; Collins, *First Corinthians*, 451–452.

⁴¹ Barrett, *First Corinthians*, 284–286; Conzelmann, *1 Corinthians*, 209; Holladay, *First Corinthians*, 159–160; Fee, *First Corinthians*, 594–595; Fitzmyer, *First Corinthians*, 466–467.

⁴² Wire, *Corinthian Women Prophets*, 136–137; Witherington, *Conflict and Community*, 261; Fitzmyer, *First Corinthians*, 463; Proctor, *First and Second Corinthians*, 97–98, 105; Marshall, *Women Praying*, 207.

ständiga kunskapen (1 Kor 13:8–12; jfr 1 Mos 32:29).⁴³ Att Paulus ser fram emot profetians upphörande som ett närmande till Gud är en slående kontrast mot Plutarchos, som ser orakelverksamhetens nedgång som ett oroande tecken på att guden drar sig tillbaka.⁴⁴ Det bekräftar också bilden av att profetian handlar om att förmedla budskap från den gudomliga sfären – något som blir överflödigt om alla kan ha direktkontakt med Gud.

Paulus förväntar sig att alla kristna får någon nådegåva (1 Kor 12:7), att olika gåvor kompletterar varandra, och att olika gåvor i normalfallet tillfaller olika människor.⁴⁵ I 1 Kor 12:7–10 är det ”en annan” (gr. *allō*) och ”någon annan” (gr. *heterō*) som har fått var och varannan gåva, metaforen om människokroppen i 12:12–27 handlar om att hantera att olika församlingsmedlemmar har olika funktioner,⁴⁶ och i 1 Kor 12:28–31 är det en retorisk omöjlighet att alla i gemenskapen skulle ha samma gåva. Oftast tycks gåvorna komplettera varandra genom att fungera i olika situationer, men två par av gåvor tycks mer direkt kunna stödja varandra. I 1 Kor 12:10 följs tungotalets gåva av uttolkningens, och profetians gåva av gåvan att skilja mellan andar. Det tycks vara en parallell uppställning där förmågan att pröva en profetia och avgöra om den är ett äkta budskap från Gud kompletterar profetians gåva på samma sätt som uttydningen kompletterar tungotalet.⁴⁷

⁴³ Conzelmann, *1 Corinthians*, 228–229; Holladay, *First Corinthians*, 173–174; Fee, *First Corinthians*, 644–646; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 270–271; Fitzmyer, *First Corinthians*, 497–498, 503; Hui, *Regulations*, 93. 1 Kor 13:12 gör en parallell mellan den begränsade kunskapen och den gåtfulla spegelbilden, och det är möjligt att spegelbilden där är en metafor för profetians ofullkomliga gåva. Barrett, *First Corinthians*, 305, missförstår begreppet profetia när han slår fast att framtidsförutsägelser förlorar sin betydelse när de uppfyllts.

⁴⁴ Marshall, *Women Praying*, 194–195.

⁴⁵ Barrett, *First Corinthians*, 296; Holladay, *First Corinthians*, 159; Wire, *Corinthian Women Prophets*, 135–138; Talbert, *Reading Corinthians*, 108; Hui, *Regulations*, 48–50, 92; Zeller, *Erste Brief*, 403; Proctor, *First and Second Corinthians*, 100.

⁴⁶ Metaforen återknyter till skapelseberättelsen genom att tala om kroppsdelar som behöver omges med extra anständighet (1 Kor 12:23; jfr 1 Mos 3:7), och förbereder därigenom mottagarna på att behöva göra ytterligare någon anpassning till vad som passar sig (14:35), se Marshall, *Women Praying*, 190–192.

⁴⁷ Liknande tankar om att skilja mellan andar finns i 1 Joh 4:1; *Didache* 11.7–10 (Fee, *First Corinthians*, 596–597; Collins, *First Corinthians*, 442; Fitzmyer, *First Corinthians*, 468).

Trots denna likhet arbetar Paulus också med en skarp kontrast mellan tungotal, som han menar alltid kräver tolkning för att bli förstått, och profetia, som är mer eller mindre omedelbart förståelig även för den oinitierade åhöraren:

Sök de andliga gåvorna, särskilt den att profetera. Den som talar i tungor talar inte till människor utan till Gud, för ingen förstår när han talar mysterier i sin ande, men den som profeterar talar till människor, bygger upp, tröstar och uppmuntrar. Den som talar i tungor bygger upp sig själv, men den som profeterar bygger upp församlingen. Jag vill att ni alla talar i tungor, men hellre att ni profeterar. Den som profeterar är viktigare än den som talar i tungor, om han inte tolkar så att församlingen får ta emot uppbyggelse. Bröder, vad skulle det hjälpa er om jag kom till er och talade i tungor, men inte talade till er i form av uppenbarelse, kunskap, profetia eller undervisning? ... Om hela församlingen samlas tillsammans, och alla talar i tungor när några utomstående eller icke-troende kommer in – tycker de inte att ni är galna? Men om alla profeterar när det kommer in någon icke-troende eller utomstående, då blir han avslöjad av alla, granskad av alla, och allt som är dolt i hans hjärta dras fram i ljuset. Han kommer att falla ned och tillbe Gud med ansiktet mot marken och utbrista: "Hos er finns verkliga Gud!" (1 Kor 14:1–6, 23–25)

Det tungotal Paulus talar om här skiljer sig radikalt från vad Lukas beskriver på den första pingstdagen, där miraklet innebär att obildade galileer gör sig förstådda på främmande språk (Apg 2:1–13). Här tycks det språk som talas vara oförståeligt för alla som lyssnar, om inte någon har gåvan att tolka det.⁴⁸ Paulus har inga svårigheter att se fördelar med ett sådant språk när det används som ett privat bönespråk mellan tungomåls-talaren och Gud, men vill inte ge det utrymme vid gemensamma samlingar där det är församlingen som ska få uppbyggelse, inte bara tungomåls-talaren.⁴⁹

⁴⁸ Talbert, *Reading Corinthians*, 112–114; Schnabel, *Erste Brief*, 786; Marshall, *Women Praying*, 29.

⁴⁹ Barrett, *First Corinthians*, 315–316; Holladay, *First Corinthians*, 176; Fee, *First Corinthians*, 658–660, 689–690, 692–693; Wire, *Corinthian Women Prophets*, 142–144; Witherington, *Conflict and Community*, 281–282; Talbert, *Reading Corinthians*, 110–111; Fitzmyer, *First Corinthians*, 508–509; Schnabel, *Erste Brief*, 796–797; Proctor, *First and Second Corinthians*, 105–110.

Mot tungotalet ställer han fyra andra praktiker – uppenbarelse, kunskap, profetia och undervisning – som alla handlar om att förmedla information från Gud till andra människor. Avgränsningen dem emellan är oklar, men det går att se dem som parvis synonyma, där kunskap och undervisning betecknar sådan kommunikation som är rationellt genomtänkt, och uppenbarelse och profetia är mer spontana budskap som inte på samma sätt tagit omvägen över talarens förnuft.⁵⁰ Paulus ställningstagande handlar om att öka profeternas och lärarnas status i församlingen, eftersom de genom att uttrycka sig begripligt och förnuftigt är till större nytta än de som talar i tungor offentligt.⁵¹ Det blir ännu tydligare när han liknar tungotalet vid en otydlig trumpetsignal och uppmanar tungomålstalarna att be om uttydningens gåva och använda sitt förnuft innan de talar till församlingen (1 Kor 14:7–20).⁵²

En så tydlig uppvärdering av profeter och lärare på tungomålstalets bekostnad skulle kunna leda till en kyrklig elitism, där vissa medlemmar är mer värda än andra. Men det är inte Paulus avsikt. Tvärtom uppmanar han alla i gemenskapen att söka de andliga gåvorna, oavsett om de redan fått någon eller inte, och att då särskilt eftersträva gåvan att profetera. Det måste betyda att han ser samtliga kristna som potentiella profeter som när som helst kan ta emot gåvan och börja tala ord från Gud.⁵³

Den hypotetiska situationen när en utomstående kommer in är det avsnitt som tydligast visar vad Paulus föreställer sig ska hända när någon profeterar. Och trots att han nyss betonat förnuftet är det i den här scenen det övernaturliga som övertygar. Det är när profeten för vidare information han eller hon inte har tillgång till på naturlig väg som den icke-troende besökaren övertygas om att profetian förmedlar en äkta kontakt med den gudomliga sfären, och att kristendomen därmed är sann.⁵⁴ Ut-

⁵⁰ Fee, *First Corinthians*, 662–663; Witherington, *Conflict and Community in Corinth*, 280–281.

⁵¹ Barrett, *First Corinthians*, 316–317; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 230; Witherington, *Conflict and Community*, 283.

⁵² Fee, *First Corinthians*, 660–662; Marshall, *Women Praying*, 197; Wilk, *Erste Brief*, 185–186.

⁵³ Barrett, *First Corinthians*, 329; Witherington, *Conflict and Community*, 280; Dunn, *Theology of Paul*, 582.

⁵⁴ Conzelmann, *1 Corinthians*, 242–244; Holladay, *First Corinthians*, 183–184; Fee, *First*

trycket "Hos er finns verkligen Gud!" kan lika gärna översättas "Hos er finns verkligen guden!" och passar därmed lika väl in i en polyteistisk kontext där budskap förmedlas från Apollon eller Nyx.⁵⁵

Den som vill tillämpa Paulus ord idag bör ta fasta på principerna bakom hans ord, där den viktigaste är att profetian ska vara till nytta i gemenskapen. En profetisk praktik som bara leder till splittring och konflikter är därmed inte i linje med aposteln syn på de andliga gåvorna, och förmedlar inte en äkta gudskontakt. Profetian bör ses som en av många möjligheter för människor att vara till nytta för församlingen, och som nära besläktad med undervisning, som också är avsedd att förmedla budskap från Gud. Paulus betoning av att använda förnuftet när man talar till församlingen visar också att varken läraren eller profeten kan gömma sig bakom principen att man bara för vidare vad man hört, utan bägge behöver ta ansvar för hur budskapet går ihop med teologi och pastoral omsorg.

Det korinthiska problemet att uppvisande tungotal fått breda ut sig på andra nådegåvors bekostnad finns kanske inte i dagens frikyrka, men ett närbesläktat problem kan vara att tungotalet ofta fått status som det enda säkra tecknet på att någon blivit andedöpt. Utifrån Paulus prioritering av undervisning och profetia finns det starka skäl att lyssna lika mycket efter Andens röst i vad någon säger med sitt förstånd, och betrakta den som kommer med logiska argument förankrade i bibeltext och tradition som lika andefylld som den som får mer spontana gudomliga tilltal. Profetians ande behöver inte tystna när gudstjänsten avslutas och församlingen samlas till församlingsmöte eller administrationsmöte, utan kan vara lika aktiv i det samtalet som i förbön och predikan. Och en församlingsmedlem med profetisk gåva kan ha lika mycket att bidra med i andra sammanhang – skolan, arbetsplatsen, klubbmötet, föreningsstämman, par-tikongressen – där det sagda inte gärna kan presenteras som en profetia.

Corinthians, 684–688; Witherington, *Conflict and Community*, 285; Collins, *First Corinthians*, 505–507; Fitzmyer, *First Corinthians*, 522; Marshall, *Women Praying*, 202.

⁵⁵ Paulus kan ha inspirerats av Jes 45:14 eller Sak 8:23, som beskriver hur polyteistiska bekännare finner en äkta gudsnärvaro hos Israels folk (Fee, *First Corinthians*, 687; Collins, *First Corinthians*, 510; Fitzmyer, *First Corinthians*, 522; Schnabel, *Erste Brief*, 825–826; Zeller, *Erste Brief*, 432–433).

Paulus bild av en utomstående som kommer in när hela gemenskapen talar profetiskt utmanar också att våga använda profetians gåva för att tala direkt in i människors liv med information man inte har tillgång till på naturlig väg, och att se den praktiken som ett av flera möjliga sätt att övertyga människor om att Gud verkligen är närvarande i den kristna gemenskapen. En situation där någon ställs till svars inför en hel församling för allt som är dolt i hans eller hennes hjärta är kanske alltför konfrontativ för att fungera i nutiden, men samma grundtanke bör kunna tillämpas i mindre sammanhang – med ödmjukhet, omsorg och respekt för den personliga integriteten.

ORDNING OCH PRÖVNING

Mot slutet av kapitel 14 kommer Paulus med instruktioner om hur ordningen ska upprätthållas i den profetiska praktiken:

Låt två eller tre profeter tala medan de andra prövar vad som sägs. Om någon annan får en uppenbarelse där han sitter, får den förste vara tyst, för om ni talar en i taget kan alla profetera, så att alla blir uppmuntrade och alla får lära sig något. Det är profeterna som styr profeternas andar, för Gud hör inte ihop med oordning utan med frid, liksom i alla de heligas församlingar. Kvinnorna ska vara tysta vid samlingarna, för det är inte tillåtet för dem att tala, utan de ska underordna sig som lagen säger. Om det är något de vill veta kan de fråga sina egna män hemma, för det är inte hedersamt för en kvinna att tala när alla är församlade. Eller är det från er Guds ord har gått ut, eller bara till er det har kommit? Den som tror sig vara profet eller andlig borde veta att vad jag skriver till er är en instruktion från Herren, och den som inte erkänner det blir heller inte erkänd. Alltså, syskon, sök att få profetera och hindra inte tungotalet, men låt allt ske med ordning och värdighet. (1 Kor 14:29–40)

Paulus fokus i det här avsnittet är att bevara ordning och värdighet när profetian tillämpas i gemenskapen, även i den besvärliga situationen när flera profeter vill tala samtidigt. Här betonar Paulus att äkta profeter är

kapabla att behärska sig och släppa fram varandra,⁵⁶ och rekommenderar huvudregeln att profeter talar en i taget, och inte fler än två eller tre innan man övergår till att pröva budskapet.⁵⁷ Men han menar också att den som får en ny uppenbarelse under pågående möte – något som kan innebära en fortsättning eller utvärdering av det som just sagts – bör få gå före i talarlistan.⁵⁸

Den viktiga uppgiften att pröva uttalade profetior tilldelas ”de andra” (gr. *hoi alloi*), vilket kan syfta antingen på de profeter som inte tillhör de två eller tre som talar, eller på samtliga åhörare. Även om profeterna redan nämnts i samma mening är det den senare tolkningen som är mer sannolik i det vidare sammanhanget, där Paulus uppmanat både otolkade tungomåltalare och potentiella profeter att vara tysta, och i relation till 1 Thess 5:20–22, där alla kristna i Thessalonike uppmanas att pröva alla profetior.⁵⁹

Den svåra frågan här är hur ”kvinnorna ska vara tysta vid samlingarna” ska tolkas, och den satsen innehåller flera grekiska ord som kan förstås på mer än ett sätt. Rumsadverbialen *en tais ekklēsiai* (”vid samlingarna”) kan tänkas gälla alla kristna samlingar, men också syfta på större möten där flera husförsamlingar samlas, som mötet som beskrivs med uttrycket ”om hela församlingen samlas” i 1 Kor 14:23.⁶⁰ Subjektet *hai gynaike* (”kvinnorna”) kan liksom i tyskan och franskan lika gärna betyda ”hustrurna”, och kan syfta på alla kvinnliga åhörare, alla närvarande gifta kvinnor, en särskild grupp kvinnor som adressaterna förväntas identifiera från

⁵⁶ Wire, *Corinthian Women Prophets*, 146–147; Fitzmyer, *First Corinthians*, 526–527; Carr, *Silence*, 42.

⁵⁷ Fee, *First Corinthians*, 691–694.

⁵⁸ Med Hiu, *Regulations*, 127–128, och pace Fitzmyer, *First Corinthians*, 526, bedömer jag att uppenbarelse och profetia är synonyma begrepp i det här sammanhanget. Hiu, *Regulations*, 128–131, påpekar att den nya uppenbarelsen skulle kunna innebära en utvärdering eller fortsättning av den avbrutna profetian.

⁵⁹ Jfr Barrett, *First Corinthians*, 328; Holladay, *First Corinthians*, 186–187; Fee, *First Corinthians*, 694–695; Collins, *First Corinthians*, 519; Dunn, *Theology of Paul*, 581–582; Fitzmyer, *First Corinthians*, 526; Hiu, *Regulations*, 120–127, 196; Schnabel, *Erste Brief*, 838; Zeller, *Erste Brief*, 441; Marshall, *Women Praying*, 208. Pace Conzelmann, *1 Corinthians*, 245; Aune, *Prophecy*, 221–222.

⁶⁰ Collins, *First Corinthians*, 508–509, 513.

sammanhanget, eller på de två eller tre kvinnor som är gifta med de profeter som talar under mötet. Och predikatet *sigatōsan* ("de ska vara tysta") kan tänkas uppmana till flera olika former av tystnad, som att undvika buller, att avstå från ett yttrande, eller att bevara en hemlighet.⁶¹ Eftersom Paulus har använt samma verb för att tysta tungomålstalare som ingen kan tolka (14:28) och profeter som blir avbrutna (14:30), får vi tänka oss att det är en likande situation här, där kvinnorna uppmanas att i ett visst sammanhang hålla inne med något de i en annan situation hade kunnat uttrycka.⁶²

Den enkla tolkningen att Paulus inför ett allmänt förbud för kvinnor att tala vid kristna samlingar är fullständigt orimlig.⁶³ Vi har redan hört Paulus förutsätta att kvinnor profeterar när han uppmanar dem att göra det med något på huvudet,⁶⁴ och det finns många tillfällen i breven där han hälsar till och från kvinnliga församlingsledare som samlar kristna grupper i sina hem.⁶⁵ Att leda religiösa samlingar i det egna hemmet var fullständigt normalt för grekisk-romerska kvinnor, och att värdinnorna var tysta och passiva vid de samlingarna får betraktas som osannolikt.⁶⁶

⁶¹ Carr, *Silence*, 21–36. Jfr Plutarchos, *Om pratsjuka* 9/506c (LCL 337, 420), som med flera exempel om att bevara hemligheter insisterar på att en bildad person först lär sig att tiga, och sedan att vid rätt tillfälle tala. Svensk översättning i Sven-Tage Teodorsson (övers.), *Plutarchos: Levnadsråd: Moralia II* (Stockholm: Atlantis, 2015), 229.

⁶² Carr, *Silence*, 39–40.

⁶³ Pace Fee, *First Corinthians*, 706; Wire, *Corinthian Women Prophets*, 156–158; Zeller, *Erste Brief*, 443–447; Marshall, *Women Praying*, 203, 211–213.

⁶⁴ Hiu, *Regulations*, 147–150, är inte övertygande när han hävdar att Paulus vill tillåta kvinnor att förmedla profetier från Anden, men förbjuda dem att yttra sig utan gudomlig ingivelse. Någon så tydlig skillnad mellan olika sätt att förmedla information från den gudomliga sfären gör inte Paulus.

⁶⁵ I 1 Kor 16:19 hälsar Paulus från Aquila och Prisca och församlingen som möts i deras hus. I Rom 16:1–15 hittar vi diakonen Foibe, Prisca (som här nämns före sin man Aquila), Maria, Junia, Tryfaina, Tryfosa, Persis, Rufus mor, Julia och Nereus syster. I Fil 4:2–3 nämns också Euodia och Syntyche, som kämpat för evangeliet tillsammans med Paulus, och bland Filemonbrevets adressater hittar vi också Apfia (Filem 2). Paulus hälsningar ger sannolikt en mer rättvisande bild av kvinnligt ledarskap i den kristna rörelsen på 50-talet än Lukas senare historieskrivning, men även han nämner Tabithas, Marias och Lydias hus som kristna mötesplatser (Apg 9:36; 12:12; 16:13–15); jfr Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 160–184; Dunn, *Theology of Paul*, 586–588; Eldon Jay Epp, *Junia: The First Woman Apostle* (Minneapolis: Fortress, 2005); Peppiatt, *Women and Worship*, 12–13; Yii-Jan Lin, "Junia: An Apostle before Paul", *JBL* 139/1 (2020), 191–209.

⁶⁶ Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 176–177.

Plutarchos vittnar om att husets män inte ens fick vara hemma när kvinnorna samlades för att dyrka *Bona dea* ("den goda gudinnan"), och beskriver skandalen när den unge Publius Clodius trots förbudet smög sig in för ett kärleksmöte med Julius Caesars dåvarande hustru Pompeja.⁶⁷ Paulus sammanfattning att allt ska ske "med ordning och värdighet" (14:40) antyder heller inte någon så långtgående reglering som ett generellt förbud för kvinnor att tala.⁶⁸

Att avvisa 1 Kor 14:34–35 som ett senare tillägg som smugit sig in i texten från en marginalanteckning eller invändning från en läsare skulle onekligen lösa den uppenbara motsägelsen mellan 11:5 och 14:34, men till priset att vi som läsare finner oss välja och vraka i texten för att få den att stämma med våra egna preferenser. Ingen bevarad grekisk handskrift utelämnar de här verserna, och de tre som placerar dem efter v. 40 lägger också till ett "deras" (gr. *hymōn*) så att texten talar om "deras hustrur", vilket rimligen bör tolkas som de kvinnor som är gifta med de två till tre profeter som talar. Det förklaras lättare som ett försök att göra texten tydligare än som ett tecken på att samma marginalanteckning har förts in i texten på två olika ställen.⁶⁹

Ett annat återkommande förslag är att se vv. 34–35 som ett av korinthiernas påståenden, som Paulus citerar för att avvisa det i v. 36. Det grekiska ordet *ē*, som inleder v. 36, ska i det fallet tolkas som en adversativ partikel, och "ni" i v. 36 ska syfta på männen som vill utesluta kvinnorna från att undervisa i stället för på församlingen som helhet.⁷⁰ Den läsningen har flera problem. Grundtexten har ingen antydning till citatmarkering

⁶⁷ Plutarchos, *Romerska frågor* 20/268e (LCL 305, 34); Cicero 19/870b (LCL 99, 128); Julius Caesar 9–10 (LCL 99, 462–466). Den senare finns i svensk översättning i Ingemar Lagerström (övers.), *Plutarchos: Fem biografier* (Stockholm: Norstedts, 2010), 144–146.

⁶⁸ Horrell, *Social Ethos*, 191.

⁶⁹ Wire, *Corinthian Women Prophets*, 149–152; Keener, *Paul, Women, and Wives*, 74–75; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 230; Hui, *Regulations*, 139–142; Carr, *Silence*, 58–66. Pace Barrett, *First Corinthians*, 332–333; Conzelmann, *1 Corinthians*, 246; Fee, *First Corinthians*, 699–705; Horrell, *Social Ethos*, 184–195; Schnabel, *Erste Brief*, 842–845; Marshall, *Women Praying*, 203–206.

⁷⁰ Collins, *First Corinthians*, 514–517; Talbert, *Reading Corinthians*, 114–117; Fitzmyer, *First Corinthians*, 528–531; Peppiatt, *Women and Worship*, 108–111, 141–142.

i v. 34, det förmenta citatet innehåller två argument – vad lagen säger och vad som passar sig – som Paulus aldrig bemöter, och om korinthiernas teologi bygger på slagordet ”Allt är tillåtet!” som Paulus citerat fyra gånger (1 Kor 6:12, 10:23), varför skulle samma korinther här argumentera utifrån vad lagen säger?⁷¹

Om vi tar fasta på möjligheten att verserna handlar om större möten för flera husförsamlingar, öppnas möjligheten att Paulus menar att kvinnor gärna får be och profetera i hemmen, men bör avstå från att tala i stormöten på offentliga platser.⁷² Antika kvinnor hade oavvisligen rätt att representera sig själva och vittna för sina anhöriga vid allmän domstol,⁷³ och demonstrerade åtminstone vid något tillfälle på gatorna för att hävda sina rättigheter,⁷⁴ men antika offentliga miljöer var i första hand en manlig arena. Plutarchos förklarar att en kvinnas röst når mycket längre när hon väljer att tala genom sin man, precis som en flöjtspelare når ut till fler med sin flöjt än med sin egen tunga.⁷⁵ Ett liknande råd till kvinnliga församlingsledare skulle inte vara otänkbart, och hänvisningen till vad som vore

⁷¹ Hiu, *Regulations*, 144–145; Marshall, *Women Praying*, 206–207. ”Lagen” syftar här sannolikt på 1 Mos 3:16.

⁷² För studier i alternativa tidigkristna mötesplatser, se Marshall, *Women Praying*, 183–184.

⁷³ Kvinnor förbjöds under århundradet före Kristus att rättsligt representera andra än sig själva efter att en kvinna, Afriana Carfania (d. 48 f.Kr.), mycket aktivt utövat denna rätt, se Nikolaus Benke, ”Women in the Courts: An Old Thorn in Men’s Sides”, *Michigan Journal of Gender and Law* 3/1 (1995), 195–256 (205–212). Den högvälborna Aemilia Lepida, som 20 e.Kr. var åtalad för äktenskapsbrott och mordförsök, försvarade sig själv inför senaten och höll ett offentligt tal på teatern för att väcka allmänhetens sympati, se Lovisa Brännstedt, ”Aemilia Lepida and the *Imago* of Pompey: Female Agency and the Negotiation of Public Space in Early Imperial Rome”, *Eugesta* 13 (2023), 122–140; jfr Tacitus, *Annales* 3.22–23 (LCL 249, 556–558); Suetonius, *Tiberius* 49 (LCL 31, 376–378). Fler exempel återfinns i Armin D. Baum, ”Paul’s Conflicting Statements on Female Public Speaking (1 Kor 11:5) and Silence (1 Kor 14:34–35): A New Suggestion”, *TynBul* 65/2 (2014), 247–274 (268–270); Carr, *Silence*, 77–81.

⁷⁴ Livius, *Roms historia* 34.1 (LCL 295, 424–26), berättar om att både män och kvinnor från de övre klasserna deltog i demonstrationerna 195 f.Kr. mot *Lex Oppia*, som förbjöd kvinnor att äga guld, åka vagn och klä sig i flera färger (Marshall, *Women Praying*, 75–79; jfr Baum, ”Paul’s Conflicting Statements”, 261–263).

⁷⁵ Plutarchos, *Råd till ett brudpar* 31–32/142d (LCL 222, 320–22); Teodorsson, *Kärlek och vänskap*, 111–112; jfr Baum, ”Paul’s Conflicting Statements”, 262; Marshall, *Women Praying*, 105–106.

”inte hedersamt” (gr. *aischron*) passar som argument i sammanhanget.⁷⁶ Men Paulus frimodiga hälsningar utgör ett offentligt erkännande av kvinnliga kristna ledare som är svårt att förena med ett sådant råd, och hänvisningen till att kvinnorna ska fråga sina män när de kommer hem passar inte in på en situation där han vill att en manlig stormötestalare ska utses i stället för en kvinnlig.

Andra lösningsförslag har liknande problem. Elisabeth Schüssler Fiorenzas förslag att Paulus vill förbjuda gifta, men inte ogifta, kvinnor att profetera passar dåligt ihop med Paulus hälsningar till kristna ledarpar där både man och hustru får status som medarbetare (Prisca och Aquila i Rom 16:3) eller som högt ansedda apostlar (Andronikos och Junia i Rom 16:7).⁷⁷ Armin D. Baums idé att Paulus i 1 Kor 11:5 förutsätter att kvinnans far eller man har tillåtit henne att profetera, medan han i 14:34 förutsätter att motsvarande man har motsatt sig detta, har inte stöd av någon sådan antydning i texten.⁷⁸ Carl R. Holladays förslag att Paulus tänker på en särskild grupp kvinnliga korinthiska profeter som dristat sig till att ifrågasätta hans ledarskap, Craig S. Keeners uppslag att verserna gäller en grupp obildade kvinnor som envisas med att ställa dumma frågor, och Ben Witheringtons idé att en grupp korinthiska kvinnor har fått för sig att profeterna behöver frågor från åhörarna att utgå ifrån för att kunna profetera får betraktas som kreativa spekulationer.⁷⁹

För att hitta en bättre lösning på problemet behöver vi identifiera en situation med en rimlig anledning till att kvinnor bör avstå från att tala (1 Kor 14:34), trots att kvinnliga ledare vid andra tillfällen förutsätts be och profetera (11:5), och där det är ett godtagbart alternativ att de i stället frågar sina män när de kommit hem (14:35). Och då kan vi ta fasta på att Paulus beskriver en situation där två eller tre profeter talar medan de övri-

⁷⁶ Samma term används i 1 Kor 11:6 för att beteckna skammen i att som kvinna raka av sig håret; jfr Dunn, *Theology of Paul*, 589, n. 122; Marshall, *Women Praying*, 203.

⁷⁷ Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 231, jfr 232, 236; jfr Horrell, *Social Ethos*, 192–193.

⁷⁸ Baum, ”Paul’s Conflicting Statements”, 273–274.

⁷⁹ Holladay, *First Corinthians*, 189–190; Keener, *Paul, Women, and Wives*, 70–88; Witherington, *Conflict and Community*, 287–288.

ga prövar vad som sägs (14:29).⁸⁰ Om församlingen till stor del bestod av gifta par, bör kvinnliga profeters män och manliga profeters hustrur ha funnits bland de åhörare som förväntades pröva deras makars budskap, en aktivitet som rimligtvis kunde leda till offentliga bekräftelser av eller avståndstaganden från vad som sagts.⁸¹ I en antik kontext var det sannolikt fullt acceptabelt att en kvinnlig profet blev tillrättavisad av sin man, men mindre hedersamt om en manlig profet blev tillrättavisad av sin hustru i andras närvaro. Tolkningsmodellen finner stöd hos Plutarchos, som beskriver det som skamligt när man och hustru grälar offentligt:

Att som Cato kasta ut en man från senaten för att han kysst sin egen hustru i dotterns närvaro var kanske att ta i, men om det är föga hedersamt (gr. *aischron*) – och det är det! – att kyssas, smekas och omfamna varandra i andras närvaro, hur skamligt (gr. *aischion*) är det då inte att i andras närvaro tillrättavisa och gräla med varandra, och givet att intima möten och samvaro med hustrun bör genomföras i hemlighet, nödvändigtvis låta tillsägelser, klagomål och frispråkighet ske öppet och i klara ordalag?⁸²

Här tänker Plutarchos i första hand på en man som tillrättavisar sin hustru, men han bör inte ha sett mildare på den omvända situationen. En situation där kristna kvinnor prövar sina mäns profetior kan utan vidare ha upplevts så problematisk att Paulus uppmanar hustrurna att tiga och underordna sig sina män vid samlingarna. Den bästa tolkningen är därför att Paulus menar att profeternas hustrur ska avstå från att kritisera sina mäns profetior tills det kan göras mer diskret i hemmet.⁸³

⁸⁰ Att Paulus explicit apostroferar profeterna i både 14:29–32 och 14:37 gör det troligt att den profetiska praktiken är lika aktuell i 14:33–36.

⁸¹ Jfr Keener, *Paul, Women, and Wives*, 73; Carr, *Silence*, 39–42, 50–51.

⁸² Plutarchos, *Råd till ett brudpar* 13/139e–f (LCL 222, 306); Teodorsson, *Kärlek och vänskap*, 104; jfr Marshall, *Women Praying*, 107.

⁸³ Det är inte orimligt att manliga profeter kunde uppleva det som problematiskt oavsett vilken kvinna det var som prövade deras profetior, men Paulus beskriver en situation som kvinnan kan lösa direkt med sin man utan att blanda in en tredje person, vilket indikerar att hon är gift med den ifrågasatta profeten, se Grudem, "Prophecy – Yes, but Teaching – No", 21–23; Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, 232–233; Dunn, *Theology of Paul*, 591–592; Schnabel, *Erste Brief*, 849–850; Wilk, *Erste Brief*, 197–200; Carr, *Silence*, 44, 155–160; jfr Proctor, *First and Second Corinthians*, 111–112.

Återigen bör den som vill tillämpa Paulus undervisning i en nutida kontext ta fasta på principen bakom orden, och sträva efter en lugn och värdig ordning där åhörarna får möjlighet att pröva det profetiska budskapet. Om profetian uttalas inom ramen för en offentlig gudstjänst finns det ofta skäl att låta prövningen ta betydligt mer tid än vad som rymts i gudstjänsten, och därför bara uppmana åhörarna att fullgöra sin bibliska uppgift att pröva alla profetior och ta vara på det som är bra (1 Kor 14:29; 1 Thess 5:20–21). Om sammanhanget är ett församlings- eller administrationsmöte finns större förutsättningar att släppa fram frågor, bekräftelser och invändningar direkt i mötet, särskilt om profetian berör en fråga som redan står på föredragningslistan. Om profetian uttalas utanför församlingssammanhanget finns än större skäl att välkomna prövning och invändningar, särskilt från människor som inte identifierar sig som kristna, men som själva skulle ha varit profeter om de varit en del av församlingen.

Paulus uppmaning att låta den som får en uppenbarelse under mötet gå före i talarlistan bör inspirera till generositet att släppa fram spontana profetior i både gudstjänster och andra möten, och kan också skrivas in i arbetsordningar för mer formella beslutande möten i församlingen.⁸⁴ Paulus försäkran om att profeternas ande behärskas av profeterna (1 Kor 14:32) kan samtidigt ge frimodighet att låta även profeter få vänta in ett bättre tillfälle att tala,⁸⁵ och att avvisa den som vill profetera utan att kunna göra det med ordning, ödmjukhet, och respekt för att andra närvarande också har tillgång till Guds Ande. Och även om vår moderna kontext kan förväntas ha större tolerans mot kvinnor som provar och kritiserar sina egna mäns uttalanden, kan även vi vara försiktiga med att låta någon som står i beroendeställning till den som talat profetiskt vara den som offentligt ska pröva profetians giltighet.

⁸⁴ Jfr till exempel *Handlingar till Eumenias riksstämma i Tierp 2015* (Stockholm: Eumenia, 2015), 10, där profetiskt tilltal nämns tillsammans med sakupplysning, replik och ordningsfråga som yttranden som bryter talarordningen, i ett avsnitt som också hänvisar till 1 Thess 5:20–21.

⁸⁵ Om andens frukter innefattar tålmod och självbehärskning (Gal 5:22–23) är det rimligt att begära att en profet ska kunna lära sig att invänta rätt tillfälle.

SLUTSATSER

Den här artikeln har gjort en bibelvetenskaplig analys av de texter i Första Korintherbrevet där Paulus undervisar om hur profetians gåva bör tillämpas i församlingslivet, med särskild hänsyn till hur texterna relaterar till förhållanden i det omgivande samhället. Som en vägledare till grekisk-romersk kultur har vi använt Plutarchos, som genom sin tjänst som präst vid Apollontemplet i Delfi hade god insyn i den profetiska praktiken i icke-kristna sammanhang.

Vi har sett att aposteln i 1 Kor 11:4–5 förutsätter att både kvinnor och män i den kristna gemenskapen talar profetiskt, och att han inte har några andra synpunkter på det än att män, men inte kvinnor, bör profetera barhuvade. Den regeln innebär ett tydligt avsteg från det romerska bruket där både män och kvinnor regelmässigt drog manteln över huvudet när de vände sig till gudarna för att be, offra, eller uttrycka profetiska budskap. Att Paulus argumenterar för att kvinnor ändå bör be och profetera med huvudet täckt förklaras bäst med att församlingen i Korinth övertolkat Paulus tidigare undervisning och krävt att kvinnliga profeter måste ta av sig slöjor, hårband och andra håruppsättningar de bär i vardagen, och att Paulus nu förtydligar att ingen behöver byta frisyr för att be och profetera.

Paulus positionerar den profetiska praktiken som ett av många sätt på vilka Anden låter människor vara till nytta i församlingen, och framhåller gåvor som handlar om att förmedla information från Gud – undervisning, kunskap, uppenbarelse och profetia – som mer värdefulla än uppvisningspraktiker som att be i tungor offentligt utan att bli tolkad. Han lyfter också fram profetior som avslöjar människors inre liv som ett potentiellt evangelisationsverktyg, genom att de har förutsättningar att övertyga utomstående om att Gud verkligen är närvarande och aktiv i den kristna gemenskapen.

Det omdiskuterade stycket om kvinnorna som ska tala i församlingen tolkas bäst i den givna kontexten av ett möte där två eller tre talar profetiskt medan de andra prövar det som sägs. Att låta de kvinnor som är

gifta med profeterna delta i den offentliga prövningen av profetian, och potentiellt kritisera sina egna män när utomstående hör på, skulle i den antika kulturen betraktas som föga hedersamt. Det är därför rimligt att Paulus ber profeternas hustru att tiga vid samlingen, och i stället ta upp sina invändningar i enskildhet med sina män.

Den som vill låta Paulus undervisning om den profetiska praktiken i Första Korinthierbrevet vara vägledande även för en modern frikyrklig kontext kan utan vidare låta både kvinnor och män profetera, klädda på ett sätt som stämmer överens med den kulturella kontexten i det samhälle där man samlas. Eftersom Paulus betonar att profetian ska vara till nytta i gemenskapen kan man frimodigt avvisa en profetisk praktik som enbart leder till splittring och konflikter, och förvänta sig av äkta profeter att de kan ta ansvar för hur det profetiska budskapet kan förenas med en god teologi och en fungerande pastoral omsorg. En nutida profetisk praktik bör genomföras i en lugn och värdig ordning som ger åhörarna möjlighet att fundera igenom det som sagts, samtala om det, och själva värdera om det är en äkta profetia. När Paulus uppmanar profeterna att använda sitt förnuft när de talar till församlingen kan vi välkomna inte bara spontana gudomliga tilltal, utan även profetior som framförs med logiska argument och förankring i kristen tradition och bibeltolkning, och bereda plats för den profetiska praktiken både i gudstjänster och i beslutande möten. Till och med i samhället utanför församlingen kan en äkta kristen profet ha mycket att tillföra i det offentliga samtalet – om profeten förmår utföra sin uppgift med tålmod, självbehärskning och ödmjukhet även när den alltid lika nödvändiga prövningen sker utan respekt för att profeten förmedlar en verklig kontakt med Gud.

***HYPOMONĒ* OCH DET NÖDVÄNDIGA VÅLDET: PROFETISK MOTSTÅNDSKRAFT FRÅN UPPENBARELSEBOKEN TILL VÄSTERFÄRNEBO**

ANTON JOHNSON

Teolog

antonkarldavidjohnsson@gmail.com

ABSTRACT ♣ Vilka dygder och gemensamma levnadsmönster krävs för att kyrkan ska vara en profetisk röst i sin samtid? I denna artikel diskuteras denna fråga mot bakgrund av den franske teologen Jacques Elluls idé om våldet som en del av nödvändighetens ordning. Mer specifikt undersöks en specifik dygd, *hypomonē*, som i Uppenbarelseboken ofta översätts med *uthållighet*. I artikeln argumenteras för att *motståndskraft* är en god översättning, och dygden undersöks i relation till en teologisk diskussion i tidskriften *Anvil* om ett ”resilient hopp”, det vill säga ett hopp som tål motgångar i det omedelbara perspektivet och ändå förmår kristna att vara aktiva i världen. Med hjälp av teologen James McClendon och begreppet ”the baptist vision” föreslås, vidare, att *hypomonē* levs ut på olika sätt beroende på om kyrkans eskatologiska hopp förstås som avlägset eller mer gripbart. Till sist provas dygden mot ett historiskt exempel på motstånd mot våldets nödvändighet – de svenska fribaptisternas motstånd mot värnplikt och för rätten till civiltjänst – och föreslår lovprisning som ett aktivt uttryck för *hypomonē* som motstånd mot våldets nödvändighet. ♣

DYGD FÖR PROFETISKT MOTSTÅND

Vad är det för egenskaper som krävs för att kyrkan ska kunna vara en profetisk röst i samtiden? Vilka dygder och gemensamma levnadsmönster blir nödvändiga? Mot fonden av våldet som en del av nödvändighetens ordning, i den franske rättshistorikern, sociologen och teologen Jacques Elluls mening, vill jag dra mitt strå till stacken i frågor som dessa. Vad behövs för att kristna ska kunna vara en profetisk röst mot våldet när det ses som nödvändigt och oundvikligt? Mer avgränsat kommer jag undersöka en specifik dygd på flera olika nivåer. Utgångspunkten är det grekiska ordet *hypomonē*, som ofta översätts med *uthållighet* i svenska biblar. Betecknar *hypomonē* ett passivt uthärdande eller syftar det snarare till ett aktivt motstånd när det används i Uppenbarelseboken? Denna bibliska dygd sätts sedan i relation till en teologisk diskussion om resilient hopp, ett hopp som tål motgångar i det omedelbara perspektivet och ändå förmår kristna att vara aktiva i världen. Jag kommer utifrån detta vidare föreslå att dygden *hypomonē* levs ut på olika sätt beroende på om kyrkans eskatologiska hopp förstås som avlägset å ena sidan, eller om den förstås som mer omedelbart gripbart å den andra. Till sist kommer denna dygd att prövas mot ett historiskt exempel på motstånd mot våldets nödvändighet – de svenska fribaptisterna motstånd mot värnplikten och för rätten till civiltjänst.

Min metod är ett motivstudium som med utgångspunkt i Bibeln förklarar och fördjupar ett tema för att göra det ”levbart” för troende idag. Detta görs genom att sätta fokus på bibeltolkare där den teologiska meningen är framträdande och där en genomgripande existentiell nerv finns i bibelläsningen, parat med kritisk systematisk teologisk och social-historisk reflektion. Undersökningen mynnar ut i uppmaning till doxologisk praktik, vilket kan sägas vara den sista pusselbiten för att införliva *hypomonē* i en persons föreställningsvärld.¹

¹ Den metod som jag beskriver här överlappar med det Sarah Coakley, *God, Sexuality and the Self: An Essay "On the Trinity"* (Cambridge: Cambridge University Press, 2013), 88–92, kallar ”Théologie totale”, men skiljer sig i det att jag inte sätter kontemplation som den dominerande praktiken.

Artikeln befinner sig därmed i skärningspunkten mellan teologisk tolkning av Skriften och systematisk teologi. Stephen E. Fowl, en teolog verksam i det förra fältet, ger i en intervju uttryck för att teologisk tolkning av Skriften är varje tolkning av Bibeln som ställer teologiska frågor i förgrunden – detta snarare än snävt förstådda historisk-kritiska frågor.² En av förlöparna till denna tradition är den reformerta teologen Karl Barth. I förordet till den andra upplagan av sin klassiska Romarbrevskommentar försvarar han sitt arbete och förklarar sig inte vara en fiende till historisk-kritiska studier, men han menar att dessa inte går tillräckligt djupt.³ De vågrar att brottas med de stora teologiska frågorna som Skriften ställer oss. Han kontrasterar detta med reformatorn Jean Calvins bibeltolkning:

How energetically Calvin, having first established what stands in the text, sets himself to re-think the whole material and to wrestle with it, till the walls which separate the sixteenth century from the first become transparent! The conversation between the original record and the reader moves around the subject-matter, until a distinction between yesterday and today becomes impossible.⁴

Barth föregriper här i sin beskrivning av Calvins bibelutläggning ett viktigt tema av temporalitet, hur nuet och dået blir svårskiljaktiga för den troende. Uppgiften för bibeltolkaren är inte att avvisa någon klurig passage i Bibeln med att de hör till historien eller den eller den personens föreställningsvärld. Denna form av bibeltolkning nöjer sig inte med att klarlägga historiska detaljer utan vill lägga ut den teologiska meningen för läsaren – och att göra det på ett sätt som tar hela tolkaren i anspråk. Att

² Anton Johnsson, Annika Wilzén och Victor Alphonse (red.), ”98. Stephen E. Fowl”, *Aten och Jerusalem*, online: <https://open.spotify.com/episode/10WZ5gzDXzTjCGRTpVNEHL?si=1df2bbb695b04af2>.

³ Jacques Ellul, *Apocalypse: The Book of Revelations* (övers. George W. Schreiner; Eugene: Wipf & Stock, 2019), 18, som är påverkad av Barth, anmärker på liknande sätt: ”... the text is never actually in direct dependence upon this [textens ursprungs-] cultural milieu, and could as well be a reflection as a contradiction. Therefore the classical historical exegetical research is certainly not useless, but it illuminates the meaning very little.”

⁴ Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (övers. Edwyn C. Hoskyns; Oxford: Oxford University Press, 1933), 7.

jag befinner mig nära denna tolkningstradition innebär att jag kan lyfta in både historisk-kritisk forskning men även bibeltolkare som kommer från andra sammanhang – exempelvis Allan Boesak och Jacques Ellul, bibeltolkare som främst är intresserad av textens mening idag.

Varför är det då relevant att undersöka en dygd för att hjälpa kyrkan att vara en profetisk röst i sin samtid? I efterordet till *Asian Americans and the Spirit of Racial Capitalism* särskiljer teologen Jonathan Tran sitt projekt från marxismen – som han till stor del använt som ett analysverktyg. Han gör detta genom att peka på marxismens svårighet för det etiska livet i allmänhet och religion i synnerhet. Detta gör att den inte skapar den sortens människor som möjliggör revolution och grundläggande förändring. För att motstå exploatering behövs gemensamma levnadsmönster, det behövs gemensamma dygder, men marxismens tvekan inför det etiska livet gör att människor som kan bära revolutionen inte formeras i dessa kretsar. Kristna, skriver Tran, väntar inte passivt på revolutionen utan tar i anspråk Guds revolution i Kristus. Revolutionen är därför något som kristna lutar sig in mot, lever i, snarare än något de väntar på och agiterar för. Revolutionen har sin grund i att kyrkan fortsätter vara kyrka, där gemensamma levnadsmönster formas som gör oss kapabla till motstånd.⁵

Jag utgår från att dygd är en god karaktärsegenskap som utvecklas genom att konsekvent handla på ett visst sätt. Samtidigt är dygd något som är beroende av vilket mål en människa är riktad mot. *Hypomonē* kan utifrån Uppenbarelsebokens odjurs perspektiv se ut som nederlag medan det för Lammets armé kan förstås som att segra, eftersom målet hos de senare är att vittna om Kristus snarare än att underkuva.⁶ En dygds riktning – vad som är dess slutmål (*telos*) – är därför avgörande för om det i slutändan är en verklig dygd. Jag hoppas att jag med dessa korta ord kunnat visa på dygd och politik kan höra samman. Dygd och gemensamma

⁵ Jonathan Tran, *Asian Americans and the Spirit of Racial Capitalism* (New York: Oxford University Press, 2022), 293–297.

⁶ Jämför med till exempel Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), 135–144.

levnadsmönster kan skapa stabila människor som bär ett motstånd även när oddsen är emot dem och synbar framgång uteblir.

Syftet med denna artikel är att presentera en dygd som är levbar, men hur kan vi veta att så är fallet? För att svara på detta kommer jag testa *hypomonē* mot fribaptisternas erfarenheter i sekelskiftets Sverige. Om lokala uttryck av kyrka är just det centrum som ska generera teologi och etisk reflektion,⁷ är det teologens uppgift att å sin sida pröva om det som hon skriver fram är praktiskt levbart i konkreta gemenskaper. Det som jag här kommer skriva om *hypomonē* behöver alltså prövas mot den kristna kyrkans erfarenhet, vilket jag ämnar göra genom att undersöka hur det står sig i relation till fribaptisternas erfarenheter av uthålligt motstånd – inklusive en kort reflektera kring vad det kan innebära för kristna idag.

DET NÖDVÄNDIGA VÅLDET

Mitt mål är att göra *hypomonē* både grepp- och levbar. För att *hypomonē* ska bli det måste det sättas in i ett sammanhang som tydliggör *varför* det behövs för kyrkans profetiska vittnesbörd. Jag väljer därför att skriva artikeln mot en fond av våldet som nödvändighet, då jag tror att detta sammanhang utgör en projektionsyta från vilken *hypomonē* framträder tydligt. Ellul menar att våldet tillhör en nödvändighetens ordning. Med det menar han inte att våldet i sig är en oundviklig naturlag – även om han stundtals kan ge sken av det – utan att i samhällen som vårt blir våldet en nödvändighet. Våra samhällen är byggda kring en ordning där våldet har en självförstärkande tendens, och därför blir människan inte fri att agera utan hänsyn till det.

Våldet legitimeras även genom att det beskrivs som nödvändigt. Våldet, skriver Ellul, är så föga tilltalande att de som brukar eller uppmuntrar till det ständigt måste legitimera sig – främst genom att säga att

⁷ Vilket det är i den amerikanske teologens mening James W. McClendon Jr. Se till exempel Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical and Global Perspectives* (Downers Grove: IVP Academic, 2002), 142–143.

våldet är just oundvikligt eller endast ett svar på andras våld.⁸ Som en respons på detta söker Ellul efter specifikt kristna sätt att bemöta våldet. Ellul anser att den befrielse som Jesus Kristus kommer med är just en befrielse från nödvändigheten. Till och med döden upphör att vara en nödvändighet för Kristus.⁹ Att hemfalla till våldet som nödvändighet är däremot att förvandla evangeliets radikalitet och det som Ellul kallar för kärlekens våld till en ”vis avhandling, en förklarande utläggning, en måttfullhetens moral”.¹⁰ Kristna ska inte göra det som alla andra gör – delta i alla projekt som redan är i gång – utan de ska söka efter den sortens motstånd som är specifikt för dem. I inledningen till sin kommentar till Uppenbarelseboken kontrasterar Ellul verkligheten med sanningen. Världen, samhället som det nu är inordnat kan ses som det verkliga, sakförhållandena, men sanningen är Guds rike. Det vill säga världen är våldsam om vi ser på sakförhållandena, men sanningen är Guds befrielse från våldet. I Uppenbarelseboken finns dock ett nära samband mellan det verkliga och det sanna. Det verkliga – världen i all dess brustenhets – utgör ett medel genom vilket det sanna kan uttrycka sig. På så sätt omvandlar det sanna verkligheten och ger den en mening som den helt uppenbart inte har i sig själv.¹¹ Kanske kan detta ses som ett första steg till en handlingsplan: att vittna om en sanning som i sin tur kan förändra den verklighet vi befinner oss i.

Det kan noteras att ordet nödvändighet snabbt sökt sig in i beskrivningen av ett svenskt medlemskap i försvarsalliansen NATO, hos både politiker och ledarskribenter.¹² Alla andra vägar är kringskurna, det

⁸ Jacques Ellul, *Mot våldet: Realism, våldets nödvändighet och frihetens närvaro* (övers. Anton Johnsson och Christian Lefebvre; Malmö: Spricka Förlag, 2023), 101–103, 113–116.

⁹ Ellul, *Mot våldet*, 133–137.

¹⁰ Ellul, *Mot våldet*, 171–172.

¹¹ Ellul, *Apokalypse*, 17.

¹² Här följer ett urval: Karin Bergqvist, ”Ledarredaktionen listar: därför är det bra att Sverige går med i NATO”, *Gefle Dagblad* (2024), online: <https://www.gd.se/2024-02-26/ledarredaktionen-listar-darfor-ar-det-bra-att-sverige-gar-med-i-nato>; Olov Abrahamsson, ”Ledare: Det gäller att vara beredd på att det värsta kan hända”, *Norrländska Socialdemokraten* (2024), online: <https://nsd.se/ledare/artikel/nato-medlemskapet-ar-bade-logiskt-och-nodvandigt/jnenggnj>; Anna Starbrink, ”Äntligen Nato, nu börjar jobbet”, *Dagens industri* (2024), online: <https://www.di.se/debatt/antligen>

finns bara en väg framåt och det är försvarsalliansen. NATO:s försvarsstrategi bygger på ett kärnvapenparaply till skydd för de allierade länderna. NATO tar avstånd från FN-resolutioner om förbud mot kärnvapen, något som organisationen menar inte kommer leda till verklig nedrustning.¹³ Återigen kan man ana nödvändigheten som en bakgrund: kärnvapens nödvändighet som avskräckning gör en värld utan dem avlägsen.¹⁴

En av våldets lagar är enligt Ellul att det tenderar att institutionaliseras och ombildas – våld föder ständigt nya former av våld.¹⁵ I svensk politisk diskurs är det så kallade DCA-avtalet föga debatterat. Amerikansk militär får tillgång till sjutton svenska militärbaser – amerikansk personal i tjänstgöring kommer att befinna sig utanför svensk straffrätt enligt avtalet.¹⁶ En form av våld som tenderar att frodas vid amerikanska baser är det sexuella – samt sexuell exploatering av annat slag.¹⁷ Kanske är det så att militarisering tenderar att omvandlas till ett sexuellt våld? En anonym sydkoreansk prostituerad konstaterar: "Women like me were the biggest sacrifice for my country's alliance with the Americans. Looking back, I think my body was not mine, but the government's and the U.S. military's."¹⁸ Är offer som dessa också något som tillhör nödvändighetens tvingande ordning?

nato-nu-borjar-jobbet; P4 Dalarna, "Inget NATO-motstånd kvar hos Hultqvist: 'Nödvändigt'" (2024), online: <https://sverigesradio.se/artikel/inget-natomotstand-kvar-hos-hultqvist-s-nodvandigt>.

¹³ "[The ban] will not enhance any country's security... it risks building unrealistic expectations" (NATO, "Arms Control, Disarmament, and Non-Profilation in NATO", online: https://www.nato.int/cps/en/natohq/topics_48895.html).

¹⁴ Oliver O'Donovan, *Peace and Certainty: A Theological Essay on Deterrence* (Oxford: Clarendon, 1989), kritiserade avskräckningen som metod och menar att den tillhör ett tankesätt präglad av "teknologin". Människan tar teknik som utlovar gudalik gränslös förstörelse och använder denna gränslöshet som en teknisk faktor som ska "omöjliggöra" krig. Den delar på detta sätt mycket med idealistisk pacifism som också tror sig kunna bannlysa våld från världen.

¹⁵ Ellul, *Mot våldet*, 104–106, 110–112.

¹⁶ Sveriges regering, Prop. 2023/24:141, *Avtal om försvarssamarbete med Amerikas förenta stater*, 89–103.

¹⁷ Se till exempel Anna Belle Hoots, "Severing the Connection Between Sex Trafficking and U.S. Military Bases Overseas", *Fordham Law Review* 88/2 (2019), 733–752.

¹⁸ Citerad i Hoots, "Severing", 747.

Om det som Ellul skriver är sant, att Kristus just kommer med frihet från nödvändigheter, hur skulle då ett kristet motstånd mot denna våldets nödvändiga ordning kunna se ut? För att få svar på detta vänder vi oss till Uppenbarelseboken.

UTHÅLLIGHET OCH MOTSTÅND I UPPENBARELSEBOKEN

Jag, Johannes, er broder som i Jesus delar lidandet, kungavärdigheten och uthålligheten [*hypomonē*] med er, hade kommit till ön Patmos för Guds ord och Jesu vittnesbörds skull. (Upp 1:9)¹⁹

Så presenterar sig Uppenbarelsebokens implicite författare, siaren Johannes. Uthållighet, *hypomonē*, kan lätt ge intrycket av något passivt, att tyst härda ut och finna sig i sitt öde. Den amerikanske teologen Jeffery Meyers, som har ett särskilt intresse för frågor om icke-våld, menar att så inte är fallet med *hypomonē* i Uppenbarelseboken. Ordet syftar inte bara till att härda ut, *hypomonē* är något som aktivt görs. Lägg märke till orden som riktas till församlingen i Thyatira: ”Jag känner dina gärningar, din kärlek och din tro, ditt tjänande och din uthållighet [*hypomonēn*] och vet att dina senaste gärningar är fler än dina första” (Upp 2:19).

Hypomonē kopplas här samman med något aktivt, det är något som görs. Det sammankopplas även med dynamiska dygder som kärlek och tro. På samma sätt är det i ett annat av breven till de sju församlingarna. Till kyrkan i Efesos skriver Johannes i Jesus namn:

Jag känner dina gärningar, din möda och din uthållighet [*hypomonēn*] och vet att du inte tål onda människor. Du har prövat dem som kallar sig apostlar men inte är det och du har funnit att de är lögnare. Du är uthållig [*hypomonēn*] du har tålt mycket för mitt namns skull och du har inte tröttnat. (Upp 2:2–3)

Återigen verkar *hypomonē* beteckna något som är aktivt och dynamiskt. Det kopplas här samman med att pröva falska apostlar, att motstå deras undervisning. På samma sätt kopplas i Upp 3:10 *hypomonē* återigen sam-

¹⁹ Bibel 2000 används om inget annat anges.

man med att motstå ideologiska motståndare – och att bevara Jesus ord. Meyers uppmärksammar att alla Uppenbarelsebokens brev till de sju församlingarna avslutas med uppmaningar att ”segra” (gr. *nikaō*), *hypomonē* är just en av de kvalitéerna som bidrar till församlingarnas seger.²⁰ För att segra krävs att församlingarna praktiserar uthållighet. I sin artikel i detta nummer pekar Joel MacInnes på att Uppenbarelseboken manar församlingarna att bära Jesus vittnesbörd, och så vara profeter och vittnen för Jesus.²¹ Likt profeten Johannes ”hade kommit till ön Patmos för Guds ord och Jesu vittnesbörds skull” så har också församlingarna en profetisk roll att bära som kan föra dem dit de inte vill. Att bära Jesus vittnesbörd kan enligt MacInnes både förstås som att frambära ett budskap om Jesus, men kan också ta sig uttryck i ett sorts speglande av Jesus liv – vilket innebär seger genom uthålligt lidande. Att segra kan därför på ett paradoxalt sätt se ut som att bli besegrad. Att på detta sätt vittna om Jesus är att delta i vad MacInnes kallar för ”det allmänna profetdömet” – det är att bära det profetiska ordet om och på samma sätt som Jesus.

I Upp 13:10 står det: ”Den som skall i fångenskap, han går i fångenskap, och den som skall dö för svärdet, han blir dödad av svärdet. Här behövs de heligas uthållighet [*hypomonē*] och tro.” I detta kapitel beskrivs hur ett odjur från havet stiger upp – ett väldigt stridslystet vilddjur. Odjuret får makt att strida mot de heliga och besegra dem. Det som krävs i förhållande till odjuret är just den sortens aktiva uthållighet som tidigare beskrivits i bibelboken.²² Allan Boesak, reformert pastor under den sydafrikanska apartheidregimen och senare ANC-politiker, lyfter i sin utläggning av den aktuella versen fram att ”nästan alla kristna tyder dessa ord som en uppmaning till ’uthållighet’, vilket betyder icke-våld och lidande för förföljda kristna.”²³ Boesak menar att denna läsning kan ha fog

²⁰ Jeffery D. Meyers, ”*Hypomonē* as ‘Enduring Resistance’: Finding Nonviolence in the Book of Revelation”, *The Bible Translator* 69/1 (2018), 48–49.

²¹ Joel MacInnes, ”Det allmänna profetdömet: Kyrkans profetiska roll enligt Uppenbarelseboken”, *HYBRID* 3 (2025), 123–143.

²² Meyers, ”Enduring Resistance”, 49–50.

²³ Allan Boesak, *Tröst och protest: Uppenbarelseboken ur sydafrikanskt perspektiv* (övers. Torsten Norrfjärd; Stockholm: Verbum, 1988), 112.

för sig, men finner det hyckleri ”oroande” där bara de som kämpar för befrielse fördöms och inte de kristna som deltar i repressivt våld. Versen ”fördömer Luther lika mycket som Münzer, Bonhoeffer lika mycket som Oliver Tambo” om den ska läsas som ett kategoriskt förbud mot våld.²⁴ Genom en alternativ läsart (”och den som dödar med svärd, han måste själv bli dödad med svärd”) framhåller han att det är odjuret som brukar svärd, och som så kommer dödas med svärd. Boesak lyfter in Jean Calvins tanke på ”hämnare bland Guds folk” som röjer undan orättfärdiga makter – skall dessa försynens våldsanvändare fördömas när de angriper det odjur som dödar med svärdet?²⁵

Exegeten och den presbyterianske pastorn Brian K. Blount är den som kanske har den mest långtgående översättningen av *hypomonē*. Hans förslag är helt sonika *icke-våldsmotstånd*. Blount pekar på just den aktiva, dynamiska nyansen av ordet och hur det associeras med motstånd. Att kunna motstå är vidare tätt sammanbundet med att tro. Tre av fyra gånger då tro förekommer i Uppenbarelseboken är det i anslutning till *hypomonē* (Upp 2:19; 13:10; 14:12) – att visa uthållighet eller motstå är knutet till förmågan att lita på att Gud och Lammet har kontroll, även om motståndet kan verka meningslöst då man förs till fängelse eller står inför svärdet.²⁶ Det icke-våldsliga framkommer i just den passus som Boesak menar gläntar mot någon form av våldsamt motstånd – ”och den som dödar med svärd, han måste själv bli dödad med svärd”. I Blounts läsning är budskapet liknande det som Jesus framför i Matt 26:52. Blount kopplar vidare Upp 13:10 till den amerikanska medborgarrättsrörelsen icke-våldsmotstånd – medborgarrättsaktivisterna fick utstå polisbrutalitét och förföljelse i tron att Lammet är Herre snarare än rasismens odjur.²⁷ Joel MacInnes har i mailkorrespondens med mig lyft fram kopplingen mellan Upp 2:7 och Upp 13:9–11. Båda uppmanar till att höra – något som i 2:7

²⁴ Boesak, *Tröst och protest*, 112.

²⁵ Boesak, *Tröst och protest*, 113.

²⁶ Brian K. Blount, *Revelation: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2009), 42, 254–255.

²⁷ Blount, *Revelation*, 255.

sammankopplas med Anden. Vi kan alltså här se en nyans av det uthålliga lidandet under odjuret som kan förstås som något som har att göra med lyhördhet inför Anden, och på det sättet är profetiskt.

Bibelteologen Richard Bauckham har i sin *The Theology of the Book of Revelation* lyft fram Uppenbarelskebokens kampmotiv – det pågår en strid mot odjuret. Bauckham lyfter fram de militaristiska bilder som förekommer när Uppenbarelskebokens martyrer, de hundrafyrtiofyra tusen, beskrivs. Dessa martyrer mönstras som ett nytt Israel inför krig (7:6–8), men den kamp som de bjuds in i är inte ett konventionellt krig, det är att delta i Lammets offerdöd (7:14). Att de inte ”befläckat sig med kvinnor” (14:4) kopplar Bauckham till kravet på rituell renhet inför ett heligt krig (5 Mos 23:9–14; 1 Sam 21:5; 1QM 7 3–6). Men denna militaristiska bild förändras när den sätts i sammanhang av att armén ska vara ”fläckfri” – något som syftar på kravet på ett offerdjurs fysiska felfrihet (14:5).

Vidare kopplar Bauckham 13:10 till ett aktivt motstånd, även om han inte diskuterar *hypomonē* explicit. Den kamp som Lammets armé tar del i är ett aktivt motstånd som tar sig uttryck i martyrskap. I 13:7 står det att odjuret ”fick rätt att strida mot de heliga och besegra dem”. Bauckham menar att samma händelse beskrivs från ett annat perspektiv i 12:11 – men där är det Satan som besegras genom martyrernas offerdöd. Det handlar alltså om vilket perspektiv som anläggs på händelsen, folkens perspektiv eller Guds. Men det handlar inte enbart om perspektiv, Bauckhams poäng är att odjuret faktiskt besegras genom martyrerna. Martyrskapet, till skillnad från Uppenbarelskebokens straffdomar, förmår folken att omvända sig till Gud. Martyrerna är en ”första skörd åt Gud och Lammet” (14:4), som leder till att folken kan skördas och föras in i Guds rike (14:14–16). Detta är även poängen i berättelsen om de två vittnena, enligt Bauckham, där folken efter martyrernas död till slut ger ”himlens Gud sin hyllning” (11:10–13).²⁸ På så sätt överträffar vittnena –

²⁸ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (New Testament Theology; Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 76–78, 84–88, 90–92, 94–96. Ellul, *Apocalypse*, 177, skriver: ”The ‘Saints’ are characterized here not by good moral conduct nor by theological virtue, but by this endurance; for it is the moment of the increase of temptation (Matthew 24), of the

en bild för kyrkan – med MacInnes ord ”hela den profetiska traditionen”²⁹ genom den stora effekt deras profetiska vittnande har.

Den sista gången *hypomonē* förekommer är i Upp 14:12. Odjuret och det stora Babylon kommer inte bestå för evigt, en ängel förkunnar det som störtat (Upp 14:8). De heliga uppmanas att inte delta i Babylons synder – inte tillbe odjuret eller ta emot dess märke – för att inte ta del i Babylons straff. För att kunna avhålla sig från Babylons synder krävs ”uthållighet [*hypomonē*] hos de heliga, hos dem som bevarar Guds bud och tron på Jesus” (14:12). Meyers påpekar att *hypomonē* här verkar handla om att vägra samarbeta, att inte ta del i de synder som Babylon gör sig skyldig till. Det är återigen inte bara att passivt härda ut – det är att aktivt motstå det onda.³⁰ Feminist- och bibelteologen Elisabeth Schüssler Fiorenza översätter *hypomonē* i Uppenbarelseboken med ”konsekvent motstånd” (eng. ”staying power”).³¹ Hon pekar på hur de etthundrafyrtiofyra tusen i 14:1–5 är ”de som följer Lammet vart den än går” och så utgör en motbild till de som följer odjuret och tillber det (13:3). Att det i dessa hundrafyrtiofyratatusens munnar ”aldrig funnits någon lögn” är också det en motbild – denna gång till det andra odjurets, den falska profetens förförelser och lögner (16:13; 19:20). Schüssler Fiorenza pekar till sist på den för henne inte oproblematiske bilden av att ”de inte befläckat sig med kvinnor” (14:4). Hon pekar på att detta syftar både på motstånd mot de grupper som förför till kompromiss med kejsarkulten (Isebel, till exempel Upp 2:20) och motstånd mot skökan Babylon, den kvinnliga representationen av Rom.³²

Meyers hänvisar till de båda tyska feministteologerna Christine Schaumberger och Luise Schottroff studie om hur *hypomonē* används i

crisis of the drama. Firmness, hope, capacity to resist seduction, discernment of spirits, closure to the demonic work of allurements and separation, resolute keeping of the commandments and of the content of revelation – such is endurance.”

²⁹ MacInnes, ”Det allmänna profetdömet”, 134.

³⁰ Meyers, ”Enduring Resistance”, 51.

³¹ Elisabeth Schüssler Fiorenza, *The Book of Revelation: Justice and Judgment* (Philadelphia: Fortress, 1985), 191.

³² Schüssler Fiorenza, *Book of Revelation*, 188–192, 195, 199.

tidig kristen litteratur. De båda teologerna slår ifrån sig tanken på *hypomonē* som ett passivt lidande, en kvinnlig dygd och foglig egenskap i antikens världsbild. Å andra sidan menar Schaumberger och Schottroff att en sorts manlig hjältemodig och trotsig förståelse av ordet även det leder fel. Meyers påpekar att för dessa båda teologer måste ordet snarare förstås som förtryckta människors vägran att böja sig under ondska och våld, ett vardagligt motstånd som handlar om att fortsätta ha hoppet om Guds rike levande, att skapa en kultur bland dem som vägrar att ge upp tanken på ett rent liv. Meyers konstaterar att denna förståelse av ordet ligger nära hur Uppenbarelsebokens författare använder det.³³ Det går även att konstatera att denna beskrivning knyter an till Trans beskrivning av dygder som gemensamma levnadsmönster som inte främst har att göra med omedelbar framgång utan snarare handlar om att luta sig in i ett rike som redan givits.

Hypomonē i Uppenbarelseboken bär alltså på konnotationer av ett aktivt motstånd. Det är ett aktivt motstånd som tar sig uttryck i att inte samarbeta med det som är ont, samt att vara beredd att lida för denna vägran. Det är inte ord som riktas till enskilda hjältar utan till församlingar, till Lammets armé. Det har därför kvaliteter av att *tillsammans* skapa en kultur som kan motstå det som är destruktivt. Kanske ordet *hypomonē* därför ligger nära "uthålligt motstånd" i betydelse, särskilt om detta uthålliga motstånd förstås som något som görs av en gemenskap. Men att översätta *hypomonē* med uthålligt motstånd bär på risken att förlora ur sikte att det som beskrivs är en karaktärsegenskap eller en dygd. *Hypomonē* förekommer tillsammans med ord som tro och kärlek, ord som beskriver dygder – en grundläggande riktning eller karaktärsdrag i en människas liv. Det beskriver inte främst en handling, utan snarare ett konsekvent sätt att handla som blir en sorts andra natur i en människa. Kanske ordet motstånd därför kan ses som för punktuellt och för externt – det blir ett sätt att handla vid ett visst tillfälle snarare än att beteckna ett djupt karaktärsdrag. *Hypomonē* är något som, precis som tro och

³³ Meyers, "Enduring Resistance", 42–43.

kärlek ska levas ut, men det är också något som karaktäriserar gemenskaperna, något som beskriver dem. Kanske *hypomonē* därför bör översättas mer i linje med "motståndskraft" eller det mer sentida "resiliens", för att just understryka dess karaktär av dygd.

ETT RESILIENT HOPP

Utifrån slutsatsen att *hypomonē* kan förstås som en motståndskraft som troende gemensamt lever ut vill jag i den här sektionen försöka göra detta än mer greppbart genom att ställa denna motståndskraft i relation till en teologisk diskussion om ett resilient hopp. Att ställa dygden i relation till diskussionen bidrar till att öka dess komplexitet och visa hur motståndskraften kan ta sig olika uttryck beroende på teologisk infallsvinkel och tidsperception.

Stockholm Resilience Centre förklarar resiliens med förmågan för människor, natur eller andra system att hantera "shocks and disturbances like a financial crisis or climate change to spur renewal and innovative thinking".³⁴ Resiliens handlar alltså om att kunna motstå, anpassa sig och förnyas även när svårigheter slår mot exempelvis ett ekosystem – eller en kyrka. I september 2013 släppte den teologiska tidskriften *Anvil* ett nummer om hopp och miljö. Numret hade fötts fram ur ett längre projekt där klimatkrisen diskuterats ur ett teologiskt perspektiv.³⁵ I sin ledare lyfter teologen Margot R. Hodson fram behovet av ett resilient hopp. Med detta syftar hon på ett hopp som står sig även när ett mer omedelbart (eng. "proximate") hopp verkar glida den troende ur händerna.³⁶ Den sedan tidigare bekante Richard Bauckham lyfter i numret fram skillnaden mellan det slutgiltiga hoppet ("ultimate hope"), som inte är beroende av människor utan endast har sin grund i Guds transcendens och

³⁴ Stockholm Resilience Centre (Stockholm University), "What is Resilience?", *Research*, online: <https://www.stockholmresilience.org/research/research-news/2015-02-19-what-is-resilience.html>.

³⁵ Se Margot R. Hodson, "Editorial: Discovering a Robust Hope for Life on a Fragile Planet", *Anvil* 29/1 (2013), 1–2.

³⁶ Hodson, "Editorial", 1.

räddningsverk genom den uppståndne Kristus, och ett mer omedelbart hopp som är beroende av vad människor gör i närtid. Det slutgiltiga hoppet får inte leda till eskapism, snarare ska det leda till handlingskraft och uthållighet. Det slutgiltiga hoppet kan bidra med detta just genom att det inte är beroende av idéer som progressivism, tanken på ett historiens ständiga framåtskridande där vi når högre och högre plan i samhällsutvecklingen. Idéer som dessa kan låna sig till ett förnekande av verkligheten. Bauckham påpekar att relationen mellan omedelbart hopp och slutgiltigt hopp inte är ett av progression. Han lyfter fram detta genom att peka på det eskatologiska hoppets ofattbara dimension:

Extinct creatures and lost landscapes – all that God has found good in his creation – will be there. Nothing will be lost except evil and the damage it has done. Of course, we can't imagine it. Ultimate hope ought to be mind-blowing.³⁷

Detta utgör för Bauckham en flyktväg från progressivismens ideologi. Vi utför inte miljömedvetna eller goda handlingar för att de utgör trappsteg till en bättre framtid. När Paulus talar om att vårt arbete inte kommer vara förgäves (1 Kor 15:58) är det snarare för att "it will have effects that will be preserved in the new creation".³⁸ Alltså är det slutgiltiga hoppet något som förmår de kristna till uthålligt och motståndskraftigt handlande i nuet – även då situationen kan verka hopplös – detta eftersom den kristnes handlande inte är beroende av omedelbar effektivitet. Trots dess brist på mätbar effekt kan handlingen bäras vidare och utgöra en byggsten i den nya skapelsen. Bauckham lyfter i sin artikel dock också kontinuerligt upp behovet av ett pragmatiskt handlande. Insikten om skillnaden mellan omedelbart och slutgiltigt hopp hjälper kristna att inse begränsningarna av vad som realistiskt kan förväntas komma ur deras handlingar här och nu.³⁹

Hodson sammanfattar artiklarna i numret med att de pekar mot ett resilient hopp. Det omedelbara hoppet får sin kraft genom det slutgiltiga

³⁷ Richard Bauckham, "Ecological Hope in Crisis?", *Anvil* 29/1 (2013), 43–54 (46).

³⁸ Bauckham, "Ecological Hope", 46.

³⁹ Bauckham, "Ecological Hope", 45–48, 51.

hoppet. Det eskatologiska hoppet leder inte till eskapism utan till en förmåga att se och ta sig an verkligheten som den är – och agera hoppfullt i den.⁴⁰ Det behövs inga skyggklappar om hur illa sakernas tillstånd är eftersom hoppet ytterst sett inte är grundat i det som ligger omedelbart framför näsan. Alldeles särskilt knyter Hodson det resilienta hoppet till Rom 5:3–4 och *hypomonē*:

Mer än så vi är stolta över våra lidanden, eftersom vi vet att lidanden skapar uthållighet [*hypomonē*], uthålligheten fasthet och fastheten hopp. Och hoppet sviker oss inte, ty Guds kärlek har ingjutits i våra hjärtan genom att han gett oss den heliga anden.

Hodson skriver att ju värre situationen blir desto mer blir det resilienta hoppet synligt. Lidandet skapar *hypomonē*, som leder till en inre fasthet och till ett ökat hopp till Guds slutgiltiga seger. Hodson knyter det robusta hoppet till det som Dietrich Bonhoeffer kallade för ”dyr nåd”, en nåd som kräver efterföljelse. Hodson konstaterar att den dyra nåden är det resilienta hoppets källa – den sänder kristna ut att engagera sig i världen; att lida, hålla ut, få en fast karaktär och där upptäcka hoppet.⁴¹

Det resilienta hopp som Margot R. Hodson utvinner ur de olika artiklarna är utmärkt, då det både kopplar an till uthållighet men även till ett aktivt handlande – något som är utmärkande för den sortens *hypomonē-kultur* som vi sett att Uppenbarelsboken pekar mot. I Uppenbarelsboken verkar *hypomonē* inte handla om att passivt uthärda svårigheter, det har mer nyans av att aktivt konfrontera odjuret, en konfrontation som kan leda till lidande och martyrskap. Som Hodson utlägger Rom 5:3–4 skapar lidandena uthållighet, vilket ger en fast karaktär. Detta förmår de kristna att hoppas även när oddsen verkar vara emot dem. Blounts förståelse av *hypomonē* som kopplat till tro – en blick på tillvaron där Gud och Lammet ytterst har kontroll snarare än odjuret – ligger nära till hands. *Hypomonē* är kopplat till en förmåga att hoppas även när allt verkar tala emot hoppet, eftersom det är grundat i Guds transcendens.

⁴⁰ Hodson, ”Editorial”, 3.

⁴¹ Hodson, ”Editorial”, 3–4; se även Margot R. Hodson, ”Ett nytt slags hopp”, *NOD* 2 (2019), 20–23.

Det som jag önskar utforska ytterligare är frågan om temporalitet eller tidsperception. Den syn på tiden som här framkommer där det slutgiltiga hoppet tenderar att befinna sig på en avlägsen punkt på tidsaxeln, det är en transcendent punkt som ger hopp men inte är gripbar i nuet. Bauckham manar att i det omedelbara främst agera måttfullt, men i ljuset av det slutliga hoppet. Det slutliga hoppet blir närmast som en avlägsen fyr som kastar sitt ljus mot oss, men trots allt är på annan ort. Även om måttfullhet kan vara vist i många situationer, kan det också leda till en mindre radikal motståndskraft. Kanske detta är ett hopp som i lite för hög grad uppmuntrar oss till att ansluta oss till det som andra redan gör, i stället för att djärvt leva med en blick på ett nu där Lammet redan regerar –⁴² med andra ord just det Ellul varnar kristna för när han diskuterar våldets nödvändighet? Kan en annan perception av tid här vara fruktbar för att skapa den sorts motståndskraft som Uppenbarelseboken vittnar om? En motståndskraft som är grundad i det skandalösa påståendet att ett slaktat Lamm har kontroll över historien?

Teologen Arne Rasmusson har pekat på dissenterprotestantismens betydelse för samhällsförändring, det vill säga protestantiska rörelser som avviker från de större stats- eller folkkyrkornas teologi och organisation.⁴³ Det som är utmärkande för rörelsernas arbete för samhällsförändring är en brist på måttfullhet. Rasmusson lyfter bland annat rörelsernas krav på slaveriets avskaffande då få trodde detta var ekonomiskt möjligt. Kanske kan detta härledas till en speciell förståelse av tid, något som den amerikanske teologen James W. McClendon Jr. kallat för "the baptist vision".

DÅ ÄR NU OCH DET DÄR ÄR DET HÄR

Om de hundrafyrtiofyrtusen heter det att "de följer Lammet vart det än går" (Upp 14:4). Schüssler Fiorenza påpekar att meningen är grammatiskt

⁴² För denna tendens se exempelvis, Bauckham, "Ecological Hope", 48–49; Andy Atkins, "Communicating Hope in the Real World", *Anvil* 29/1 (2013), 71–86 (81).

⁴³ Arne Rasmusson, "Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle: En alternativ historia" i *STK* 96/2 (2020), 173–199.

svår att tyda – har de hundrafyrtiofyrtusen *förut* följt Lammet varthän det än begett sig eller är det så att de *nu* följer Lammet vart det än går? Hon påpekar att båda läsningarna är möjliga och landar i att meningen pekar bakåt mot Upp 13:10, där de som följer Lammet leds in i fångenskap, samtidigt som det har en framtida referent; nu *leds* de hundrafyrtiofyrtusen till eskatologisk frälsning av Lammet.⁴⁴ Kanske är grammatiska klurigheter som dessa inte oavsiktliga utan just till för att betona samhörigheten mellan de som *förut* följt Lammet och de som nu gör det. Dagens efterföljare av Lammet hör samman med de som gått före. Texten är både då och nu. Allan Boesak kallar sin tolkningsmodell av Uppenbarelsboken för den samtidshistoriska. Den politiska situationen i mindre Asien är av yttersta vikt för att förstå boken, men samtidigt

när ingen profetia sin fulla slutliga uppfyllelse endast i ett speciellt ögonblick eller ens i en serie av händelser. Om profetian ger uttryck åt en obestriddig sanning som kommer från Gud, då kommer den uppfyllas på olika sätt i olika tider av världshistorien.⁴⁵

Uppenbarelsboken är alltså en bok som talar både till ett då men också till vårt nu. Det är en bok i flera tider.

Den amerikanske teologen James W. McClendon Jr. har skrivit sin systematiska teologi utifrån vad han kallar "the baptist vision".⁴⁶ McClendon använder här *baptist* som ett relativt vitt begrepp, snarare än ett smalt konfessionellt. Det syftar på församlingar som knyter an till den radikala reformationens förståelse av församlingen – där just den lokala församlin-

⁴⁴ Schüssler Fiorenza, *Book of Revelation*, 190. Ellul, *Apocalypse*, 202–203, 219–220, pekar också på en sådan temporal tvetydlighet – och för fram att Uppenbarelsboken inte ska läsas som en succession av händelser eller ett tidsschema (se även noten till Upp 4:10 i Bibel 2000).

⁴⁵ Boesak, *Tröst och protest*, 24–25. Ellul, *Apocalypse*, 24, uttrycker denna atemporalitet än mer radikalt: "The Apocalypse does not describe a moment in history but reveals to us the permanent depth of the historical: it is then, one could say, a discernment of the Eternal in Time, of the action of the End in the Present, the discovery of the new Eon, not at the end of time, but in this present history, the Kingdom of God hidden in this world."

⁴⁶ Curtis W. Freeman, "Introduction" i James W. McClendon Jr., *Ethics, Systematic Theology I* (Waco: Baylor University Press, 1994), xii, skriver att McClendon väljer att tala om sin teologi som baptistisk med litet b, detta för att särskilja mot baptistisk som en samfundsbeteckning (vilket på engelska innebär "B"). Det blir exempelvis ett sätt att inkludera anabaptism "(Ana)-baptist".

gen är det levande centrat för teologins utformning.⁴⁷ McClendon sammanfattar "the baptist vision" med att "the church now is the primitive church and the church on judgment day".⁴⁸

McClendon jämför den "baptistiska" tidsuppfattningen med den katolska eukaristiska teologin, där brödet inte *symboliserar* Kristus kropp utan *är* Kristus kropp. På samma sätt är den "baptistiska" gemenskapen inte *jämförbar* med Jesus lärjungar eller historiskt nedströms från dem – de *är* Jesus lärjungar och hans bud är direkt riktade till dem. De danska teologerna Bent Bjerring-Nielsen och Henrik Holmgaard påpekar att "this is that" för McClendon syftar tillbaka till urkyrkan, den troende lokala gemenskapen nu är i ett levande sammanhang tillsammans med den första kyrkan. "Then is now" syftar då framåt mot den eskatologiska horisonten som den lilla lärjungagruppen på samma sätt befinner sig i ett levande sammanhang med. Men detta innebär inte att eskatologin är överrealiserad, det finns fortfarande en medvetenhet om att Guds rike är "redan nu, men ännu inte".⁴⁹ McClendon kontrasterar "the baptist vision" med en möjlig katolsk uppfattning om kyrkan nu som den apostoliska kyrkan. McClendon anser att denna uppfattning kräver en idé om succession och berättigad utveckling – något som är främmande för "baptisten".⁵⁰ McClendon sammanfattar:

The baptist "is" in "this is that" is therefore neither developmental or successionist, but mystical and immediate; it might better be understood by the artist and poet rather than by the metaphysician or dogmatist.⁵¹

Denna känsla av omedelbarhet till de bibliska texterna innebär att de profetiska orden har en direkt relevans för livet i den kristna gemenskapen, enligt McClendon. Det innebär att kyrkan nu *är* kyrkan vid Kristus

⁴⁷ Se till exempel Bent Bjerring-Nielsen och Henrik Holmgaard, "Hvad är menighedsbaseret teologi? En undersøgelse af forholdet mellem teologi og kirke hos Regin Prenter og James Wm. McClendon", *Dansk Tidsskrift for Teologi og Kirke* 48/3 (2021), 215–230 (224–225).

⁴⁸ James W. McClendon Jr, *Ethics, Systematic Theology I* (Waco: Baylor University Press, 1994), 30.

⁴⁹ Bjerring-Nielsen och Holmgaard, "Hvad är menighedsbaseret teologi?", 226–227.

⁵⁰ McClendon, *Ethics*, 32.

⁵¹ McClendon, *Ethics*, 32.

återkomst.⁵² McClendon menar att den nytestamentliga eskatologin – där Guds nya *eon* bryter in i nuet – är relevant för kristen fredsetik.⁵³ Guds fredsrike är alltså inget som är förskjutet till en avlägsen framtid, det är något som är aktuellt och ska levas ut nu, detta kommer framgå när vi vänder oss till de svenska fribaptisterna nedan.

Den socialistiske sekelskifteshistorikern och juristen Ernest Belfort Bax menar att nederländska anabaptister på 1500-talet utmärktes av något som påminner om "the baptist vision". Bax ger följande kritiska diagnos: "Destitute of all knowledge of history, save perhaps here and there an isolated fragment, there was no break for them between the biblical story and their own age."⁵⁴ För Bax är detta tveeggat. Det innebär en närhet till en icke-våldsetik för dessa anabaptister, men den andra änden av svärdet är att eftersom den bibliska tiden är nu så kan även sentida profeter uppkomma. Profeter som dessa har i exempelvis Münster manat de heliga till att själva ta till svärd för att förbereda det nya Jerusalem.⁵⁵

Bax diagnosticering av något som påminner om "the baptist vision" ger en viktiga tankeställare. En apokalyptisk världsbild kan ge upphov till apokalyptiskt våld. Det som vi dock kan notera är att en annan sorts temporalitet smyger sig in i dessa kiliastiska sammanhang. Enligt Bax uppkom en övertygelse hos "profeten" Jan Matthys om att "the time of enduring, forbearing, meekness and suffering was past, and that his mission was to shew [sic] them the new way of vengeance and destruction of the godless ...".⁵⁶ *Hypomonē* i betydelsen av en moståndskraftig, men mild, uthållighet hör här till en överskriden tid, något nytt har inträtt. Uthålligheten och mildheten är passerade på grund av tusenårsrikets snara ankomst, alltså på grund av ett brott i tiden.⁵⁷ Men en sådan uppfattning kräver idéer om succession och berättigad utveckling – något som vi med hjälp av Mc-

⁵² McClendon, *Ethics*, 32–33.

⁵³ McClendon, *Ethics*, 317–320.

⁵⁴ E. Belfort Bax, *Rise and Fall of the Anabaptists* (London: Swan Sonnenschein, 1903), 163.

⁵⁵ Bax, *Rise and Fall*, 168–171.

⁵⁶ Bax, *Rise and Fall*, 170, min kursivering.

⁵⁷ Bax, *Rise and Fall*, 169.

Clendon kan förstå som avsteg från "the baptist vision", där i stället framtidens och det förgångnas närvaro i det nuvarande betonas. Detta skulle innebära att den speciella form av motståndskraft som Uppenbarelseboken manar till inte kan förstås som del av ett överskridet stadium, det är snarare något som ständigt måste tas emot och upprepas i en ny tid.

Det resilienta hoppet som Bauckham och Hodson med fler gav uttryck för består av ett "nu" på avstånd från ett slutgiltigt, eskatologiskt hopp. I McClendons perspektiv är det slutgiltiga hoppet snarare omedelbart nära i nuet, men även om tron tas emot och upprepas görs detta i en ständigt ny tid. Motståndskraft, *hypomonē*, kommer därför att innebära olika saker i olika tider, trots det förblir det samma dygd.

Härnäst vänder vi oss till en grupp som levt med en "baptist vision"-uppfattning av tillvaron. Detta är en gemenskap som dessutom blivit ledda till fångenskap för sitt motstånd mot våldets nödvändighet (Upp 13:10) mer än andra i svensk kyrkohistoria. Vi vänder oss till fribaptisterna och deras organiserade kampanj för att införa möjligheten till civil-tjänst i Sverige. Vi gör detta för att se hur motståndskraften kan ta sig konkret uttryck i levd erfarenhet. Teologi är inte mycket värd om den inte har en resonansbotten med levd erfarenhet, detta om teologi främst är det som behövs för att kristna gemenskaper ska kunna leva på ett sätt där Kristus är i centrum, där det finns gemenskap med Anden och där Guds rike ger livet dess form.⁵⁸ Fribaptisternas kamp utgör ett konkret fall där våldet som nödvändighet utmanats i Sverige, något som kan hjälpa oss att tänka kring vårt eget sammanhang. Jag tror att exemplet från fribaptisterna visar hur en annorlunda uppfattning av tid leder till en mer radikal form av motståndskraft. Den omedelbarhet med vilken den nytestamentliga eskatologin förstås leder till ett risktagande och en beredvillighet att lida som ligger långt bortom något städat eller måttfullt. Fribaptisterna lever med en annan verklighet omedelbart närvarande, en där man inte vill råka i strid med Lammet själv.

⁵⁸ Se Kärkkäinen, *Ecclesiology*, 142–143.

ATT INTE HAMNA I STRID MED LAMMET

Den kanadensiske historikern Peter Brock beskriver fribaptisterna, en tidig splittring från Svenska Baptistsamfundet, som en kristen rörelse som främst drog sin medlemskår från samhällets fattigare och lantliga befolkning. Som rörelse intog de också en konsekvent pacifistisk hållning. Utifrån ett efterföljelsemotiv vägrade de att delta i både stridande och icke-stridande militärtjänstgöring.⁵⁹ Den pacifistiska hållningen, som till en början var sällsynt i den bredare frikyrkligheten, blev med tiden allt vanligare. Brock menar att fribaptisternas pacifism var en katalysator för detta. Kring andra världskriget var antalet som vägrade militärtjänstgöring dubbelt så många från de reguljära baptisterna jämfört med fribaptisterna.⁶⁰ Fribaptisterna var också en viktig katalysator för införandet av civiltjänst snarare än militärtjänst för dem som utifrån sitt samvete vägrade vapen. Lekmannateologen Henning Melander använde fribaptisterna som exempel när han argumenterade för rätten till civiltjänst. Även den liberala riksdagsledamoten och baptisten Jakob Byström, själv inte pacifist, argumenterade under flera årtionden för rätten till civiltjänst, något som gick igenom först 1920. Byström betonade samvetets vikt, fribaptisterna utgjorde exempel på några som led för sin övertygelses skull. Brock lyfter fram en kunglig cirkulärskrivelse från 1902, där de som av religiös övertygelse inte kunde bära vapen medgavs möjligheten att sättas i icke-stridande tjänst – något som dock inte var tillräckligt för fribaptisterna som vägrade allt samröre med det militära.⁶¹

Förläggaren, pastorn och teologen Pascal Andréasson har i sin kandidatuppsats i historia belyst hur fribaptisternas värnpliktsvägran kan förstås som en organiserad rörelse med ett mål – att avskaffa tvingande

⁵⁹ Peter Brock, *Freedom from Violence: Sectarian Nonresistance from the Middle Ages to the Great War* (Toronto: University of Toronto Press, 1991), 282–284, 288–291.

⁶⁰ Brock, *Freedom*, 295. Det kan dock nämnas att kyrkohistorikern Torsten Bergsten, *Frikyrkor i samverkan: Den svenska frikyrkoekumeniken 1905–1993* (Stockholm: Verbum, 1995), 59–62, ser den tilltagande frikyrkliga pacifismen, som bland annat mynnar i 1929 års Frikyrkomötes uttalande för samvetsfrihet och emot allmän värnplikt, som ett uttryck för anpassning till en avrustande samtid.

⁶¹ Brock, *Freedom from Violence*, 285–292.

militärtjänst.⁶² I det av Andréasson sammanställda materialet från samfundstidningen *Upplýsningens vän* 1872–1904 framkommer också medlet för att nå detta mål – *hypomonē*, en uthållig vägran att anpassa sig efter krigsmakten och vara beredd att lida för denna vägran. Det som också är intressant är att personerna i det återgivna materialet till stor del andas och lever i Uppenbarelseboken. Texten befinner sig inte på tryggt avstånd från dem, det är snarare något som är samtida.

I ett lärarmöte i Västerfärnebo diskuterar samlade fribaptistiska förkunnare om hur man bör göra för att uttrycka sin opposition till den allmänna värnplikten. I det av Andréasson återgivna referatet så listas olika alternativ. Det ses som önskvärt att uttrycka sin opposition så tydligt som möjligt, genom att i så många led som möjligt vägra deltagande i krigsmakten. Här ses "lidandet för tron" som det mest potenta medlet för att få till stånd en förändring i värnpliktslagen.⁶³ En vanlig metod var att under mönstringen vägra ta emot inskrivningsboken – något som sker i flera av de återgivna berättelserna i *Upplýsningens vän*. Ett agerande som verkar ha orsakat mycket tumult.⁶⁴ Andréasson sammanfattar fribaptisternas inställning med att det ansågs bättre att vägra betala de utmätta böterna för att i stället låta dem omvandlas till fängelsestraff.⁶⁵ En följetång under dessa år är berättelsen om Anders Hansson som vägrar att betala böter och för detta döms till fängelsestraff i sju omgångar. Andra dömdes till straffarbete. Vissa gav dock med sig och valde att betala en årligen återkommande bot, ett mönster är att länsman hotar med att beslagta den anklagades cykel och att denna då ger med sig och betalar.⁶⁶

⁶² Pascal Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran 1872–1904: Dialoger och fängelsepraktik i Sveriges första kollektiva pacifistiska rörelse* (Kandidatuppsats: Mittuniversitet, 2021); se också diskussionen av Pingströrelsen i detta nummer: Pascal Andréasson, "Pingströrelsen som tyst pacifistisk folkrörelse", *HYBRID 3* (2025), 1–36.

⁶³ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 21. Det går att kritisera mitt val att använda Andréasson då detta arbete är forskningsförberedande. Men jag anser att kritiken närmast faller tillbaka på den svenska högskolevärldens bristande intresse för primärforskning om denna fascinerande rörelse. Andréassons arbete är det bästa tillgängliga.

⁶⁴ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 19, 29.

⁶⁵ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 35.

⁶⁶ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 32–33, 25, 29–31.

Det rekommenderade medlet för förändring är ståndaktighet, att visa motståndskraft. Det referats bland annat på läraremötet i Bispberg till kväkarna som genom att hålla ut i sin övertygelse till slut fick till stånd en lag som möjliggjorde för dem att undslippa vapentjänst.⁶⁷ Hellre än att inkomma med skrivelse till riksdag anser de att "lida, bida, tro och hoppas" är det som kommer ge resultat.⁶⁸ Den ständiga förmaningen i *Upplysningens vän* är att härda ut i lidandet.⁶⁹ Det som vi alltså ser här är *hypomonē* i praxis. För att besegra den allmänna värnplikten, en av våldets tvingande nödvändigheter, är de fribaptistiska troende beredda att lida uthålligt. Men det är inte uthållighet i form av ett passivt uthärdande. Det fribaptisterna gör är i stället snarast provokativt och uppsökande. De kommer till mönstringsplatsen och vägrar ta emot inskrivningsboken, de uppmanas vidare att inte gå böternas tysta väg utan att aktivt välja fängelsestraffen. De provocerar och går in i vad som kan kallas för ett icke-våldsmotstånd mot krigsmakten där medlet i kampen är *hypomonē*. Att tålmodigt bära vad som än kastas mot dem, "kosta hvad det vill"⁷⁰ och så utgöra en moralisk hävstång som väcker människors samveten. Dessa ofta enkla, lantliga mäns öden genljuder av det Schaumberger och Schottroff sagt om *hypomonē*; att det är fattiga människors vägran att böja sig under ondska, att skapa en kultur där man vägrar ge upp tanken på ett rent liv.

Fribaptisternas kamp genljuder även av hänvisningar och allusioner till Uppenbarelseboken. Andréasson noterar över lag närheten till Bibeln, att man skriver in sig själva tillsammans med Johannes Döparen och Jesus i fångelset. Uppenbarelseboken utgör tillsammans med dessa berättelser ett då som är nu.⁷¹ Vid läraremötet i Västerfärnebo 1887 heter det att en fribaptist inte ska låta sig upptas i någon kapacitet i krigsmakten samt ska vägra att delta i vapentjänst. Detta eftersom man annars riskerar att hamna i strid med Lammet själv. Det hänvisas här till Upp 19:11–21.⁷² I detta

⁶⁷ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 18.

⁶⁸ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 20–22.

⁶⁹ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 24.

⁷⁰ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 18.

⁷¹ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 34.

⁷² Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 17, 18.

stycke beskrivs det hur Kristus återvänder som ”herrarnas herre och konungarnas konung” och besestrar en väldig här ledd av odjuret. Konsekvensen av att skriva in sig i Sveriges härar är alltså konflikt med det Lamm som besestrar härar. En viss E. A. Hällström gör denna koppling explicit i sitt vittnesbörd i *Upplýsningens vän*. Han menar att han på grund av Jesus lära inte kan delta i ”vilddjurets tjänst”. För detta döms han till böter à 40 kronor i fem år. Han har betalt två böter och suttit en vecka i fängelset två år för ovilja att betala. Vid tiden för artikeln vet han inte vet vad hans öde blir för den sista boten.⁷³ Att mönstras i odjurets härar är alltså inte något som eventuellt äger rum i en avlägsen framtid – det är något som den kristne tar ställning till här och nu.

Militaristiska tongångar genljuder i fribaptisternas vittnesbörd såsom Andréasson återger dem, i stället för vara soldat ska troende höja ”fridsfurstens banér” med E.A. Nordgrens ord.⁷⁴ En Alfred Hellström vänder också på de etablerade tankarna om feghet och mod och anklagar dem som drar sig undan från värnpliktsvägran för en feghet som berövar dem sällheten att kämpa under fridsfurstens banér.⁷⁵ Tankarna går här till Lammets armé av oskyldiga, fläckfria vittnen som enligt Bauckham mönstras för martyrskapet. En viss Per Lundin vars brev hem till sina föräldrar publicerat i *Upplýsningens vän* skildrar ett förhör som han utsatts för av en major:⁷⁶

- Och du vågar sätta dig upp mot våra präster och Sveriges lag?
- Jag vågar att handla efter Jesus bud, hans, som är konungarnas konung och herrarnas herre.

Lundin menar att Jesus bud att älska medmänniskor och även fiender går stick i stäv med krigsmaktens bud. Här kan vi återigen se en tydlig allusion till Upp 19:16. Fribaptisterna är indragna i en apokalyptisk kamp där det gäller att inte hamna i strid med Lammet själv. De svenska härarna är

⁷³ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 30.

⁷⁴ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 31.

⁷⁵ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 28.

⁷⁶ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 27.

odjurets härar – då är nu – och det gäller att välja sida: konungarnas konung eller Sveriges lag och prästerliga propaganda?

En återkommande refräng som fribaptisterna använder i det av Andréasson insamlade materialet är motiveringen att de inte kan strida på grund av "Guds ord och eget samvete" – och därför väljer de att gå i fängelse eller betala böter. Att formuleringen är återkommande tror Andréasson kan vara tecken på att det var en muntligt inlärd fras eller ett traderat idébegrepp. Han noterar att formuleringen inte återfinns i Nya testamentet.⁷⁷ Detta är sannolikt, men det går också att se resonans med ett ord från inledningen av Uppenbarelseboken: "Jag Johannes ... hade kommit till ön Patmos för Guds ord och Jesu vittnesbörds skull" (Upp 1:9). Fribaptisterna hamnar i fängelse på grund av Guds ord och det egna samvetet, Johannes hamnar på Patmos på grund av Guds ord och Jesus vittnesbörd. Det finns här en möjlig resonansbotten som genljuder från biblisk exil till svenska fängelsten. Johannes delar "i Jesus ... lidandet, kungavärdigheten och uthålligheten [*hypomonē*] med er" – kanske uppfattade fribaptisterna det som att de delade uthålligheten med Johannes, upprepade hans uthållighet, när de kastades i fängelser på grund av Guds ord och sitt samvetes skull. När de kastas i fängelserna är de trofasta vittnen och bär ett profetiskt vittnesbörd mot våldets nödvändighet, precis som Johannes gjort tidigare när han speglar Jesus liv.

I Kierkegaards *Upprepningen* önskar en ung poet återvinna, upprepa, en förlorad kärleksrelation. Problemet för den unge poeten är att han fastnat i en erinrande kärlek, en hågkomstens kärlek – det är ett sorts tidlöst minne av vem flickan är som poeten lever på och det tillåter inget framåtskridande. Kierkegaard skriver: "Erinringen har den stora fördelen att den börjar med förlusten, och följaktligen är den säker, emedan den ingenting har att förlora."⁷⁸ Kierkegaard kallar filosofi som börjar i hågkomsten för "hednisk". I Platons filosofi är erinringen grunden till kunskap. I den sokratiska dialogen *Menon* förklaras en slavpojkes förmåga att lösa geo-

⁷⁷ Andréasson, *Fribaptismens värnpliktsvägran*, 34.

⁷⁸ Sören Kierkegaard, *Upprepningen: Ett försök i experimentell psykologi* (övers. Stefan Borg; Reboda: Nimrod, 1995), 11.

metrisk problem, genom klyftiga uppfodrande frågor, med att kunskapen redan är tillgänglig i pojken själ. I dialogen *Faidron* förklaras kunskapens närvaro med att människans själ som preexistent befunnit sig i idévärlden och kontemplerat Formerna.⁷⁹ Den hedniska kunskapen är alltså i grunden tillbakablickande – det som är värt att veta har alltid funnits och kommer alltid vara, vilket också innebär att framåtskridande är omöjligt.

Kierkegaard kontrasterar erinran med upprepning – vilket är det kristna sättet att förhålla sig till tillvaron. Skillnaden dem emellan är riktningen. Erinran riktar sig bakåt – men upprepningen är att ”erinras framlänges”.⁸⁰ Kierkegaard liknar upprepningen med en ”älskad hustru” och vid ”det dagliga brödet” – den har inte hoppets flyktighet eller erinrans vemod, men präglas snarare av trofasthet som kräver mod och handling.⁸¹ Och inte minst, som Kierkegaard skriver ”... om någonting ska ske så måste det ske i kraft av det absurda”.⁸² För att en upprepning av kärleken ska vara möjlig, måste den alltså grundas i transcendens eller det religiösa.

Den episkopala prästen och teologen Kara N. Slade beskriver Sören Kierkegaards syn på tiden i termer som är närbesläktade med ”the baptist vision”: Kristushändelsen är unik, men den upprepas i den troendes liv och mottas i tron på ett sätt som överbryggar skillnaden mellan de första lärjungarna och människor i vår samtid.⁸³ Kierkegaard vägrar, enligt Slade, att tillskriva Kristushändelsen nödvändighet, som om det vore ett uttryck för ett generellt historiskt mönster. Snarare är det Guds fria gåva som gavs en gång i historien. Varje ny generation ställs inför och bereds möjlighet att ta emot och så upprepa denna gåva. I kontrast till progressivismens trappsteg mot en bättre framtiden, där nuet är en språngbräda

⁷⁹ Se Nancey Murphy, *A Philosophy of the Christian Religion for the Twenty-First Century* (London: SPCK, 2018), 19.

⁸⁰ Kierkegaard, *Upprepningen*, 5.

⁸¹ Kierkegaard, *Upprepningen*, 6.

⁸² Kierkegaard, *Upprepningen*, 61.

⁸³ Kara N. Slade, *The Fullness of Time: Jesus Christ, Science and Modernity* (Eugene: Cascade Books, 2021), 61–62.

mot framtiden, citerar Slade Kirkegaard med att "the whole thing is in suspense" och "built upon the abyss".⁸⁴

Vad har detta att göra med fribaptister och deras kamp? Jo, främst vill jag med detta särskilja "the baptist vision" från en sorts tillbakablickande nostalgi över svunna gyllene tidsåldrar. Jag önskar särskilja den från en erinrans passivitet. Det som i stället krävs för att en församling ska kunna upprepa Jesus liv, upprepa lärjungaskapet, är ett minne som är riktat framåt – erinran framlänges. Skillnaden mellan erinran och upprepning är den mellan nostalgi och trofasthet. Det gäller att komma ihåg, göra närvarande, Jesus på ett sätt som gör en ny trofast handling möjlig i nuet, inte bara en nostalgisk hågkomst av vem Jesus var eller är i metafysisk mening. För att en upprepning ska ske måste "det där bli det här" – Jesus Kristus måste översättas i trofast handling i nuet. Jesus måste bli det dagliga brödet, den älskade hustrun som man ständigt på nytt lever trofast gentemot för att så kunna upprepa den första församlingens kärlek. Men främst, om något ska ske måste det ske i kraft av det absurda, i det märkliga faktum att Gud faktiskt finns och är verksam! Eller, för att uttrycka det annorlunda: för att upprepning ska vara möjlig måste Anden överbrygga Lessings fula dike, och göra Kristus liv närvarande i ett nytt sammanhang. Kyrkans handlande är inte en väg mot succesiv förbättring, progression, nej – hon står på samma plats, jämsides, med de som gått före henne och uppmanas till samma sak: att i tro ta emot Kristus liv och upprepa det.⁸⁵ Enligt Uppenbarelseboken är just detta en aspekt av att vara profetisk.

Det finns dock en annan riktning som är lika viktig. Om upprepning är att erinra framlänges så kan föregripande sägas vara att hoppas baklänges, eller att låta hoppet bryta in i nuet och på ett avgörande sätt forma det. Den motståndskraft eller resiliens som Lammets armé uppvisar i Uppenbarelseboken är beroende av att de vet att det stora Babylon är störtat. Bauckham anser att Upp 12:11 och 13:7 beskriver samma händelse. I odjurets linjära tidsuppfattning ser det ut som martyrerna för-

⁸⁴Slade, *Fullness of Time*, 57–62.

⁸⁵Jfr Nathan R. Kerr, *Christ History and Apocalyptic: The Politics of Christian Mission* (Eugene: Cascade Books, 2009), 13–17.

lorar, men från Guds perspektiv är det martyrerna som besegrar odjuret. För att uttrycka sig med mennonitteologen John Howard Yoder: icke-våld ”is right, in the deepest sense, not because it works, but because it anticipates the triumph of the Lamb that was slain”.⁸⁶

HUR KAN KYRKAN MOTSTÅ VÅLDETS NÖDVÄNDIGHET?

I den här artikeln har jag försökt visa på en dygd som krävs för att kyrkan ska kunna vara en profetisk röst i samhället. *Hypomonē* är en dygd som ofta översätts som *uthållighet*, men många bibelutläggare menar bär på mer aktiva konnotationer i Uppenbarelseboken. Snarast handlar det om en *motståndskraft* inneboende i gemenskaper som vägrar att böja sig inför det onda. Jag har, vidare, satt denna motståndskraft i relation till det resilienta hopp som bland annat Margot R. Hodson beskriver som av stor vikt i klimatkrisen. Detta hopp är starkt kopplat till *hypomonē* – det är genom uthållighet i lidanden som förtröstan på det slutliga hoppet kan stärkas. Jag invände dock att detta slutliga hopp tenderade att placeras långt borta på tidsaxel, och att nuet då tenderade att präglas mer av pragmatiska överväganden. För att möta detta diskuterades ”the baptist vision” som James W. McClendon, Jr. bygger sin systematiska teologi kring. Här blir Bibelns värld, den första församlingen och det eskatologiska hoppet, närvarande i nuet. Det är just denna blick på tillvaron som blir synlig i de svenska fribaptisternas utövande av motståndskraft. Centralt i dessa lantliga baptisters motstånd mot militärtjänstgöringens nödvändighet är en vägran att böja sig inför det onda. Uppenbarelsebokens ord är närvarande i deras nu – inte förskjutet till en avlägsen framtid. De upprepar Kristus liv och föregriper även det eskatologiska slutet, med Elluls ord ”a participation in history in taking into oneself the present end”.⁸⁷

⁸⁶ John H. Yoder, *Peace without Eschatology?* (Scottsdale: Concern, 1961), 10. John Howard Yoder begick under sin akademiska karriär en stor mängd sexuella övergrepp på olika kvinnor. Det är därför med stor tvekan som jag citerar honom här – han själv var ett misslyckande på ett fredligt föregripande av Lammets seger.

⁸⁷ Ellul, *Apocalypse*, 26.

Mitt förslag är alltså att den motståndskraft som krävs för att kyrkan ska vara en profetisk röst är avhängig av förmågan att absorbera det profetiska ordet, ordet om Kristus, och låta det föregripas eller upprepas i det egna livet. Lammet har segrat över det stora Babylon, därför kan kyrkan hålla ut och motstå det onda. Därför kan hon stå emot det som ser ut som en ofrånkomlighet och nödvändighet, en annan verklighet redan är närvarande för henne. Församlingarna måste urskilja sina odjur, vägra ge upp tanken på ett rent liv och i stället leva ut Guds nya tidsålder av fred. Att vara profetisk är alltså att låta Uppenbarelsbokens profetiska ord vara något som upprepas i nuet i församlingens liv. Det är också detta som bland annat MacInnes pekar på som en aspekt av att vara profetisk, att spegla Kristus liv och så vara ett vittne för honom.

Dygden *hypomonē* kommer se olika ut i olika tider. I exemplet med militärmakten kan konstateras att även om värnplikten är återaktiverad är det färre som inkallas. Ungefär 10 % beräknas kallas till militär tjänstgöring kommande årskullar.⁸⁸ Att i stor skala uthålligt och motståndskraftigt avtjäna fängelsestraff kommer därför inte ha samma verkan som det hade kring sekelskiftet, färre berörs helt enkelt. Dessutom har förändring skett i hur våldets nödvändighet legitimeras, få hänvisar längre till "våra präster och Sveriges lag." Christopher Lasch menar att det i moderniteten sker en förändring i hur de härskande klasserna legitimerar sitt styre. Det går från religion och filosofi till nödvändigheten att underkasta sig verkligheten själv:

De nya formerna av kontroll strävade inte efter att få fäste i överjaget – det internaliserade tvånget att lyda – utan i jagets verklighetsuppfattning ... Det var inte längre överjagets stränga befallningar utan jagets rutinmässiga "verklighetsprövning" som skulle övertyga individen om att motstånd hade blivit om inte omoraliskt så "orealistiskt".⁸⁹

⁸⁸ Se till exempel Mikael Eriksson, "Regeringen vill att fler gör lumpen – kan bli 10 000 värnpliktiga om året", *SVT Nyheter* (2022), online: <https://www.svt.se/nyheter/inrikes/regeringen-vill-att-fler-gor-lumpen-kan-bli-10-000-varnpliktiga-om-aret>.

⁸⁹ Christopher Lasch, *Den belägrade familjen* (övers. Susanne Kihlgren; Stockholm: Norstedts, 1983), 41.

Om fribaptisterna förmanades genom hänvisning till moral och auktoritet, så är förmaningen av idag att anpassa sig till verkligheten. Hur kan då kyrkans motstånd mot våldets nödvändighet se ut? Självklart kan totalvägran å Guds ord och samvetets vägnar spela en roll – men detta kommer endast beröra ytterst få. Kanske ett svar finns i lovprisning, doxologi?

Uppenbarelsboken genljuder av lovprisning (Upp 4:5–11; 5:1–14; 15:3–4; 19:1–8). Att lovprisa kan ses som ett sätt att möta den Gud som alltid tar det första steget mot oss, som genom Lammet utlämnats till historiens makter och segrat över dem i uppståndelsen. I detta perspektiv kan lovprisning ses som ett sätt att ifrågasätta den politiska situationens givenhet och en tillvaro där motstånd är orealistiskt. Lovprisning kan också vara att genom vårt sätt att handla, och utan krav på effektivitet, ge ett gensvar på Kristus första gåva.⁹⁰ Ellul läser de fyra ryttarna i Uppenbarelsboken som tre av historiens krafter – krig, ekonomi och svält/pest – men Kristus rider med dessa kaotiska makter och segern är utlovad till honom ensam (Upp 6:2).⁹¹ Att lovprisa är att erkänna att detta är sant: Segern tillhör slutligen Kristus och ingen annan av historiens ovedersägliga makter. Att utöva uthållig motståndskraft, *hypomonē*, i vår tid kan i ett första led alltså innebära en outtröttlig lovprisning som är grundad i kyrkans resilienta hopp om att detta är sant. Lovprisning innebär också handling som ett otvunget sätt att vittna om detta – att hålla rosa färg på en stridsvagn, att hålla en vigilia utanför en vapenfabrik eller inför Gud och andra lyfta upp prostituerade kvinnors vittnesbörd. Att lovprisa Lammet utgör på dessa sätt ett utträde från ”verkligheten”, att låta den belysas av det sanna och tillåta att den transfigureras, genomlyses, och förändras. Det är att profetiskt öppna upp tillvaron: ”from the radical closure of this present time ... egress of history, which implies a possible emergence for the present time.”⁹²

⁹⁰ Jfr Kerr, *Christ, History and Apocalyptic*, 162–169.

⁹¹ Ellul, *Apocalypse*, 147–156.

⁹² Ellul, *Apocalypse*, 27.

PROFETISK DIAKONI OCH (FRI)KYRKLIGA ORGANISATIONERS SOCIALA ARBETE

MARIA LEDSTAM

Enskilda högskolan Stockholm
maria.ledstam@ehs.se

ABSTRACT ✚ Denna artikel ställer sig positiv till en tilltagande ekumenisk samstämmighet kring betydelsen av profetisk diakoni och undersöker hur väl detta begrepp fungerar i Sverige, där diakonalt arbete ofta sker i samverkan med det offentliga i olika typer av partnerskap. Finns det en kontrast mellan det som beskrivs som profetisk diakoni och diakoni som sker i samverkan med det offentliga? För att undersöka detta ställer jag samtida perspektiv på profetisk diakoni i dialog med en intervjustudie med ledare inom fyra svenska (fri)kyrkliga organisationer som bedriver diakonalt arbete. Artikeln vill undersöka om, och i så fall hur dessa organisationer kan förstås som utförare av profetisk diakoni. För att fördjupa analysen sätts materialet i dialog med samtida teologiska perspektiv på profetisk diakoni samt Luke Brethertons perspektiv på profetiskt tal och handling kopplat till kyrkan som bärare av demokratiska praktiker. ✚

INLEDNING

Under de senaste årtiondena har diakonins profetiska roll fått alltmer uppmärksamhet i ekumeniska kretsar. På kyrkornas världsråds konferens i Colombo 2012 uttrycktes att ”diakoni är profetisk handling, vilket också

inkluderar att tala sanning till makten”.¹ Vidare betonas i kyrkornas världsråds skrift *Called to Transformation* från 2022 att

diakonins unika identitet, dess bibliska rötter och kristna kallelse, tvingar den ekumeniska diakonin att vara profetisk, att stå på de fattigas och marginaliserades sida, att avslöja systemisk orättvisa och främja mänsklig värdighet, rättvisa och fred.²

Den här artikeln ställer sig positiv till den tilltagande ekumeniska samstämmigheten kring betydelsen av profetisk diakoni i vår tid. Samtidigt vill artikeln undersöka hur väl detta begrepp fungerar i Sverige, där diakonalt arbete ofta sker i samverkan med det offentliga i olika typer av partnerskap. Om profetisk diakoni innebär att ”tala sanning till makten”, hur ska diakonalt arbete som sker i samverkan med både stat och marknad förstås? Är det överhuvudtaget möjligt att beskriva offentligt finansierade verksamheter som *profetisk* diakoni? För att undersöka detta kommer jag ställa teologiska perspektiv på profetisk diakoni i dialog med en intervjustudie med ledare inom fyra svenska (fri)kyrkliga³ organisationer som bedriver socialt arbete på kristen grund.⁴

Bakgrunden till artikeln är en forskningsrapport som undersöker hur ledare inom de fyra organisationerna Erikshjälpen, Hela människan,

¹ World Council of Churches, *Theological Perspectives on Diaconia in 21st Century* (2012), online: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/theological-perspectives-on-diaconia-in-21st-century>. Om inget annat anges är översättningarna mina.

² World Council of Churches, *Called to Transformation: Ecumenical Diaconia* (2022), 85, online: <https://www.oikoumene.org/resources/publications/ecumenical-diaconia>.

³ De fyra organisationerna i den empiriska studien – Erikshjälpen, Hela människan, Göteborgs Räddningsmission och Hyllie Park Talentbyrå – har alla sina rötter i svenska frikyrkosamfund. Med tiden har Hela Människan och Göteborgs Räddningsmission utvecklats i en mer ekumenisk riktning, och Erikshjälpens secondhandbutiker har numera en svagare koppling till lokala pingstförsamlingar än de haft tidigare. Mot bakgrund av denna utveckling har jag valt att använda termen (fri)kyrkliga organisationer, där fri sätts inom parentes för att spegla utvecklingen.

⁴ Diakoni beskrivs ofta som ”socialt arbete på kristen grund”, vilket öppnar upp för en förståelse av att diakonalt arbete kan ske utan att det finns kopplingar till lokala församlingar. Som flera forskare som nämns i denna artikel påpekat är det dock viktigt att betona att diakoni inte går att skilja från kyrkans liv i lokala församlingar. När jag använder mig av begreppet diakoni i den här artikeln så menar jag ”kyrkans omsorg om medmänniskan och skapelsen” (se till exempel *Svenska kyrkan, Vägledning för diakoni: Teori, praktik och utveckling i församling* [2018]).

Göteborgs Räddningsmission, och Hyllie Park Talentbyrån ser på sig själva som civilsamhällesaktörer.⁵ Forskningsrapporten bygger på kvalitativa fokusgruppsintervjuer där frågor om organisationernas bidrag till samhället och organisationernas relation till stat, marknad och kyrka diskuteras. I materialet framkommer att det finns en stor variation i hur ledarna menar att organisationerna på bästa sätt bidrar till samhället. Inom samtliga organisationer sker samarbeten med det offentliga. Några av organisationerna uttrycker hur de vill "kroka arm" med det offentliga samtidigt som de även ser sig som röstbärare för marginaliserade grupper. Andra organisationer står för protest och ett utmanande av status quo.

Föreliggande artikel vill, som nämnts ovan, undersöka *om*, och i så fall *hur* dessa organisationer kan förstås som utförare av *profetisk* diakoni. Artikelns första del ger en kort bakgrund till profetisk diakoni och svensk frikyrklighet och beskriver hur begreppet profetisk diakoni har använts inom Kyrkornas världsråd och diakoniforskningen. Därefter följer en fördjupad presentation av etikern Luke Brethertons teologiska perspektiv på demokrati, profetiskt tal och profetisk handling, med särskilt fokus på kyrkans roll som bärare av demokratiska praktiker. Brethertons omfattande forskning om demokrati, religion och kristet samhällsengagemang gör hans perspektiv särskilt relevant för att analysera svenska diakonala organisationers arbete i ett demokratiskt och pluralistiskt samhälle. Brethertons perspektiv kommer därför fungera som en teoretisk dialogpartner i analysen av det empiriska materialet artikelns andra del. I den tredje delen diskuteras avslutningsvis vad som blir viktigt i ett profetiskt socialt arbete på kristen grund.

PROFETISK DIAKONI OCH SVENSK FRIKYRKLIGHET

De diakonala organisationer som analyseras i denna artikel har alla en koppling till svensk frikyrklighet, både i ett historiskt och samtida pers-

⁵ Maria Ledstam, *Diakoni i förändring: En kvalitativ studie om hur ledare i fyra diakonala organisationer uppfattar och beskriver sin roll som civilsamhällesaktörer* (HYBRID Supplement 1; Örebro: ALT, kommande).

pektiv. Jag kommer här, med stöd av några utvalda exempel, ge en kort bakgrundsbild till hur diakoni kan förstås i relation till frikyrklig teologi och praktik. Exempelen är inte avsedda att ge en heltäckande bild av diakoni inom frikyrkorna, utan snarare att tillhandahålla en kontextuell bakgrund för den efterföljande analysen av de (fri)kyrkliga organisationerna.⁶

Svensk frikyrklig diakoni har sina rötter i olika väckelserörelser som pietismen, metodismen, kväkarna och baptismen. Teologen Roland Spjuth understryker att diakoni alltid har varit en självklarhet i väckelserörelserna och att den moderna diakonin inom protestantisk kristenhet har sina rötter i dessa rörelser.⁷ När de svenska frikyrkorna etablerade sig under den andra delen av 1800-talet betonades den ömsesidiga omsorgen om varandra. Men det sociala arbetet var inte enbart riktat inåt, till församlingens egna medlemmar. Spjuth skriver att

Jesus beskrevs som en broder som gick omkring, gjorde väl och hjälpte alla och därför var det självklart att fortsätta den nyevangeliska traditionen med socialt ansvarstagande för andra genom att starta matbespisning, skolor, utdelning av kläder, understödsfonder, nödhjälpsarbete, sommarkolonier och barnhem. Inom baptistsamfundet startade Stockholms mödraförening det första ålderdomshemmet för ”medellösa kvinnor” 1885. År 1890 bildades i Immanuelskyrkan i Stockholm en understödsfond för att hjälpa fattiga kamrater vilket blev bas för en bredare social samvaro och hjälpverksamhet.⁸

Spjuth understryker även hur frikyrkligt diakonalt och socialt engagemang spelade en viktig roll för den svenska samhällsomvandlingen under sent 1800-tal och tidigt 1900-tal, framför allt indirekt genom organisationsträning och social upprättelse. Från slutet av 1800-talet började även allt fler frikyrkliga engagera sig politiskt och många valdes in i riksdagen.

⁶ De organisationer som undersöks har primärt sina rötter inom, och kopplingar till Evangeliska frikyrkan, Ekumeniakyrkan och Pingströrelsen. Däremot jobbar flera av organisationerna i dag ekumeniskt och samverkar med frikyrkosamfund, Katolska kyrkan och Svenska kyrkan.

⁷ Roland Spjuth, ”Från fornkyrka till framtid”, i *Diakonins perspektiv*, redigerad av Helene Wallskär (Stockholm: Verbum, 1999), 32–47.

⁸ Spjuth, ”Fornkyrka”, 42–43.

Det som väckte detta engagemang var särskilt frågor om religionsfrihet, nykterhet och kampen för rösträtt. Samtidigt betonar Spjuth att det diakonala och sociala engagemanget inte alltid hade en självklar ställning i frikyrkan, då det hela tiden fanns tendenser att polarisera evangelisation mot socialt arbete. Extra tydligt syns denna reservation mot socialt arbete i de yngre frikyrkor som bildades vid sekelskiftet. Dessa rörelser speglade en förskjutning i de amerikanska väckelserörelserna mot en mer privat-moralisk förståelse av helgelse. Spjuth nämner hur John Ongman, som grundade Örebro missionsförening, inte trodde på att förbättra den gamla samhällsordningen efter det att han kom tillbaka från Amerika på 1890-talet.⁹

Spjuths analys av svenskt frikyrkligt politiskt och socialt engagemang kan ses som en del av den större berättelse som Arne Rasmusson tecknar om dissenterprotestantismens påverkan på samhällsutvecklingen i länder som England, USA, Tyskland och Sverige.¹⁰ Dissenterprotestantism, eller icke-konformism – vad vi i Sverige kallar frikyrklighet – växte fram i England under tidigt 1600-tal. Dessa grupper betonade självständighet från den politiska överheten och byggde upp oberoende församlingar. Teologiskt betonade de Guds agerande i mänskligt liv, efterföljelse, helgelse och åtskillnad från världen.

Rasmussons forskning visar att dissenterprotestantismen, pietistiska rörelser och väckelserörelser har spelat en avgörande, men ofta underskattad, roll i utvecklingen av ett oberoende civilsamhälle, demokrati, religions- och yttrandefrihet, kvinnors rättigheter och kampen mot slaveri. Rasmusson lyfter fram exempel som Oberlin College i Ohio, där sociala och teologiska ideal kombinerades för att skapa en inkluderande utbildningsmiljö och en knutpunkt för abolitionismen. Rasmusson argumenterar för att dissenterprotestantismens sociala roll är resultatet av en komplex kombination av teologi, praktiker och institutioner i samspel med specifika historiska omständigheter. Teologin i sig är inte unik, men betoningen på efterföljelse av Jesus Kristus och helgelse är betydelsefull.

⁹Spjuth, "Fornkyrka", 42–44.

¹⁰Se Arne Rasmusson, "Kyrkan och kampen för ett bättre samhälle," *STK* 2 (2020), 173–192.

Efter att ha undersökt hur svensk frikyrklighet, dissenterprotestantismen och väckelserörelser har utvecklats, där Spjuth och Rasmusson belyser de sociala och samhällsomvandlande aspekterna av dessa rörelser, ska vi nu vända blicken mot evangelikal teologi och Lausannerörelsen, som har haft en betydande påverkan på många svenska frikyrkor.

I evangelikal teologi – så som den vuxit fram inom Lausannerörelsen – har varken ”diakoni” eller ”profetisk diakoni”, varit begrepp som använts flitigt.¹¹ 1982 hölls en konsultation i Grand Rapids om ”Evangelism and Social Responsibility An Evangelical Commitment”.¹² I dokumentet från konsultationen finns grunden för det som lite senare i Lausannesammanhanget beskrevs som ”holistic mission”. I det nämnda dokument finns en distinktion mellan ”social service” (traditionell individorienterad diakoni) och ”social action” (mer strukturorienterad diakoni, inriktad på att sociopolitiskt motverka orsakerna till människors nöd), där båda förankras i en gudsrikesteologi. Det begrepp som numera kommer närmast Kyrkornas världsråds användning av profetisk diakoni är ”integral mission”, ett begrepp som lanserades först på spanska och portugisiska av latinamerikanska evangelikaler och senare in i den globala rörelsen.¹³

I artikeln ”Evangelism, Service and Social Action” analyserar Rose Dowsett förhållandet mellan evangelisation och diakoni inom Lausannerörelsen, med särskilt fokus på Kapstadsöverenskommelsen från 2010.¹⁴ Artikeln beskriver hur protestantisk mission ofta anklagats för att enbart fokusera på individens frälsning. Dowsett menar att detta är en missuppfattning och att protestantiska missionärer historiskt har engagerat sig i

¹¹ Lausannerörelsen växte delvis fram som en reaktion mot den nya synen på mission som växte fram under 1960-talet, vilket kulminerade i en häftig missionsdebatt vid Kyrkornas världsråds generalförsamling i Uppsala 1968, se Göran Janzon, ”Del I: Lausannerörelsen – en historisk översikt”, i *Goda nyheter för hela världen*, red. Olof Edsinger och Göran Janzon (Stockholm: Libris, 2023), 19–67 (19).

¹² <https://lausanne.org/occasional-paper/lop-21>.

¹³ <https://lausanne.org/network/integral-mission>.

¹⁴ Rose Dowsett, ”Evangelism, Service and Social Action in the Missional Understanding of the Cape Town Commitment”, *Norsk Tidsskrift for Misjonsvitenskap* 4 (2017), 45–53.

social förändring, utbildning, hälsovård och humanitärt arbete.¹⁵ Utifrån en historisk genomgång av synen på diakoni inom Lausannerörelsen understryker Dowsett att diakonins plats i missionsarbetet nu är integrerad i rörelsens syn på mission. Även om det fortfarande finns meningsskiljaktigheter är majoriteten av rörelsens medlemmar, enligt Dowsett, överens om att evangelisation och socialt ansvar är oskiljaktiga delar av mission.¹⁶

Inom Evangeliska frikyrkan (EFK), som har tydliga kopplingar till Lausannerörelsen, praktiseras inget särskilt diakonat och det är först under senare år som själva begreppet diakoni börjat användas för att beskriva församlingars sociala arbete. Däremot har diakoni alltid haft en central roll i samfundet både i Sverige och i missionsverksamheten. De senaste åren har begreppet missionell diakoni börjat användas centralt inom samfundet. Även inom Pingströrelsen är användandet av begreppet diakoni relativt nytt. Däremot har diakoni alltid varit viktigt för Pingströrelsen, men det har präglats mer av aktivitet och pragmatism än analys och terminologi. Begreppet profetisk har dessutom i Pingströrelsens karismatiska kristendomsuppfattning tolkats i andra riktningar än det som betonas inom Kyrkornas världsråd.¹⁷

Enligt utredningen "Diakonattet inom Eumeniakyrkan" talas det både om praktisk och profetisk diakoni inom Eumeniakyrkan i dag. Marie Lindholm, en tidigare diakonihandläggare inom Eumeniakyrkan, betonar att samfundet gått från en "församlingsorienterad diakoni" till en "samhällsengagerad diakoni".¹⁸ Diakonattet inom Eumeniakyrkan har huvudsakligen växt fram utifrån konkreta praktiska behov och har anpassats över tid i takt med att både bildarsamfunden och samhällets struktur-

¹⁵ Se även Robert D. Woodberry, "Världen som missionärerna skapade," i *Ett glödande arv: Väckelserörelse, omvändelse och demokrati*, red. Fredrik Wenell (Stockholm: Tro & Liv, 2023), 148–189.

¹⁶ Dowsett, "Evangelism".

¹⁷ Se till exempel Claes Waern och Jan-Åke Alvarsson (red.), *Pingströrelsen. D. 2, Verksamheter och särdrag under 1900-talet* (Stockholm: Libris, 2007); Ulrik Josefsson och Magnus Wahlström (red.), *Teologi för hela skapelsen: En studie om teologiska grunder för engagemang i miljö och samhälle* (Alvik: IPS, 2017).

¹⁸ Se "Diakonattet inom Eumeniakyrkan" (2019), online: <https://eumeniakyrkan.se/uppdraget-och-diaconens-roll>. Se även Anna Ardin, *Politisk och profetisk diakoni* (Varberg: Argument, 2019).

er har förändrats. Det nuvarande diakonatet består av ett antal diakoner som är verksamma både i församlingstjänster och i särskilda tjänster, samt en diakonal utbildningsinstitution och en nationell koordinator som ansvarar för diakonala frågor.

Efter denna inledande beskrivning av diakoni i väckelserörelser och svensk frikyrklighet kommer artikeln nu att beskriva hur begreppet profetisk diakoni används inom Kyrkornas världsråd.

PROFETISK DIAKONI INOM KYRKORNAS VÄRLDSRÅD

Att beskriva diakonalt arbete som profetiskt är inget nytt. Som nämndes i inledningen har begreppet profetisk diakoni fått alltmer uppmärksamhet i ekumeniska sammanhang under de senaste 40 åren. Begreppet etablerades internationellt under Kyrkornas världsråds generalkonferens i Larnaca 1986.¹⁹ Drygt tjugo år senare, efter Kyrkornas världsråds generalkonferens i Colombo 2012, skrevs rapporten *Theological Perspectives on Diakonia in 21st Century*. Här beskrivs diakoni som ”profetisk handling”:

Diakoni nöjer sig inte med ytliga uttryck för fred och god vilja. I resonans med profeten Jeremias vrede, ”De botar skadan hos mitt folk, men bara på ytan. De säger ’Allt är väl, allt är väl!’ men allt är inte väl” (Jer. 6:14), avslöjar diakonin sådana försök från de mäktiga och privilegierade, ofta gjorda för att upprätthålla en orättvis och förtryckande status quo. Diakoni är profetisk handling som också innebär att tala sanning till makterna.²⁰

Citatet visar hur profetisk diakoni inom Kyrkornas världsråd hämtar inspiration från Gamla testamentes profeter och riktar en särskild kritik till

¹⁹ Se Arnhild Leer-Helgesen, ”Rethinking Diakonia and Transforming Our World,” *The Ecumenical Review* 70/1 (2018), 147–162. År 2002 arrangerade Lutherska världsförbundet en konferens i Johannesburg på temat ”Prophetic Diakonia”, se Lutheran World Federation, *Prophetic Diakonia: ”For the Healing of the World”* (Geneva: Lutheran World Federation, 2002), 6.

²⁰ World Council of Churches, *Theological Perspectives on Diakonia in 21st Century* (2012), online: <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/unity-mission-evangelism-and-spirituality/just-and-inclusive-communities/theological-perspectives-on-diakonia-in-21st-century>.

de privilegierade. Kritik riktas mot ledare och stater som utger sig för att vilja skapa fred och ett gott samhälle samtidigt som de upprätthåller en orättvis status quo. Enligt Kyrkornas världsråd är det därför viktigt att betona att diakoni inte enbart är välgörenhet och service utan påverkansarbete och rättvisearbete som utmanar den rådande ordningen. Diakonalt arbete ska inte nöja sig med att plåstra om sår, utan gå till rätta med orättvisa och förtryckande strukturer.²¹

Perspektiven från 2012 återkommer i rapporten *Called to Transformation: Ecumenical Diakonia* från Kyrkornas världsråds generalförsamling i Karlsruhe, 2022. I texten betonas den oupplösliga kopplingen mellan kyrkans identitet och dess handlingar: "Diakoni är 'en integrerad del av kyrkans väsen och mission'. Det finns ingen kyrka utan diakoni och ingen diakoni utan 'den särprägel som kommer av dess trosbaserade handlingar'."²² Detta citat underbygger argumentet att diakoni inte bara är en aktivitet kyrkan utför, utan en grundläggande del av vad det innebär att vara kyrka. Kyrkans identitet som en gemenskap av troende och dess uppdrag i världen uttrycks genom dess diakonala arbete, vilket innebär att kyrkans handlingar och väsen är oskiljaktiga.

I dokumentet betonas även att diakonins distinkta identitet, dess bibliska rötter och den kristna kallelsen, tvingar diakonin att vara profetisk, vilket innebär: "att stå på de fattigas och marginaliserades sida, att avslöja systematisk orättvisa och främja mänsklig värdighet, rättvisa och fred."²³ Vidare förväntas ekumenisk diakoni vara både politisk och profetisk:

Den är politisk i den bemärkelsen att den erkänner den politiska kontext den är inbäddad i och utvecklar handlingsformer som fördömer orättvisa och stödjer processer mot ett mer rättvist samhälle. Den är profetisk i den bemärkelsen att den är inspirerad av Gamla testamentets profeters och Jesu exempel, som försvarade värdigheten och rättigheterna för de uteslutna och förkunnade Guds rike där rättvisa och fred ingår.²⁴

²¹ World Council of Churches, *Theological Perspectives*.

²² World Council of Churches, *Called to Transformation*, 8, n. 22.

²³ World Council of Churches, *Called to Transformation*, 85, n. 23.

²⁴ World Council of Churches, *Called to Transformation*, 85.

Citatet visar att vid sidan av Gamla testamentets profeter finns Jesus exempel och förkunnandet av Guds rike som inspirationskällor till den profetiska diakonin inom Kyrkornas världsråd. Det är även viktigt att betona att diakoni beskrivs som både politisk och profetisk. Det innebär att diakoni dels stödjer arbeten och processer som skapar ett bättre och mer rättvist samhälle, dels står upp för de svaga och försvarar de marginaliserades rättigheter och värdighet.

Sammanfattningsvis beskrivs den profetiska diakonin inom Kyrkornas världsråd som nära kopplad till påverkansarbete och förändring av orättvisa strukturer.

PROFETISK DIAKONI INOM DIAKONIFORSKNING

I de ekumeniska bidragen om profetisk diakoni som beskrivits ovan finns en medveten preferens för det globala syd, där kristna ofta lever i minoritetssamhällen. I Colombodokumentet står det:

Med tanke på att många av de nuvarande modellerna för diakoni formades av kyrkornas uppfattningar och preferenser i det geopolitiska nord ville konferensen undersöka vad diakoni skulle vara om det sågs från det globala syds synvinkel, där livets dynamik är radikalt annorlunda. För övrigt lever fler kristna i syd än i nord, mestadels som fragmenterade minoritetssamhällen, ofta i fientliga sammanhang, som socialt och ekonomiskt marginaliserade och mitt i intensiva livskamper.²⁵

Denna tydliga preferens för det globala syd innebär att flera punkter i detta och andra dokument förutsätter helt andra välfärdsstrukturer än de som finns i den så kallade västvärlden. Att som kyrka och diakonal aktör vara marginaliserad och uppleva fientlighet riktad mot sig, innebär självklart att relationen till det övriga samhället ser radikalt annorlunda ut i det globala syd än i till exempel Sverige. Den tyske diakoniforskaren Thorsten Moos ställer därför frågan om begreppet profetisk diakoni överhuvudtaget är relevant för västerländska samhällen med mer eller mindre

²⁵ World Council of Churches, *Theological Perspectives*.

utvecklade välfärdsstater. Fungerar en profetisk attityd hos diakonala aktörer eller organisationer i dessa sammanhang? Moos skriver:

Är gesten att stå upp och tala sanning till makten lämplig – eller är den överflödig, till och med löjlig eller respektlös mot den demokratiska opinionsbildningen i ett öppet samhälle? Har västerländska samhällen mottagare för profetia?²⁶

För att förtydliga sin inledande frågeställning hänvisar Moos till undersökningar som visar att den tyska allmänheten önskar att kyrkan ska ta hand om de sårbara i samhället men att den helst ska hålla sig borta från politiken. Samtidigt ger sig diakonala individer och organisationer i Tyskland återkommande in i den offentliga debatten för att diskutera politiska och etiska frågor. Genom en empirisk undersökning av organisationen Diakonie²⁷ diskuterar Moos om diakonala bidrag i offentliga debatter kan förstås som profetisk diakoni i ett pluralistiskt och demokratiskt samhälle. Moos slutsats är att diakonala bidrag i olika former och på olika nivåer kan förstås som att de ”talar sanning till makten” och fungerar som profetiska uttalanden. Han identifierar fem huvudpunkter för att förklara hur detta sker.

För det första: på en *övertygelsenivå* framförs diakonala uttalanden som kristna eller institutionella övertygelser, vilket innebär ett anspråk på moralisk riktighet. Dessa anspråk är mycket differentierade och riktade mot olika offentliga sfärer. Från specifika socialpolitiska ståndpunkter till allmänna vädjanden om social rättvisa. I det senare fallet fungerar dessa semantiska anspråk som en gemensam plattform för diskussion om konkreta socialpolitiska mål och åtgärder.

För det andra: på en *organisationsnivå* visar Diakonie upp flera olika ytor mot skilda sociala sfärer. De talar därmed på olika sätt gentemot politiken, kyrkans medlemmar, samt klienter och patienter i det dagliga arbetet. Organisationen arbetar vid gränserna mellan olika rationaliteter, så-

²⁶ Thorsten Moos, ”Prophecy in Context: Empirical and Conceptual Issues of Diakonia in the Public Space,” *Diakonia* 11 (2020), 33–50 (34).

²⁷ Diakonie är en organisation som utför kristet socialt arbete på uppdrag av de evangeliska kyrkorna i Tyskland. Organisationen har fler än 600 000 anställda och fler än 700 000 volontärer.

som ekonomiska, juridiska, medicinska och teologiska. Därför är sanningsanspråk på organisationsnivå nästan aldrig enbart teologiska eller religiösa utan involverar nästan alltid politiska och ekonomiska hänsyn.

För det tredje: på en *personlig* nivå framställs sanningsanspråken återigen på ett annorlunda sätt. En individs sanning, menar Moos, handlar inte om sanningen i välgrundade etiska system eller om sanningen i en organisation, utan om ett autentiskt personligt uttryck. Individer kan tvivla, ändra åsikt och uttrycka motsägelsefulla moraliska övertygelser, så länge de framstår som autentiska. Autenticitet innebär att personen seriöst och trovärdigt uttrycker vad denne verkligen tror, känner och tänker.

För det fjärde kan frågan om sanning också ställas på nivån av *religiösa symboler*. Moos beskriver hur religion framträder i offentligheten som ett symboliskt universum, vilket sträcker sig från centrala symboler som det kristna korset till en mångfald av logotyper och identitetsmarkörer. Religiöst språk är i hög grad symboliskt, och även byggnader och andra materiella föremål kan fungera som religiösa symboler. I det offentliga rummet är den legitima användningen av sådana symboler ständigt föremål för förhandling. Muslimska huvuddukar och minareter, liksom kristna kors i rättssalar och skolor, utgör aktuella exempel i Europa.

Sammanfattningsvis menar Moos att dessa fyra nivåer bara kan separeras analytiskt; i verkligheten är de sammanflätade. Om profetisk diakoni innebär att gå ut offentligt och ”tala sanning till makten”, visar analysen en mycket differentierad och komplex relation mellan religion och offentlighet. Beroende på vad eller vem som framträder som religion i offentligheten, kopplas olika sanningsanspråk till denna religiösa offentlighet. Moos centrala poäng är att denna komplexitet måste beaktas i profetisk eller offentlig diakoni. Enligt Moos är det varken möjligt eller önskvärt att i ett demokratiskt och pluralistiskt samhälle låtsas att en diakonal organisations sanningsanspråk är identiska med dess medlemmars personliga autenticitet eller med en uppsättning moraliska övertygelser som härstammar från ”kristendomens symboliska kosmos”.²⁸ Snarare måste komplexiteten i profetisk diakoni betraktas som teologiskt adekvat.

²⁸ Moos, ”Prophecy in Context”, 46–47.

I stället för att likt Moos lyfta fram komplexiteten i profetisk diakoni, ser den danske teologen Jakob Egeris Thorsen profetisk diakoni som ett sätt för kristna organisationer att engagera sig i sociala frågor med en tydligt kristen identitet.²⁹ Egeris Thorsen tillämpar Charles Taylors konceptuella ramverk från *A Secular Age* på utvecklingen inom diakoni i en dansk kontext. Artikeln utforskar hur villkoren för en sekulär *autenticitetens tidsålder* kan påverka diakonins kristna identitet. Modern diakoni, som var nära kopplad till mobiliseringen av statskyrkan och det civila samhället i Danmark på 1800-talet, befinner sig i dag i en ny situation där kristendomen inte längre utgör den gemensamma moraliska och religiösa ramen. I denna nya kontext, menar Egeris Thorsen, verkar vissa diakonala organisationer och institutioner tona ner sin kyrkliga förankring och kristna identitet. Deras professionella hjälppraxis tycks i stället bedrivas inom ett immanent och uteslutande humanistiskt ramverk. Författaren tar detta som en utgångspunkt för en mer generell diskussion om huruvida och hur denna utveckling utgör en utmaning för diakonins kristna identitet.

Jakob Egeris Thorsen argumenterar för att diakonalt arbete måste präglas av en tydlig kristen karaktär. Om diakoni ses som ett grundläggande uttryck för kyrkan, är det nödvändigt att den upprätthåller en distinkt kristen identitet. Detta gör diakonin till ett av kyrkans unika och autentiska bidrag i ett pluralistiskt samhälle. Egeris Thorsen framhåller att profetisk diakoni behöver bevara sin kristna profil för att fungera som en trovärdig och profetisk röst. Den bör inte endast verka inom befintliga strukturer, utan också utmana och sträva efter att omvandla dessa i enlighet med kristna värderingar som rättvisa och mänsklig värdighet.

En central aspekt i detta är att stå upp för samhällets marginaliserade och utsatta, vilket Egeris Thorsen ser som en avgörande del i att förverkliga evangeliet i världen. Han varnar för att den profetiska dimensionen av diakoni riskerar att försvagas när organisationer anpassar sig till en sekulär

²⁹ Jakob Egeris Thorsen, "The Christian Identity of Diaconal Work in a Secular Age of Authenticity", *Diaconia* 11 (2020), 71–94.

och pluralistisk kontext genom att tona ner sin religiösa identitet. Profetisk diakoni bör, enligt Egeris Thorsen, inte bara reagera på existerande problem utan också arbeta proaktivt för att förutse och bemöta sociala och strukturella utmaningar som drabbar de mest sårbara i samhället.³⁰

I artikeln "Dimensions of Diaconia" undersöker den norske teologen Kjetil Fretheim förhållandet mellan diakonins offentliga, profetiska och politiska dimensioner.³¹ För det första introducerar Fretheim de huvudsakliga dragen i offentlig (eng. "public"), politisk och profetisk teologi samt kontroverser inom och mellan dem. För det andra presenterar Fretheim det ekumeniska dokumentet "A Moment of Truth: A Word of Faith, Hope, and Love from the Heart of Palestinian Suffering" (Kairos Palestine, 2009). Han argumenterar för att dokumentet exemplifierar hur det offentliga, politiska och profetiska kan kombineras och integreras i ett skriftligt diakonalt dokument. Fretheims huvudpöäng är att alla tre angreppssätten måste kombineras i kristet socialt arbete. Spänningarna mellan dem måste ses som spänningar inom diakonin självt. Följaktligen är det en nyckeluppgift för det akademiska diakonala fältet att studera och tolka dessa dimensioner.

Utifrån en svensk kontext har diakoniprofessorn Ninna Edgardh och diakonen Per Lundström skrivit om profetisk diakoni kopplat till genusordningar.³² Edgardh och Lundström menar att det finns en viss ekumenisk samsyn om att profetisk diakoni handlar om att ge människor en röst, samt ett uppdrag att tolka tecken och agera för att återställa mänsklig värdighet. Profetisk diakoni, menar Edgardh och Lundström, blir obekväm när den avslöjar och agerar mot situationer och förhållanden där människor kränks, vilket kan innebära att den profetiska diakonin utmanar kyrkans egna traditionella mönster.³³ Edgardh och Lundström

³⁰ Egeris Thorsen, "Christian Identity".

³¹ Kjetil Fretheim, "Dimensions of Diaconia: The Public, Political, and Prophetic", *Diaconia* 4 (2013), 67–80.

³² Ninna Edgardh och Erik Lundström, "The Gender Order of Prophetic Diaconia", *Diaconia* 8 (2017), 38–50.

³³ Edgardh och Lundström, "Gender Order", 41.

menar att det finns en koppling mellan profetisk diakoni och det som inom ledarskaps- och organisationsstudier kallas för visseblåsning. Med utgångspunkt i en empirisk studie av diakoner som visseblåsare, diskuterar Edgardh och Lundström hur kyrkor kan lägga en bättre grund för profetisk diakoni genom att överge sina traditionella könsstrukturer. Intervjustudien visade att det fanns tydliga genusmönster kopplade både till diakonernas önskan att bli tagna på större allvar, och hur kvinnliga diakoner upplevde en dubbel sårbarhet när de agerade som visseblåsare och därmed bröt mot förväntade genusmönster.³⁴ Edgardh och Lundström menar att ”ju mer kyrkorna befriar sig från de patriarkala aspekterna av sina traditioner, desto mer trovärdiga blir de som samhällskritiker – och desto friare blir de att utföra sitt arbete för världens helande”.³⁵

Forskningsbakgrunden ger exempel på hur diakoniforskare i Skandinavien och Europa använder begreppet profetisk diakoni i vår tid. Jag kommer nu att visa på några brister som jag menar finns i dessa perspektiv – inte minst i mötet med det empiriska materialet som den här artikeln bygger på.

För det första, Moos presenterar en kritisk analys av profetisk diakoni i den offentliga debatten men erbjuder ingen konkret vägledning för hur profetisk diakoni kan navigera balansen mellan samverkan och kritik – ett spänningsfält som de organisationer som jag studerat ofta befinner sig i. Här ser jag ett behov av ett teologiskt perspektiv kring profetisk diakoni som utforskar hur kyrkan och diakonala organisationer både kan samverka med och utmana samhällets strukturer.

För det andra argumenterar Egeris Thorsen för att diakoni måste bevara sina kristna rötter för att kunna vara ett autentiskt uttryck för kyrkan. Han beskriver hur sekulariseringen av välfärdssamhällen kan leda till att diakonala organisationer tonar ner sin religiösa identitet för att anpassa sig till en immanent humanistisk ram. Egeris Thorsens perspektiv saknar dock en operationalisering av hur diakonala aktörer kan balansera

³⁴ Edgardh och Lundström, ”Gender Order”, 38, 48.

³⁵ Edgardh och Lundström, ”Gender Order”, 38.

sin kristna identitet med kraven från en sekulär offentlighet. Här ser jag ett behov av ett teologiskt perspektiv som tar sin utgångspunkt i kyrkans liturgiska och demokratiska praktiker som kan fungera som en bas för dess profetiska identitet.

För det tredje argumenterar Edgardh och Lundström för att profetisk diakoni innefattar självkritik. De lyfter fram hur diakoner som visselblåsare kan utmana patriarkala och orättvisa strukturer inom kyrkan. Denna interna kritik stärker diakonins trovärdighet som samhällskritisk kraft. Samtidigt riktar profetisk diakoni även kritik utåt, mot samhällets orättvisor. Edgardh och Lundström erbjuder ett viktigt bidrag om självkritik, men deras analys fokuserar främst på genusfrågor och saknar en bredare diskussion om hur profetisk självkritik kan balanseras med extern kritik.

För det fjärde belyser Fretheim hur diakoni måste integrera sin offentliga, politiska och profetiska dimension. Detta kan beskrivas som ett sätt att kombinera kritik med skapande av alternativa möjligheter. Detta perspektiv framkommer även i Kyrkornas världsråds betoning på att profetisk diakoni inte bara handlar om att avslöja orättvisor utan också om att främja mänsklig värdighet och fred. Även om Fretheim beskriver vikten av att förena diakonins offentliga, politiska och profetiska dimension, erbjuder han inte en någon vägledning för hur kyrkor eller organisationer kan hantera spänningen mellan kritik (dom) och skapandet av nya politiska och relationella möjligheter (hopp) i praktiken. Här ser jag ett behov för ett teologiskt perspektiv som kan bidra med en operationalisering av hur profetisk diakoni kan komma med både dom och hopp.

För att tillföra ett teologiskt perspektiv som diskuterar hur kyrkan (1) både kan samverka med och kritisera samhällets strukturer, (2) hur kyrkans praktiker kan fungera som en bas för dess profetiska identitet, (3) hur profetisk kritik måste riktas både inåt och utåt och (4) hur den profetiska diakonins dom och hopp kan operationaliseras, vänder jag mig nu till teologen och etikern Luke Bretherton.

DEMOKRATI OCH PROFETISK HANDLING

Jag har så här långt gett några exempel på hur begreppet profetisk diakoni relaterar till frikyrklig praxis och teologi. Jag har även diskuterat användningen av begreppet inom Kyrkornas världsråd och nutida diakoniforskning. Innan jag går vidare med att diskutera det empiriska materialet från svenska diakonala organisationer vill jag först fördjupa några perspektiv från Bretherton, som enligt min mening erbjuder ett värdefullt och kompletterande bidrag till samtalet om profetisk diakoni i pluralistiska och demokratiska samhällen.

Bretherton beskriver politik på två olika nivåer. Den första nivån är "statecraft", det vill säga institutionella former av politik som möjliggör samarbete trots oenighet och mångfald. Sådana ordningar tar formen av lagar, konstitutioner, styrmedel (till exempel byråkrati) och valsystem. Men politik handlar även om "relational craft" som existerar vid sidan av politikens institutionella former. Den här formen av politik handlar om att delta och samarbeta i sociala praktiker genom vilka en gemensam värld odlas. Politik på den här nivån handlar om att "skapa, normera och upprätthålla ett gemensamt liv med andra".³⁶ Det är framför allt politik som relationellt hantverk som Bretherton menar att kyrkan ska engagera sig i. Han betonar att informell och relationell politik existerar på mängder av platser och i mängder av sammanhang. Nomader som lever i öknen utan några formella statliga strukturer lever ett rikt politiskt liv genom att bland annat praktisera gästfrihet som gör att de kan leva ett gemensamt liv och dela på gemensamma resurser. Även pastorer och ledare som förhandlar om en ny gudstjänsttid eller diskuterar musiken i gudstjänsterna, utövar relationell politik.

Precis som politik i allmänhet bör demokratisk politik inte reduceras till institutionella former av demokrati. Bretherton betonar att demokratisk politik inte enbart handlar om deltagande i beslutsfattande, utan om hur vanliga människor har möjlighet att agera tillsammans för att forma

³⁶ Luke Bretherton, *A Primer in Christian Ethics: Christ and the Struggle to Live Well* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023), 322.

och upprätthålla ett gemensamt liv.³⁷ Demokratisk politik är, menar Bretherton

ett särskilt sätt att bedriva politik och därigenom bygga ett gemensamt liv med andra över tid på en specifik plats. Demokrati, i alla dess former, bygger på flera gemensamma antaganden: behovet av att respektera varje individs jämlikhet och värdighet; vikten av dialog och debatt som medel för att lösa konflikter och gemensamma problem (snarare än att döda, tvinga eller förfölja dem vi inte håller med); och att människor ska ha friheten att påverka beslut som rör dem samt förmågan att forma de materiella och sociala förhållanden inom vilka de lever och arbetar.³⁸

Bretherton har i flera böcker och artiklar utforskat det komplexa förhållandet mellan kristendom och demokrati. Han definierar demokrati som "folkets makt att främja det gemensamma goda här och nu".³⁹ Bretherton argumenterar för att kyrkan och kristna organisationer bör spela en avgörande roll i att upprätthålla och förnya demokratiska praktiker. Han betonar att även om demokrati självklart kan praktiseras utan kristen tro eller kyrkan, så är demokrati inte bara förenligt med kristen tro, utan även konstituerande för kyrkans roll och vittnesbörd i samhället. Bretherton menar att demokrati som en kyrklig praktik är central för att kyrkan ska kunna vara en autentisk kristen gemenskap. Genom att engagera sig i demokratiska processer, både i kyrkan och i samhället, kan kyrkan bli bättre på att höra och svara på sina "grannars rop".⁴⁰

Demokrati innebär för Bretherton ett gemensamt ansvarstagande och en transparent relation mellan olika aktörer i och utanför kyrkan. Vidare betonar Bretherton hur liberala demokratier kan förkroppsliga kristna sociala praktiker, som icke-våld och rättvisa, och hur kyrkan kan fungera som en motvikt till statens och marknadens makt genom att främja mäns-

³⁷ Luke Bretherton, *Christ and the Common Life: Political Theology and the Case for Democracy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019), 445–446.

³⁸ Luke Bretherton, "Democracy", i *St Andrews Encyclopedia of Theology*, red. Brendan N. Wolfe m.fl. (St Andrews: University of St Andrews, 2024, online: <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Democracy>), 1.

³⁹ Bretherton, "Democracy", 3.

⁴⁰ Bretherton, "Democracy", 16.

klig värdighet och solidaritet. Demokrati, menar Bretherton, är en politisk form av "nästankärlighet". Bretherton lyfter fram hur demokratiska praktiker kan förkroppsliga kärlek till nästan och till och med fiender, och hur demokrati som ett sätt att styra och organisera samhällen kan fostra dygder som tro, hopp och kärlek.

Bretherton betonar även att profetiskt tal och profetiskt handlande är av enorm betydelse för demokratiskt tänkande och demokratiska praktiker. Profeten som gestalt och profetiskt tal och handlande ger en biblisk legitimitet för social kritik och avvikande åsikter. Men den bibliska presentationen av profeten ger inte enbart legitimitet åt att kritisera befintliga myndigheter och system. Återkommande teman hos profeterna handlar om avgudadyrkan och dom, korruption och förnyelse, synd och frälsning, exil och hemkomst, behovet av omvändelse och möjligheten att få förlåtelse.⁴¹ För Bretherton är det alltså viktigt att betona att profeten primärt talar till Guds folk. Det är (som även Edgardh betonar) viktigt med självkritik.

Vidare betonar Bretherton att profetiskt tal och handling stör den dominerande ordningen eftersom det profetiska befinner sig utanför de existerande legitimitetsstrukturerna:

Profetiskt tal och handling stör den rådande ordningen eftersom det står utanför de befintliga strukturerna för legitimering. Med andra ord är det inte ett "auktoriserat" tal. Profeter som Amos eller Hulda ärver inte sin roll (de talar inte utifrån en auktoritet baserad på härkomst eller blodslinje). De utses inte heller genom en formell process eller får sin befogenhet från kungen. I stället får de sin auktoritet direkt från Gud, utan någon form av medling.⁴²

Citatet visar att Bretherton, utifrån två profeter i Gamla testamentet, argumenterar för att en viktig aspekt av profetism är att profeter får sin auktoritet från Gud. Genom sin placering utanför sociala konventioner och auktoritetsordningar var de därmed fria att tala sanning till makten.

⁴¹ Bretherton, "Democracy", 14.

⁴² Bretherton, "Democracy", 15.

Bretherton diskuterar även hur Guds ande, efter Pingsten, utgjuts över allt kött så att vem som helst kan tala och handla profetiskt. Det var just denna folkliga rättighet, att tala fritt och utmana auktoriteter – grundat enbart på en personlig uppenbarelse – som oroade de tidigmoderna politiska filosoferna Thomas Hobbes och Baruch Spinoza. De pekade på att profetian kunde hota den politiska stabiliteten. Men, säger Bretherton, profetians faror är också källan till dess demokratiska löfte: ”Kritik av status quo och föreningen av alternativa möjligheter är avgörande om vi ska kunna röra oss från världen som den är till en mer generös och rättvis sådan.”⁴³

Bretherton pekar även på hur det profetiska kretsar kring frågor om moralisk integritet, rättvisa och en gemensam identitet. Det profetiska ställer frågor om vilka vi är och hur vi hör ihop:

Vilka är vi, hur relaterar vi till varandra och vad står vi för? Detta är genuint demokratiska frågor, eftersom de handlar om vad som är det sanna goda för folket som helhet. Men i profetians kärna finns en dubbelhet som också kännetecknar demokratin: behovet av tal och handling som både står i kritisk distans till folket och samtidigt är djupt engagerade i deras väl. Profetian förverkligar därmed en relation präglad av spänning, genomsyrad av patos och fylld med hopp – något som är avgörande för att upprätthålla demokratin: kritisk solidaritet.⁴⁴

Vi ser här hur Bretherton framhåller en avgörande dubbelhet i profetismen, som även återfinns i demokratins kärna: behovet av tal och handling som både står i kritisk distans till folket och samtidigt är djupt engagerade i deras väl. Bretherton kallar detta för kritisk solidaritet. Ett viktigt uttryck för den kritiska solidariteten är den kristna dygden att ”älska sin fiende”.

Bretherton betonar även genomgående i sitt författarskap att gästfrihet är en del av kyrkans vittnesbörd av Jesus liv, död och uppståndelse. I den kristna traditionen finns en tydlig och speciell omsorg om de svagaste och de mest sårbara: den fattige, den sjuke och flyktingen. Detta fokus på den sårbara, menar Bretherton, kommer i vissa fall innebära att kyrkan

⁴³Bretherton, ”Democracy”, 15.

⁴⁴Bretherton, ”Democracy”, 15.

kommer motarbetas av dem som – enligt kristna kriterier – inte är gästfria mot de sårbara främlingarna:

Därför är den kristna praktiken av gästfrihet ofta, på grund av sina prioriteringar, ofrånkomligen profetisk genom att ifrågasätta rådande ekonomiska, sociala eller politiska ordningar. Samtidigt, på grund av sin särskilda förståelse av vad gästfrihet kräver, är kyrkan inte okritiskt välkomnande för alla: en noggrann bedömning måste göras av vem som, i varje enskilt fall, är den sårbara främling som ska välkomnas.⁴⁵

Som framgår av citatet menar Bretherton att gästfrihet ofta är profetisk eftersom gästfriheten utmanar de rådande ordningarna. Samtidigt är det viktigt för kyrkan att bedöma vem som är den sårbara främlingen i varje enskild situation.

Bretherton argumenterar även för att religiösa grupper kan spela en central roll i att stärka civilsamhället och demokratiska processer. Bretherton sammanfattar civilsamhällets betydelse genom att säga att "civilsamhället har tre sammanlänkade roller: det är skyddande, integrerande och transformerande".⁴⁶ Bretherton ser på civilsamhället som en nödvändig sfär som människor kan delta i och därmed påverka sin gemensamma tillvaro, samtidigt som det fungerar som en arena för att främja social rättvisa och moraliskt ansvarstagande.

Avslutningsvis argumenterar Bretherton för att interreligiösa relationer inte bara bör ses som religiösa eller humanitära insatser, utan också som direkt politiska handlingar. Hans begrepp "politics of the common life" handlar om att skapa en gemensam plattform där olika religiösa grupper och andra organisationer kan samverka för att främja demokratiska och sociala värderingar. Begreppet beskriver en politisk vision där människor, trots sina olikheter, samverkar för att bygga och upprätthålla ett gemensamt liv präglat av rättvisa, omsorg och delaktighet. Det är både en teologisk och praktisk modell för politik som sträcker sig bortom partipolitiska

⁴⁵ Luke Bretherton, "Hospitality, Not Tolerance: Civil Society and Inter-Faith Relations", *Religions & Ethics* (2011), online: <https://www.abc.net.au/religion/hospitality-not-tolerance-civil-society-and-inter-faith-relation/10100990>.

⁴⁶ Bretherton, "Democracy", 21.

gränser och fokuserar på hur människor kan organisera sig och leva tillsammans i lokala och globala gemenskaper.⁴⁷

Med utgångspunkt i Brethertons teologi kommer jag i analysen av det empiriska materialet utgå från följande definition av profetisk diakoni: *Profetisk diakoni innebär ett kritiskt och konstruktivt samhällsengagemang, där kyrkan och dess organisationer både utmanar orättvisa maktstrukturer och bidrar till att skapa alternativ som främjar mänsklig värdighet och rättvisa.* Profetisk diakoni handlar därmed inte bara om att kritisera makten utan också om att praktiskt arbeta för ett bättre, mer rättvist samhälle. Det innebär en kritisk solidaritet där kyrkan kombinerar självkritik med engagemang för samhällets välfärd. Vidare innebär betoningen på *kritisk solidaritet* att profetisk diakoni kan komma med både *dom* och *hopp*, vilket är nödvändigt för att skapa förändring och rättvisa. Denna dubbelhet – att vara både kritisk och engagerad i samhällets välfärd – utgör därmed kärnan i profetisk diakoni.

PROFETISK DIAKONI I SVENSKA DIAKONALA ORGANISATIONER

I arbetet med forskningsrapporten *Diakoni i förändring* framkom flera intressanta spänningar i synen på kristna diakonala organisationers bidrag till samhället.⁴⁸ För det första finns det en spänning i materialet kring hur mycket ledarna i organisationerna menar att organisationerna önskar kroka arm med det offentliga och hur mycket de ser organisationerna som utövare av protest gentemot samhället.

I Figur 1 ser vi att den organisation som enligt ledarna i studien tydligast uttrycker protest är Hela Människan och den organisation som tydligast krockar arm med det offentliga är Hyllie Park Talentbyrå. Som redan nämnts har det ekumeniska samtalet om profetisk diakoni tagit sin utgångspunkt i det globala syd med helt andra välfärdsstrukturer än de som

⁴⁷ Bretherton, "Democracy", 5–7; se även idem, *Christ*.

⁴⁸ Ledstam, *Diakoni i förändring*.

finns i Skandinavien. När profetisk diakoni diskuteras i relation till svenska diakonala organisationer blir det därför viktigt att säga något om hur de här organisationerna, i deras diakonala arbete, relaterar till den svenska välfärden.



Figur 1: *Fyra (fri)kyrkliga diakonala organisationer*

Diakoniforskaren Stig Linde beskriver fyra olika logiker som diakonala aktörer kan finnas i när de utför diakonalt arbete (se Tabell 1). Den första logiken (1) beskrivs som en kompensatorisk logik som uppväger svårigheter eller brister hos en enskild eller ett hushåll genom ekonomiskt bistånd, matkassar med mera. Här ryms även Idéburet Offentligt Partnerskap (IOP) som är en modell för samverkan mellan det offentliga och den idéburna sektorn. Den andra logiken (2) kännetecknas av att diakonala aktörer bidrar genom att återropa sociala och medborgerliga rättigheter. Både den kompensatoriska logiken och att bidra genom att återropa sociala och medborgerliga rättigheter, kräver en stark välfärdsstat. I det förs-

ta fallet är välfärdsstaten den huvudsakliga kollektiva resursen som kyrkan kompletterar. I det andra fallet står staten som skyldighetsbärare.⁴⁹

I den tredje logiken (3) bidrar aktörerna med valbara välfärdstjänster på en marknad. Här finns det kyrkor och diakonala organisationer som driver äldreboenden, förskolor, skolor och behandlingsverksamheter. I den fjärde logiken (4) bidrar man genom att investera i effektfulla välfärdsinsatser. Både den tredje och den fjärde logiken bygger på en utgångspunkt om välfärdsstatens gradvisa av- och omreglering.⁵⁰

VÄLFÄRDSSTATLIGA PRINCIPER	VÄLFÄRDSPLURALISTISKA PRINCIPER
(1) Välfärd som kompensatoriska insatser vid bristsituationer	(3) Välfärdstjänster som valbart utbud på en marknad
(2) Välfärd grundad på medborgerliga rättigheter och skyldigheter	(4) Investeringar i effektfulla välfärdsinsatser

Tabell 1: *Två slags välfärdsprinciper*⁵¹

I intervjumaterialet blir det tydligt att Hela Människan och Eriks-hjälpen befinner sig i den första och den andra logiken – som förutsätter en fungerande välfärdsstat. Även Göteborgs Räddningsmission befinner sig i den första och andra logiken, men de finns även i den tredje logiken då de bland annat driver skolor som en valbar tjänst på en marknad. Hyllie Park Talentbyrån befinner sig enbart i den tredje logiken då de driver tjänsten Rusta och matcha på uppdrag av arbetsförmedlingen på en valbar marknad.

Som framgår av Figur 1 ovan är Hyllie Park Talentbyrån den av organisationerna som allra tydligast krokar arm med det offentliga då deras verksamhet handlar om att utföra en tjänst åt arbetsförmedlingen. I den

⁴⁹ Stig Linde, "Från välfärdsstat till välfärdsmix, från statskyrka till civilsamhällesaktör", i *Diakoni: Reflektion och praktik*, redigerad av Elisabeth Christiansson Drake, Mats J. Hanson och Stig Linde (Stockholm: Verbum, 2022), 105–112.

⁵⁰ Linde, "Från välfärdsstat till välfärdsmix".

⁵¹ Källa: Linde, "Från välfärdsstat till välfärdsmix".

bemärkelsen samverkar de fullt ut med den rådande arbetsmarknadspolitiken. Den av organisationerna som tydligast uttrycker exempel på protest mot det offentliga är Hela Människan. Detta blir tydligt inte minst i relation till arbetsmarknadspolitiken och den kritik som kommer fram i intervjun mot det offentligas krav på att alla människor ska utvecklas till "produktiva samhällsmedborgare" genom att komma in på arbetsmarknaden. Ledaren inom Hela Människan är tydlig med att Hela Människan uppgift är att värna människovärdet även hos de som aldrig kommer bli nyttiga. Hela Människan menar att det finns ett behov av diakonala organisationer som inte bara gör det som är trendigt inom det offentliga eller på marknaden just nu – det som genererar pengar. Här riktas även vass kritik mot "yviga frikyrkliga entreprenörer" och parter som bara vill vara med där det finns pengar och där det är "creddigt" att vara just nu. För Hela Människan är det viktigt att finnas kvar "på golvet" och försvara människovärdet hos "hopplösa fall" i stället för att prioritera att starta nya projekt där både stat och marknad är mer benägna att skjuta till pengar.

Samtidigt är det viktigt att betona att Hela Människan har många samarbetsprojekt med det offentliga på olika platser i landet. Ledaren nämner ett projekt som Hela Människan driver tillsammans med arbetsförmedlingen i en stad där unga människor får lära sig att snickra som en del i arbetsintegrerade åtgärder. Projektet är organiserat som ett Idéburet offentligt partnerskap (IOP). När ledaren mötte kommunalrådet och chefen för missbruks- och beroendeenheten i kommunen sa de att detta kanske var det bästa som hänt kommunen och att de gärna skulle ha tio IOP med Hela Människan. Dessa två exempel visar hur Hela Människan tydligt uttrycker protest mot en viss människosyn som de menar framkommer i den svenska arbetsmarknadspolitiken, samtidigt som de är med och driver framgångsrika arbetsintegrerade projekt i samverkan med kommunen.

På samma gång visar materialet att det kanske viktigaste bidraget som samtliga organisationer i studien tillför samhället är att vara något annat än både stat och marknad. Detta perspektiv blir tydligt i intervjun med Hela Människan där ledaren menar att de personer som kommer till Hela

Människans verksamheter för utsatta människor förmodligen inte skulle komma dit om Hela Människan blev mer professionellt och därmed blev mer lik den offentliga välfärden. Ett annat exempel är hur Erikshjälpen menar att det finns ett mervärde när idéburna organisationer erbjuder arbetsträning. På Erikshjälpen är alla medarbetare, oavsett vad man har bakom sig. Volontärerna (som inte sällan kommer från frikyrkoförsamlingar) spelar här en oerhört viktig roll i mötet med den som arbetstränar. Här finns människor som väljer att göra samma arbete som det arbete som den som arbetstränar utför. Här sker viktiga möten mellan anställda, volontärer och den som arbetstränar – inte minst när den som är på Erikshjälpen för att arbetsträna ”kan få vara med och hjälpa någon annan”.⁵² Detta menar ledare inom Erikshjälpen skapar mening. Även inom Hyllie Park Talentbyrån – som tydligast krokar arm med det offentliga – beskrivs det idéburna ha ett mervärde.

Som Figur 1 visar är Erikshjälpen den av organisationerna som utifrån denna intervjustudie befinner sig längst bort från de lokala församlingarna när det kommer till Erikshjälpens nationella arbete (lokalt bedrivs många butiker av eller i nära anslutning till lokala församlingar). Ledarna nämner att det även skett en förändring på det lokala planet. Från att tidigare alltid haft starka kopplingar till lokala församlingar när de startade upp secondhandverksamheter satsar Erikshjälpen i dag alltmer på framtidsverkstäder där andra faktorer än kopplingen till en lokal församlingen blir avgörande för etableringen på en plats.

Den av organisationerna som befinner sig närmast de lokala församlingarna är Hyllie Park Talentbyrån som vuxit fram ur Skillinge Missionshus (en samarbetsförsamling mellan EFK och Equmeniakyrkan) diakonala verksamhet, men som står i en förändringsprocess då de under en kort period vuxit mycket och nu utför tjänster för arbetsförmedlingen och därmed arbetar utifrån andra utgångspunkter än det som är den lokala församlingens idégrund.

⁵² Ledstam, *Diakoni i förändring*.

För det andra finns det en spänning i materialet kring det offentligas syn på kristendom och religion i dagens Sverige. Å ena sidan ger materialet stöd till de forskare som menar att Sverige kan betecknas som ett postkristet land.⁵³ I aktörernas berättelser om kontakter med myndigheter framkommer det aldrig någon tanke från det offentligas sida om att de diakonala, kristna organisationerna skulle uttrycka det svenska samhällets värdegrund. Från det offentligas sida utgör kristendomen som organisationerna representerar inte en värdegrundsbas som ska hålla ihop Sverige. Tvärtom kan religion – och här specifikt kristendom – ibland betraktas som något problematiskt. Religion som problematiskt märks när myndigheter vill tona ned det ”kristna” i samverkan med organisationerna. Både Göteborgs Räddningsmission och Erikshjälpen berättar att det finns aktörer som inte vill lyssna på vad de har att erbjuda om de hör ordet kristen. I materialet är det tydligt att kristet inte är ett uttryck för det gemensamma som binder samman människor i Sverige.

Å andra sidan betraktas religion och det kristna ibland som en tillgång. Detta blir inte minst synligt genom IOP där religion och det kristna ofta anses bidra med ett mervärde. I materialet finns flera exempel på hur de diakonala organisationerna efterfrågas och lovordas just på grund av sin särart.

DIAKONI OCH RELIGIONSPLURALISM

Även om undersökningen studerat kristna aktörer visar det sig ske många religionsmöten inom dessa verksamheter. Organisationerna uttrycker en medvetenhet om att de sitter på ett slags religiös kompetens och förtroenhet med levd tro som är viktig för människor från andra kulturer och religioner. Den kristna tron fjärmar dem inte från andra religiösa människor utan blir snarare en kontaktpunkt som skapar förtroende och

⁵³ Se till exempel Carl-Henric Grenholm och Göran Gunner, *Justification in a Post-Christian Society* (Cambridge: James & Clarke, 2015); David Thurffjell, *Det gudlösa folket: De postkristna svenskarna och religionen* (Stockholm: Molin & Sorgenfrei, 2015).

igenkänning. Materialet visar emellertid att religionsmöten som sker, både inåt i organisationerna och i samverkan, tycks relativt obearbetade inom Erikshjälpen och Hyllie Park Talentbyrån och i viss grad även inom Hela Människan.

Inom Göteborgs Räddningsmission finns en större medvetenhet om religionspluralism och vilken roll de önskar att Göteborgs Räddningsmission och församlingar kan ha i möten med andra religioner. De tänker att Göteborgs Räddningsmission tillsammans med kyrkor (inte minst frikyrkor som har ett historiskt arv av utanförskap i samhället) på ett särskilt sätt behöver stötta muslimer i Sverige. Det här tar sig bland annat uttryck i att Göteborgs Räddningsmission under min intervju samtalade om att de ville ta över en före detta muslimsk friskola och driva den som en icke-konfessionell skola på kristen grund (vilket de nu gör).

Den amerikanske religionssociologen Paul Lichterman menar att om organisationer i civilsamhället ska göra någon skillnad mot marknad och stat, så krävs – förutom praktiker som ger utrymme för självreflexivitet – även öppenhet så att man inte på förhand vet vad andra målgrupper tänker och behöver. Det krävs en villighet till självprovning för att broar ska kunna byggas.⁵⁴ Här finns ett stort behov att teologiskt reflektera vidare kring sådana praktiker för religionsmöten som både tar religiösa gruppers egen tro på allvar men som samtidigt öppnar för gemensamt arbete för ett bättre samhälle.

KRISTET SOCIALT ARBETE OCH PROFETISK DIAKONI

Det är stor skillnad mellan diakoni i det globala syd och diakoni i ett demokratiskt och pluralistiskt välfärdssamhälle som Sverige. Är det över huvud taget möjligt och rättvisande att diskutera profetisk diakoni kopplat till organisationer som Erikshjälpen, Hela Människan, Göteborgs

⁵⁴ Paul Lichterman, *Elusive Togetherness: Church Groups Trying to Bridge America's Divisions* (Princeton: Princeton University Press, 2005).

Räddningsmission och Hyllie Park Talentbyrå? I den här avslutande delen kommer jag diskutera om, och i så fall hur, de fyra organisationerna i den empiriska studien kan beskrivas som utövare av profetisk diakoni.

DOM OCH HOPP

För det första är det viktigt att se att profeter kommer både med dom och hopp om ett bättre samhälle. I studien av organisationerna blir det tydligt att det finns en spänning i hur ledarna ser på de olika organisationernas bidrag till samhället: det finns både dom och hopp. När en organisation som Hela Människan trotsigt vägrar att gå med på en människosyn som säger att alla måste lönearbета för att ha ett värde i Sverige, utför de en dom över den rådande arbetsmarknadspolitiken. När de samtidigt driver arbetsintegrerade projekt i samverkan med det offentliga, bidrar de parallellt med positivt förändringsarbete.

Som diskuterats tidigare är Hyllie Park Talentbyrå den av organisationerna som tydligast ”krokar arm” med det offentliga då de erbjuder en tjänst för arbetsförmedlingen. Hyllie Park Talentbyrå kommer därmed inte med någon dom eftersom de saknar den distans till staten som behövs för att kunna utfärda kritik. De övriga två organisationerna Erikshjälpen och Göteborgs räddningsmission bedriver aktivt påverkansarbete som även innefattar kritik. Sammanfattningsvis kommer tre av fyra av organisationerna med dom och samtliga är engagerade för att erbjuda hoppfulla alternativ.

I sin diskussion om profetiskt tal och profetiska handlingar kopplat till demokrati betonar Luke Bretherton att profetiska röster, utifrån ett bibliskt perspektiv, har en dubbelhet som är avgörande för demokratin: De är både kritiskt distanserade från folket men samtidigt djupt lojala och engagerade i deras välfärd. Denna ”kritiska solidaritet” menar Bretherton är central för att upprätthålla demokratin eftersom den innebär en spänning mellan att kritisera och att älska sitt samhälle, vilket krävs för att främja rättvisa och gemensamt ansvar.

Utifrån Brethertons betoning av ”kritisk solidaritet” blir det tydligt att de fyra organisationerna tillsammans innehar både denna distans och soli-

daritet med samhället. Samtidigt visar exemplet med Hyllie Park Talentbyrå att det är svårt att både utföra en tjänst åt det offentliga och samtidigt kritisera den verksamhet som förordas.

VIKTEN AV SJÄLVKRITIK

Profeterna i Gamla testamentet riktade framför allt sin kritik inåt, mot Guds folk men även mot kringliggande nationer. Luke Bretherton diskuterar hur profetiska röster fungerar som ett verktyg för att hålla Guds folk och kyrkan ansvarig inför Gud. Dessa röster påminner kyrkan om dess kall att vara en gemenskap som lever i trohet mot Guds förbund och kärlek. Genom att utmana korruption, hyckleri, och orättvisa inom kyrkan, hjälper profeter till att återupprätta den rätta relationen mellan Guds folk och Gud själv. Som nämnts tidigare beskriver Bretherton hur profetiska röster inte är beroende av traditionella auktoritetsstrukturer inom kyrkan utan får sin auktoritet direkt från Gud. Detta gör dem särskilt kapabla att ”tala sanning till makten” även när den makten är en del av den egna religiösa institutionen.

Samtidigt är den profetiska rollen inte begränsad till intern kritik. Profetiska röster riktar sig också utåt, mot samhället i stort, och utmanar dess orättvisor och strukturer som är i konflikt med Guds vilja. Genom att ”tala sanning” och kritisera sociala och politiska orättvisor, agerar kyrkan som en moralisk kompass och ett verktyg för Guds rättvisa.

Det bör därmed finnas en spänning mellan inåtriktad och utåtriktad profetisk kritik, en spänning som är nödvändig för kyrkans roll i världen. Det är genom denna profetiska dynamik som kyrkan förnyar sig själv och bidrar med rättvisa och förändring i det vidare samhället.

Det empiriska materialet är alltför begränsat för att bedöma hur dessa organisationer ”talar sanning” både inåt och utåt. Det som kan sägas är att det i flera av intervjuerna framkommer viss kritik mot både samfund och församlingar. Som exempel kan nämnas att Göteborgs Räddningsmission lyfter att det är problematiskt när församlingar lägger över det diakonala ansvaret på en organisation som Göteborgs Räddningsmission och därmed inte själva bedriver diakonalt arbete. Hela Människan riktar

kritik mot frikyrkliga entreprenörer som vill finnas med där det finns pengar. Att vara en organisation och inte en församling möjliggör distans och potential att rikta kritik inåt mot kyrkan. Samtidigt är det viktigt att ställa sig frågan hur frikopplad en organisation kan vara från enskilda församlingar och samtidigt bedriva diakonalt arbete.

DIAKONI OCH LOKALA FÖRSAMLINGAR

I den avslutande diskussionen har jag argumenterat för att de diakonala organisationerna i studien tillsammans är bärare av både dom och hopp, vilket är avgörande för att kunna bidra till ett bättre samhälle. Samtidigt behöver frågan ställas om diakoni – kyrkans sociala arbete – över huvud taget kan finnas på entreprenad i organisationer, eller om det primärt är lokala församlingar som behöver stå för diakoni i vår tid. I dokumentet *Called to Transformation* betonar Kyrkornas världsråd att det finns en stark koppling mellan vad kyrkan *är*, dess identitet, och vad kyrkan *gör*. Kyrkans diakoni kan med andra ord inte frikopplas från kyrkans gudstjänstliv eller församlingsgemenskapen.

När den danske diakoniforskaren Egeris Thorsen diskuterat vikten av att diakonala organisationer behåller sin kristna identitet, talar han primärt om de kristna rötterna och att inte låta sig anpassas av den sekulära diskursen. Frågan är hur denna koppling till de kristna rötterna ska kunna bevaras? Här tror jag att kopplingen till lokala församlingar är avgörande eftersom det diakonala arbetet bör vara ett uttryck för kyrkans identitet. Det innebär alltså att kyrkans handlingar – bland annat dess diakoni – inte kan skiljas från kyrkans väsen. Borde det primärt vara lokala församlingar som står för diakoni i vår tid? Samtidigt är relationen till organisationer som driver socialt arbetet ovärderlig så att även församlingar tar på allvar de samhälleliga utmaningar som synliggörs i det dessa organisationer möter.

DET ALLMÄNNA PROFETDÖMET: KYRKANS PROFETISKA ROLL ENLIGT UPPENBARELSEBOKEN

JOEL MACINNES

Akademi för Ledarskap och Teologi
joel.macinnes@altutbildning.se

ABSTRACT ✝ I denna artikel studeras kyrkans profetiska roll utifrån berättelsen om de två vittnena i Upp 11:3–13. Den tolkas som en liknelse för kyrkans profetiska roll, vilken ställs i kontrast till den falska profeten. I berättelsen framgår det att den profetiska rollen är synonym med att vara ett trofast vittne, fylld av ande och vittnande om Jesus. Vidare argumenteras för att denna vision av kyrkan kan beskrivas som ett allmänt profetdöme där varje troende är kallad till att vara profetisk. ✝

INTRODUKTION

... om ändå hela Herrens folk vore profeter! Om Herren ändå ville låta sin ande komma över dem alla! (4 Mos 11:29)¹

Guds folk har precis klagat på Gud. De vill att Gud skall förse dem med kött men Mose blir uppgiven över folkets otacksamhet och blindhet (4 Mos 11:1–25). Efter att Guds ande kommit över det israeliska ledarskapet uttrycker Mose en längtan. Han föreställer sig hur Gud skulle låta

¹ Bibel 2000 används om inte annat anges.

sin ande komma över hela sitt folk. Mose presenterar inte detta som en profetia utan som en längtan. Vad skulle hända om Gud ger av sin egen ande till alla? Vad skulle hända om Anden inte enbart vilade över ledarskapet, utan över hela Guds folk? Om de fick del av Guds profetiska ande, som kan forma deras hjärtan och ge riktning till deras liv, hur skulle det se ut? Mose ser vad folket behöver; mer av Anden.

En central aspekt i den tidiga reformationen var läran om "det allmänna prästadömet". Läran menar att alla kristna har samma tillgång till Gud genom Jesus Kristus, som är deras enda överstepräst. Prästen eller pastorn skiljer sig från övriga kristna i sin funktion (*ministerium*), men inte utifrån status (*officium*).² I den reformerta Heidelbergkatekesen ställs till exempel frågan:

Q: Why are you called a Christian? A: Because I am a member of Christ by faith and thus share in his anointing, so that I may as *prophet* confess his name, as *priest* present myself a living sacrifice of thankfulness to him, and as *king* fight with a free and good conscience against sin and the devil in this life, and hereafter reign with him eternally over all creatures.³

Notera det som påstås ha skett med den som är en del av Kristus kropp. Jesus är den sanne prästen, kungen och profeten, så när en kristen blivit inlemmad in i hans kropp fungerar den kristne också i en viss bemärkelse som präst, kung och profet. En del teologisk litteratur har under den senaste tiden betonat att alla kristna, i viss bemärkelse, är kungar och präster (jfr 1 Pet 2:9; Upp 5:9). Det som inte framkommer lika ofta är betoningen på det profetiska som gäller alla kristna. Heidelbergkatekesen uttalar sig uttryckligen om den kristne som "profet". Det finns gott om stöd för denna teologiska tankegång i Nya testamentet. Den pentekostala exegeten Roger Stronstad argumenterar för det "allmänna profetdömet" som en viktig aspekt av Lukas teologi.⁴ Stronstad visar på hur Lukas beto-

² Wim A. Dreyer, "The Priesthood of Believers: The Forgotten Legacy of the Reformation", *HTS Theologiese Studies* 76/4 (2020), 1–7.

³ <https://www.ccel.org/creeds/heidelberg-cat.html>.

⁴ Roger Stronstad, *The Prophethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology* (Sheffield: Sheffield Academic, 1999).

nar Jesus som en unik profet som agerar i kraft av Anden (jfr Luk 4). Precis som Elisha får en dubbel arvslott av Elias ande (2 Kung 2:9) ger Jesus sin ande till sina efterföljare (Luk 24:48; Apg 1:4–5, 8). Det är denna ande som gör att både söner och döttrar kan profetera (jfr Joel 2:28–29).

Det ”profetiska” har olika dimensioner och betoningar i olika böcker i Nya testamentet. Att ”profetera” kan innebära att artikulera och kommunicera vad Gud har uppenbarat (Luk 1:67; 22:64; 1 Kor 14:29–31); eller att ”tala genom Andens inflytande” (Apg 19:6).⁵ Dessa två variationer är nära besläktade med varandra. En bok som ofta glöms bort i diskussioner kring det profetiska i Nya testamentet är Uppenbarelsboken. Detta är oväntat i en bemärkelse, då ingen annan bok i Nya testamentet använder det grekiska substantivet *profēteia* (”profetia”) mer frekvent.⁶ Syftet med denna artikel är därför att utforska funktionen av det profetiska i Uppenbarelsboken. Vad innebär det att kyrkan är kallad att vara profetisk? Jag kommer argumentera för att Uppenbarelsbokens vision av det profetiska innefattar ett ”allmänt profetdöme”, vilket framkommer tydligast i berättelsen om de två vittnena (Upp 11).⁷ I denna text får vi del av den längsta utläggningen av kyrkans profetiska funktion i Nya testamentet. Detta talar inte emot det särskilda ämbetet som profet (Rom 12:3–8; 1 Kor 12:27–31), men talar för en profetisk dimension som gäller alla kristna.

Först kommer jag förklara vilka de två vittnena är, följt av en analys av texten och dess litterära sammanhang. Därefter kommer jag diskutera det profetiska i Uppenbarelsboken som går bortom berättelsen om de två vittnena, både i en positiv bemärkelse som ”profetians ande” och i en negativ, som ”den falska profeten”, ”falsk lära”.

⁵ Max Turner, *The Holy Spirit and Spiritual Gifts: Then and Now* (Carlisle: Paternoster, 1996), 197–198.

⁶ Substantivet *profēteia* förekommer nitton gånger i Nya testamentet: sju gånger i Upp; fem i 1 Kor; två i 1 Tim; två i 2 Pet; samt en gång i Matt, Rom och 1 Thess.

⁷ Jag är inte den första som använder mig av begreppet för att beskriva Upp 11. Både M. Eugene Boring, *Revelation* (Louisville: Westminster John Knox Press, 2011), 145–146; and Robby Waddell, *The Spirit of the Book of Revelation* (Blandford: Deo Publishing, 2006), 173–174, använder begreppet i anslutning till Upp 11.

DE TVÅ VITTNENAS IDENTITET OCH UPPDRAG (UPP 11)

Genom kyrkans historia har de två vittnena tolkats och identifierats på en mängd olika sätt. Ofta tolkade man personerna som bibliska personer som skulle komma tillbaka den sista tiden – Henok och Elia, Moses och Elia eller Petrus och Paulus var vanliga alternativ.⁸ En vanlig uppfattning inom svensk frikyrklighet är att denna text är en profetisk text om två specifika individer. Det är dock ytterst få bibelforskare idag som är övertygade av detta. Den överväldigande majoriteten bland forskare idag tolkar de två vittnena, inte som specifika individer, utan som en symbol för kyrkan.⁹ Det finns goda skäl för detta:

⁸ För en diskussion kring dess receptionshistoria, se Judith Kovacs och Christopher Rowland, *Revelation* (Blackwell Bible Commentaries; Oxford: Blackwell Publishing, 2004), 126–130; Felise Tavo, *Woman, Mother and Bride: An Exegetical Investigation Into the "Ecclesial" Notions of the Apocalypse* (Leuven: Peeters, 2007), 197–199.

⁹ David E. Aune, *Revelation* (3 vol.; Dallas: Word, 1997), 2:602–603; Richard J. Bauckham, *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1993), 166, 273–275; G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 572–575; M. Eugene Boring, *Revelation* (Louisville: Westminster John Knox, 2011), 145–146; Jamie Davies, *Reading Revelation: A Literary and Theological Commentary* (Macon: Smyth & Helwys, 2023), 211–212; R. Dalrymple, *Revelation and the Two Witnesses: The Implications for Understanding John's Depiction of the People of God and His Hortatory Intent* (Eugene: Resource Publications, 2011), 34–40; Kayle B. de Whaal, "The Two Witnesses and the Land Beast in the Book of Revelation", *Andrew University Seminary Studies* 53/1 (2015), 169–170; Craig R. Koester, *Revelation: A New Translation with Introduction and Commentary* (New Haven: Yale University Press, 2014), 497; Ian Paul, *Revelation* (Downers Grove: IVP Academic, 2018), 194–200; Thomas R. Schreiner, *Revelation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2023), 388–392; Stephen S. Smalley, *The Revelation to John: A Commentary on the Greek Text of the Apocalypse* (Downers Grove: IVP Academic, 2005), 275; Brian J. Tabb, *All Things New: Revelation as Canonical Capstone* (Downers Grove: IVP Academic, 2019), 98–101; Tavo, *Woman*, 199–202. Detta gäller också min egen pentekostala tradition, där de flesta pentekostala forskare som skrivit om Uppenbarelseboken på en vetenskaplig nivå följer denna tolkning, se Gordon D. Fee, *Revelation* (Eugene: Cascade Books, 2011), 149–150; David R. Johnson, *Pneumatic Discernment in the Apocalypse: An Intertextual and Pentecostal Exploration* (Cleveland: CPT, 2018), 198–206; Craig S. Keener, "One Thousand Two Hundred Sixty Days", i *But These Are Written ... : Essays on Johannine Literature in Honor of Professor Benny C. Aker*, red. Craig S. Keener, Jeremy S. Crenshaw och Jordan Daniel May (Eugene: Pickwick Publications, 2014), 351–353; Robert P. Menzies, "Was John the Revelator Pentecostal?", i Keener, Crenshaw och May, *But These Are Written*, 339–342; John Christopher Thomas och Frank D. Macchia, *Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016), 201–203; Robby Waddell, *The Spirit of the Book of Revelation* (Blandford: Deo Publishing, 2006), 173–174.

- De två vittnena presenteras som ”två lampställ” (Upp 11:6). Inom Uppenbarelsebokens egen tolkning symboliserar lampställ ”församlingar” (1:20).
- De två vittnena beskrivs vara aktiva under en period av tolvhundrasextio dagar. Detta är en period som återkommer i boken (11:3; 12:6), och ibland i andra varianter som ”fyrtiotvå månader” (11:2; 13:5) eller ”en tid och två tider och en halv tid” (12:14) – förmodligen ett sätt att säga tre och ett halvt år. Denna period beskrivs att ha påbörjats i samband med Jesus himmelfärd (12:6), och verkar vara perioden då vildjuret härjar fram till Jesus återkomst. Det innebär att de två vittnena är aktiva i perioden mellan Jesus himmelfärd och hans återkomst. Tiden de är aktiva handlar därmed inte bokstavligen om en viss *längd*, utan om en *typ* av tid (mer om detta nedan).
- Sättet de två vittnena agerar pekar mot att vittnena går bortom två individer. All deras kraft är gemensam, allt de gör det gör de som en enhet (som att profetera, stänga himlen, de dör tillsammans, uppstår och färdas till himlen), snarare än att de har olika gåvor som kompletterar varandra.
- Vildjuret strider mot Guds folk i Upp 13:7 på samma sätt som det gör i Upp 11:7. Dessa texter förstås därför bäst som parallella. Det är även mer naturligt att föra krig mot ett folk än mot två individer.¹⁰

De två vittnenas symboliska natur framgår ännu tydligare när vi utforskar andra aspekter kring texten. Om de två vittnena symboliserar kyrkan, varför är de två? Siffror har en symbolisk funktion i Uppenbarelseboken. Till exempel förekommer siffran sju femtiofem gånger och representerar något som är fullkomligt. Siffran två har förmodligen att göra med de två vittnenas funktion som vittnen. Det krävdes nämligen ett minimum av just *två* vittnen för att validera en anklagelse som sann (4 Mos 35:30; 5 Mos 17:6; 19:15), en princip som tillämpas i Nya testamentet när en ”broder” anklagas (Matt 18:16; Luk 10:1–24; 2 Kor 13:1; 1 Tim 5:19). Detta betonar vittnesbördets trovärdighet. Det kan även vara ett möjligt eko till att Jesus sände sina lärjungar *två* och *två* för att vittna (Mark 6:7;

¹⁰ Dalrymple, *Two Witnesses*, 38.

Luk 10:1). På så sätt är siffran två associerad med vittnande; det innebär att de två vittnena pekar på kyrkans som vittne.

Det andra som är värt att notera är hur de två vittnena presenteras som *profeter*. Det dessa två profeter gör och hur de agerar påminner om flera olika profeter i Gamla testamentet. De två vittnena fungerar som ett kollage av de profetiska traditionerna i Gamla testamentet. De påminner om Elia, som stängde himlen (Upp 11:6; jfr 1 Kung 17:1; 18:1, se också Luk 4:25–26), de agerar likt Moses som förvandlade vatten till blod (Upp 11:6; jfr 2 Mos 7:14–25) och likt Jeremia, då deras predikan beskrivs som om eld kommer ur deras munnar (Upp 11:5; jfr Jer 5:14).¹¹ Dessa två vittnen skall just därför ”*profetera* under tolvhundrasextio dagar” (Upp 11:2), och i Upp 11:10 kallas de uttryckligen för ”profeter”.

De två vittnena är, vidare, ”de två olivträden och de två lampställen som står framför jordens herre” (Upp 11:4). Detta är en allusion till Sak 4. Sakarja ser ett lampställ av guld (en menorah). Ovanpå detta lampställ finns en skål, och ovanpå skålen sitter sju lampor.¹² Två olivträd står på varsin sida av skålen (Sak 4:2–3), och olivträden ger olja till lampstället. Två olivkvistar som sticker ut ur träden leder gyllene olja genom två rör. Dessa olivkvistar visar sig vara de ”smorda [bokstavligen ”oljans söner”] som står inför hela världens herre” (Sak 4:14). De identifieras vanligtvis med Serubbabel och Josua, men ibland med profeterna Haggaj och Sakarja.¹³ Gud säger till Sakarja att han skall återuppbygga templet, inte ”med styrka eller makt utan med min ande” (Sak 4:6). I det jordiska templet behövde präster ständigt finnas till hands, eftersom menoran skulle brinna hela natten inför Herren (3 Mos 24:3). I Sakarjas vision ser han en menorah som fylls på av resurser utifrån. Oljan i visionen alluderar förmodligen

¹¹ Koester, *Revelation*, 497.

¹² Mark Jauhiainen, *The Use of Zechariah in Revelation* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 85–86.

¹³ För en detaljerad discussion med fler möjliga tolkningar, se Lena-Sofia Tiemeyer, *Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report* (New York: Bloomsbury T&T Clark, 2015), 159–166. Om Johannes hade Haggaj och Sakarja i åtanke fyller det på porträttet av det profetiska kollaget. Att de två vittnena kallas ”två profeter” skulle kunna vara stöd för denna identifikation. Se även Anthony R. Petterson, *Haggai, Zechariah, and Malachi* (Nottingham: Downers Grove, 2015), 157.

till Anden, något som förmodligen är i åtanke även i Upp 11.¹⁴ De två vittnena, de som är två olivträd i Upp, bör därmed förstås som andefyllda personer. Detta bekräftas genom att kyrkan tidigare har kallats lampställ (Upp 1:20) och att den heliga Anden presenteras som de sju eldslågorna (Upp 4:5), något som förmodligen innebär att Anden är kyrkans låga och eld.¹⁵ De två vittnena är alltså både två olivträd och två lampställ. Som vi kommer se skall dessa två vittnen återupprätta ett annat typ av tempel, inte genom styrka eller makt, utan genom Guds ande.

Utifrån dessa observationer ser vi att de två vittnena symboliserar kyrkan i sin profetiska roll och funktion.¹⁶ De två vittnena används inte för att beskriva kyrkans roll under en specifik tid innan Jesus återkomst, de är aktiva under hela perioden "tolvhundrasextio dagar" som beskriver hela perioden mellan Jesus himmelfärd och återkomst. Detta är den period som flera texter i Nya testamentet kallar "den sista tiden" eller "de sista dagarna" (Heb 1:2; Jak 5:3; 1 Joh 2:18).

Narrativet i Upp 11 är unikt. Till skillnad från alla andra kapitel (utom de sju breven i Upp 2–3) beskrivs kapitlet inte explicit som en vision – det är enbart kap 2–3 och 11 som saknar frasen "och jag såg" (gr. *kai eidon*). Det bästa sättet att förstå Upp 11 är i stället som en typ av liknelse,¹⁷ en dramatisering av kyrkans roll och möjlighet i den sista tiden. Den har en liknande funktion som Hes 37:1–14 (som den alluderar till i Upp 11:12), där Heseziel predikar till döda ben som sedan väcks till liv

¹⁴ Petterson, *Zechariah*, 152.

¹⁵ Jauhiainen, *Use of Zechariah*, 149–150. Denna tolkning antar att de "sju andarna" (Upp 1:4; 3:1; 4:5; 5:6) i Upp är ett apokalyptiskt sätt att referera till den heliga Anden. Det finns många skäl till detta, framför allt placeringen av de sju andarna mellan Gud och Kristus i Upp 1:4, se Bauckham, *Climax*, 164; Michael Kuykendall, "An Expanded Role for the Spirit in the Book of Revelation", *JETS* 64/3 (2021), 527–544 (532–533).

¹⁶ Vid åtta tillfällen talas det om "profeter" i plural (10:7; 11:10, 18; 16:6; 18:20, 24; 22:6, 9). Det är debatterat ifall dessa profeter skall förstås som en särskild grupp kristna (Bauckham, *Climax*, 160–162) eller om "profeterna" skall förstås som ett namn för kristna (Waddell, *Spirit*, 193). Oavsett vilken tolkning som är korrekt tycks de två vittnena presentera alla kristna som profeter i någon bemärkelse, se Richard J. Bauckham, "Review of Robby Waddell, *The Spirit of the Book of Revelation*", *Journal of Pentecostal Theology* 17/1 (2008), 3–8.

¹⁷ Bauckham, *Climax*, 273.

och återuppstår. Det är allmänt accepterat att Hes 37 framför allt handlar om Israels återvändande till Sion, snarare än uppståndelse ifrån det döda. Vad bilden beskriver är alltså inte detsamma som vad den refererar till. Detta gäller även de två vittnena. Med hjälp av denna förståelse av två vittnena och hur texten fungerar kan vi göra en kort översikt av texten.

DEN LILLA BOKRULLEN (UPP 10)

Kapitel 6–9 har återgett hur Gud har kommit med dom över världen. Efter flera kapitel om Guds dom över den upproriska mänskligheten, deltar människorna fortsatt i synd utan att omvända sig. Detta indikerar att enbart dom inte kan leda till omvändelse.¹⁸ I kapitel 10 kommer en ängel till Johannes med en liten bokrulle. Johannes uppmanas ta boken och äta den (10:9) i en profetisk akt som påminner om vad Hesekiel fick göra i Hes 3:1–15. Johannes får veta att det kommer svida i magen, men att bokrullen är söt som honung för munnen (Upp 9:10). När Johannes äter bokrullen säger ängeln till honom ”Du måste profetera på nytt mot många länder och folk och språk och kungar” (Upp 10:11). Både Bibel 2000 och Svenska Folkbibeln 2015 översätter prepositionen *epi* med ”om”, men en mer trolig betydelse i detta sammanhang är ”mot”.¹⁹ Den grekiska frasen *prophēteusai epi* förekommer tjugofem gånger i Septuaginta (LXX), där nästan varje tillfälle syftar på att ”profetera mot” något. I Upp 11 handlar profeterande framför allt om konfrontation av denna världs ondska. Innehållet i kapitel 11 motsvarar bokrullen som Johannes skall konsumera, och det profetiska uppdrag som de två vittnena har är det uppdrag som Johannes får – att profetera mot ”många länder och folk och språk och kungar”. Upp 11 visar att kyrkans roll som en profet i samhället, kommer att leda till massiv omvändelse, till skillnad från endast dom (9:20–21).

¹⁸ Bauckham, *Climax*, 259.

¹⁹ Eckhard J. Schnabel, *Jesus, Paul and the Early Church: Missionary Realities in Historical Contexts* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2018), 393–394.

MÄTNINGEN AV GUDS TEMPEL (UPP 11:1–2)

Vid första anblick är kopplingen mellan vv. 1–2 och resten av kapitlet något oklar. Mätningen av templet har sin bakgrund i Hes 40–42 och Sak 2:1–5. I Sak 2 sker detta efter klargörandet att templet skall byggas upp igen. Mätningen syftar på att Gud skall förse templet med det som behövs och beskydda det (se även Upp 21:15).²⁰ Somliga forskare argumenterar för att detta tempel åsyftar ett verkligt fysiskt tempel, eventuellt ett tredje tempel som skall byggas i framtiden.²¹ Men den vanligaste tolkningen, och mest troliga, är att templet är en symbol för Guds folk.²² I resten av Upp kan vi se att ”tempel” används för att tala om ett eskatologiskt tempel (Upp 3:12; 7:15; 14:15, 17; 15:5–6, 8; 16:1, 17). Detsamma gäller i kapitel 11. Bara några verser efter narrativet om de två vittnena (11:17) öppnas templet nämligen i *himlen*, snarare än på jorden. Templet syftar i detta sammanhang alltså på en andlig version av det jordiska templet. De som tillber där (11:1) är förmodligen samma folk som tillber Gud i Guds himmelska tempel i 7:15, och de står ”inför Guds tron och tjänar honom dag och natt i hans tempel”. Detta himmelska tempel är väldigt nära förknippat – om inte identifierat – med Guds folk (som det också är 1 Kor 3:16; 2 Kor 6:16; Ef 2:20; 1 Pet 2:5), då Guds eskatologiska löfte är att göra de trofasta till pelare i Guds tempel (Upp 3:12). Det är ett tempel som inte är byggt av stenar, utan av en gemenskap.

Johannes befalls att inte mäta yttergården, utan i stället låta den trampas ner. Yttergården kan förstås som (1) människor som inte följer Jesus, (2) troende som har kompromissat med sin tro, eller (3) troende som i en bemärkelse är beskyddade och en bemärkelse är inte beskyddade. Att yttergården är en del av tempelkomplexet, pekar på att det är troende.²³ Detta gör att dessa verser hänger bättre ihop med porträtteringen av de

²⁰ Detta är linje med att de etthundafyrtiofyra tusen får ett sigill som beskydd (7:1–4) – Gud har berett en plats för kvinnan ”så att hon får sitt uppehålle där i ettusen tvåhundra sextio dagar” (12:6), en plats där hon är ”skyddad från ormen” (v. 14).

²¹ Buist M. Fanning, *Revelation* (Grand Rapids: Zondervan Academic, 2020), 327–329.

²² Dalrymple, *Two Witnesses*, 6–8; Elisabeth Schüssler Fiorenza, *Revelation: Vision of a Just World* (Edinburgh, T&T Clark, 1991), 76–77.

²³ Beale, *Revelation*, 568–569; Dalrymple, *Two Witnesses*, 13.

två vittnena, som är beskyddade och förföljda på samma gång (som vi kommer se nedan). I så fall indikerar det att även om kyrkan är beskyddad kommer kyrkan möta motstånd och förföljelse. Detta motstånd kommer att pågå i fyrtyotvå månader, vilket är samma tidsspänn som de tolvhundrasextio dagar vittnena är aktiva: när ”fyrtyotvå månader” i Upp används betonas kyrkans förföljelse (11:2; 13:5), när ”tolvhundrasextio dagar” används betonas det att kyrkan är beskyddad och bevarad.

DE TVÅ VITTNENAS PROFETISKA VITTNESBÖRD (UPP 11:3–6)

Som vi tidigare noterat beskriver vv. 3–6 kyrkans roll i den sista tiden, samt att denna beskrivning är i ljuset av den profetiska traditionen. De två vittnena *profeterar* snarare än vittnar. Vid en första anblick är detta oväntat, eftersom ”vittnande” är ett centralt tema i Upp. Det är också ett vittnes naturliga uppdrag. Detta tyder på att vittnande och profeterande är nära besläktade – till och med synonyma – i Upp.²⁴ Jesus beskrivs som det ultimata ”trofasta vittnet” (Upp 1:5, 3:15), Antipas beskrivs som ett ”trofast vittne” (2:13) och nu beskrivs kyrkans roll i kontinuitet med detta genom att visar att vittnandet har en profetisk dimension. Vittnen i Uppenbarelsboken förföljs och dödas eftersom det profetiska budskapet inte tas emot väl av vilddjuret och de som är allierade med honom (Upp 1:5; 2:13; 3:15; 11:7–10; 17:6). Vittnena är klädda i säckväv, som förmodligen indikerar att de är profeter som kallar till omvändelse, precis som Elia (2 Kung 1:8) och Johannes Döparen (Mark 1:6, att klä sig i säckväv kan även associeras med sorg).

De två vittnena är smorda med en smörjelse som kommer från den heliga Anden. Därför har de makt att göra makalösa ting. Genom Anden får de kraft och förmåga att vittna, profetera och göra tecken. Texten indikerar att de två vittnena har fått en auktoritet och makt som påminner om hur Jesus gav de tolv ”makt över alla demoner och kraft att bota sjukdomar” (Luk 9:1). Deras kraft är en indikation på beskyddet de fått av Gud. När deras fiender attackerar dem är det fienderna som besegras.

²⁴Thompson, *Apocalypse*, 328.

Vittnena profeterar också dom, precis som Johannes befalldes att profetera ”mot många länder och folk och språk och kungar” (Upp 10:11).

VILDDJURETS SEGER ÖVER DE TVÅ VITTNENA (UPP 11:7–10)

I och med vv. 7–10 sker ett skifte i texten. Ett vilddjur (som kommer introduceras mer i Upp 13) stiger upp ur avgrunden, han besegrar och dödar vittnena, och deras lik ligger på ”gatan i den stora stad som på andligt språk kallas Sodom och Egypten och där deras herre också blev korsfäst” (v. 8). Denna vers bekräftar återigen textens symboliska natur. Staden där deras Herre blev korsfäst är Jerusalem – samtidigt kallas staden med ”andligt språk” för Sodom och Egypten, och sedan beskrivs ”den stora staden” i Upp 16:19 (se även 18:10, 21) för Babylon med tydliga kopplingar till staden Rom.²⁵ Vilken stad är det? Sodom, Egypten, Jerusalem, Babylon eller Rom? Staden förstås nog bäst som typologisk och kan inte begränsas till en geografisk plats. Staden är, som Leon Morris uttrycker det, ”every city and no city”.²⁶ Staden är representativ snarare än specifik, och pekar på en anti-gud-kultur som finns i en mängd olika städer och tider. Det är just därför människor från alla nationer och länder ser dessa två vittnen besegras. Staden avslöjas, vidare, genom *pneumatikós*, som Bibel 2000 översätter till ”andligt språk”. Ordet förekommer framför allt i tidig kristen litteratur och har därför sannolikt med den heliga Anden att göra – uppenbarelsen sker genom Anden.²⁷

Vittnena ligger döda på gatan i tre och en halv dag. Frasen beskriver en betydligt kortare tid än tolvhundrasextio dagar, och ger även ett eko till Jesus, som låg i graven i tre dagar. Människorna firar segern över dessa profeter.

²⁵ Horace, *Carm* 7; Virgilius, *Georg* 2.535.

²⁶ Leon Morris, *The Book of Revelation: An Introduction and Commentary* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 146.

²⁷ Waddell, *Spirit*, 183.

DE TVÅ VITTNENAS UPPRÄTTELSE (UPP 11:11–13)

Verserna 11–13 är bland de mest svårtolkade i textavsnittet. Likt hur Jesus uppstod från de döda som den ultimata profeten (Luk 7:16; 24:19; Joh 4:19; 6:14; Apg 3:20–23) väcks dessa två vittnen till liv. De har varit trofasta ända till döden, precis som Jesus, och därmed följer de honom ut ur graven. Frasen *pneuma zōēs* – ”Andens liv” eller ”livsande” (Bibel 2000) – är en allusion till Hes 37:1–14, texten om Israels återupprättelse.²⁸ Som nämnts ovan beskriver texten hur Gud blåser liv i döda ben (Hes 37:10), och detta är, i sin tur, ett eko till hur Gud blåser liv i människan i 1 Mos 2:7. Beskrivningen av vittnenas uppståndelse påminner alltså om Hes 37, men även om Jesus uppståndelse. Precis som Jesus kallas de två vittnena upp till himlen och en väldig jordbävning kommer över världen. En tiondel av staden störtade samman och sju tusen människor dödades, medan resten slogs av skräck och gav Gud sin hyllning. Siffrorna ”en tiondel” och ”sjutusen” är hämtade från Gamla testamentet. I Jes 6:13 och Amos 5:3 är det den trofasta minoriteten som är en tiondel, och i 1 Kung 19:18 är det sjutusen människor. I Upp 11:13 är det tvärtom, det är enbart en tiondel och sjutusen som döms, medan majoriteten får möjlighet till omvändelse.²⁹ Poängen är nog inte antalet, utan de två vittnenas inverkan. De två vittnenas resultat överträffar hela den profetiska traditionen. Enbart dom leder inte till detta resultat, men kyrkans profetiska vittnesbörd i kombination med dom ger ett nytt resultat.

DE TVÅ VITTNENA SOM LIKNELSE

Som vi noterade ovan påminner narrativet om hur liknelser fungerar. Flera av Jesus liknelser har allegoriska dimensioner, precis som denna text.

²⁸ Beale, *Revelation*, 185.

²⁹ Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 87. Det debatteras om frasen ”slogs av skräck och gav himlens Gud sin hyllning” indikerar genuin omvändelse. Beale, *Revelation*, 602–607, och Schnabel, *Jesus*, 391–387, argumenterar mot detta genom att peka på att Nebukadnessars bekännelse i Dan 4:24 inte leder till någon livsförvandling. De flesta forskare ser med rätta detta som genuin omvändelse eftersom språkbruket (att frukta och ge hyllning) i övriga Upp beskriver just sann omvändelse (14:7; 15:4; 19:5–7), se Aune, *Revelation*, 2:628; Bauckham, *Climax*, 278–283; Blount, *Revelation*, 218.

Även om vissa delar är svårtolkade framgår en tydlig helhetsbild där kyrkan är profetisk, likt Elia och Elisha som kallade till omvändelse och satte sig emot förtryck och avgudadyrkan. Samtidigt möter kyrkan också motstånd, precis som profeterna. Kyrkans kallelse är bitterljuv, precis som bokrullen Johannes fick äta (Upp 10:9), och även om kyrkan är andligt beskyddad och bevarad (11:1), förväntas motstånd, förföljelse och till och med död. Trots att detta verkar som en seger för kyrkans fiender är det ytterst kyrkan som vinner (12:11). På samma sätt som Lammet segrade genom att ge sitt liv (5:6, inte genom att ta andras liv som vilddjuret gör) segrar de troende genom sin död.

Kyrkans liv är utformat efter Jesus liv. Precis som Jesus trofast vittnade om sanningen ända till döds (Upp 1:5; 3:15), låg livlös omkring tre dagar, uppstod från de döda (5:6) och rycktes upp till himlen (12:5), är kyrkan kallad till att vittna (11:3, 7) ända till döds (11:7), ligga livlös omkring tre (och en halv) dag, uppstå ifrån de döda (11:11) samt stiga upp till himmelen (11:12). De som följer Lammet deltar i Kristus lidande, rike och uthållighet (1:9). Uppenbarelsebokens ecklesiologi är alltså beroende av dess kristologi. Kyrkan efterliknar vad Jesus förkroppsligade, att vara trofasta vittnen. Vi kan summera de två vittnenas uppdrag som att de skall vara trofasta vittnen, så som Kristus var det trofasta vittnet (1:5; 3:15). De två vittnena visar att om alla kristna är kallade till att vara profeter, är de därmed kallade till att vara trofasta vittnen.

För att förstå det distinkt *profetiska* med kyrkans kall, så skall vi nu utforska hur profetia används i Uppenbarelseboken.

PROFETIANS ANDE

Johannes summerar boken genom att kalla innehållet för ”profetians ord” (Upp 1:3; 22:10, 18). Ordet ”profetia” (gr. *prophēteia*) förekommer sju gånger i Upp (1:3; 11:6; 19:10; 22:7, 10, 18–19). Att det är just sju är nog ingen slump. Som Bauckham visat används ofta centrala begrepp och ord fyra, sju och ibland fjorton (sju + sju) gånger.³⁰ Utifrån denna observation

³⁰ Bauckham, *Climax*, 30.

kan föreslås att Upp som helhet har ett profetiskt budskap. Genomgående i boken finner vi en sociopolitisk och kulturell kritik av Babylon, dess handel, exploatering och avgudadyrkan (speciellt i kapitel 16–18). De första läsarna hade noterat likheterna mellan Babylon och Romarriket. Exempelvis ser vi den stora skökan som sitter på ”sju berg” (17:9), ett karaktäristiskt sätt att tala om staden Rom (se ovan). Läsarna skulle även ha känt igen handelslistan i kapitel 18 och påmint om den handel som Rom utförde. Det finns dock goda skäl att tro att Babylon inte enbart är ett kodnamn för Rom, utan är något som transcenderar Rom. I Upp 11:8 såg vi hur den ”stora staden”, var kopplad till fem olika städer på en gång, något som indikerar att man inte kan placera den stora staden på en karta.³¹ Babylon är därför Rom *och* riken som Rom. Uppenbarelseboken kommer med en profetisk kritik mot dess avgudadyrkan, arrogans, exploatering och dominans. Uppenbarelseboken som apokalyps ger ett himmelskt perspektiv på tillvaron och kallar, likt profeterna innan, till omvändelse. Detta är del av det profetiska budskapet, eftersom Johannes själv är kallad att profetera mot ”många länder och folk och språk och kungar” (10:11). Det är mot detta dominerande system som kyrkan kallas till att vittna om Jesus Kristus.

En text som förenar vittnesbörd och profetia likt Upp 11 är Upp 19:10b, som talar om att ”Jesus vittnesbörd är profetians ande”. Kontexten i 19:10 är att Johannes får se en ängel som han fascineras av och börjar tillbe (19:9). Ängeln stoppar honom och insisterar på att det endast är Gud som skall tillbes (19:9–10). Det är i kontexten av felaktig tillbedjan som ängeln berättar om profetians ande. De som har profetians ande manas att rikta sin tillbedjan endast till Gud, som är värdig den. Själva frasen (”Jesus vittnesbörd är profetians ande”) har tolkats på en mängd olika vis. För att komma åt versens betydelse behöver några observationer göras.

Först kan konstateras att frasen ”Jesus vittnesbörd” (gr. *martyria Iesou*) förekommer sex gånger i boken (1:2, 9; 12:17; 19:10 [2x];

³¹ Ian Boxall, *The Revelation of St. John* (London: A&C Black, 2006), 165–166.

20:4).³² Frasen kan förstås som att den åsyftar på vittnesbördet *om* Jesus (objektiv genitiv) eller vittnesbördet som Jesus *bar* (subjektiv genitiv). Det är mycket möjligt att båda aspekter inkluderas i betydelsen, då båda aspekterna finns med i boken; Jesus är det trofasta vittnet (1:5; 3:15) och de troende vittnar om hans död (12:11).³³ Det är detta vittnesbörd som identifieras med ”profetians ande”. Det kyrkan vittnar om är Jesus vittnesbörd, inspirerat av Anden.

För det andra är det debatterat om ”ande” (gr. *pneuma*) syftar på den heliga Anden, eller om ordet refererar till hjärtat eller essensen av något. De som föredrar det sistnämnda menar att essensen av profetia är vittnesbörd.³⁴ Det finns dock goda skäl att tro att detta syftar på den heliga Anden.³⁵ I Gamla testamentet, under andra templets tid och i Nya testamentet är det vanligt att beskriva Guds ande som den som inspirerar profetia (4 Mos 11:25; Hes 37:1, 4; Joel 2:28; Luk 1:67; 1 Kor 12:1–3; 1 Thess 5:19–21; 2 Pet 1:20–21).³⁶ Anden, med bestämd artikel i singular (gr. *to pneuma*) syftar alltid i Upp på den heliga Anden.³⁷ Den nära koppling mellan Jesus vittnesbörd och Anden framgår i att Jesus ord också förmedlas som något Anden säger (Upp 2:7, 11, 17, 29; 3:6, 13, 22). Detta passar väl med vad som sägs i denna vers.³⁸ Om Upp 19:10 syftar på

³² Vid vissa tillfällen förekommer enbart *martyria* (”vittnesbörd”), som förmodligen åsyftar på samma sak (Upp 6:9; 11:7).

³³ Johnson, *Pneumatic*, 250; Smalley, *Revelation*, 487; Paul, *Revelation*, 310–311. Sarah S. U. Dixon, *The Testimony of the Exalted Jesus in the Book of Revelation* (London: Bloomsbury, 2017), har argumenterat för att Jesus vittnesbörd syftar på själva Uppenbarelseboken, som är det budskap som Jesus själv har uppenbarat.

³⁴ Blount, *Revelation*, 348; Boxall, *Revelation*, 270; Tonstad, *Revelation*, 276.

³⁵ Bauckham, *Theology*, 116; Dixon, *Testimony*, 106–108; Frederick David Mazzaferri, *The Genre of the Book of Revelation from a Source-Critical Perspective* (Berlin: de Gruyter, 1989), 310–311; Davidson Razafiarivony, ”The ’Spirit of Prophecy’ (Rev 19:10) in the Light of Second Temple Jewish Usage”, *Journal of Adventist Theological Society* 31/1–2 (2020), 217–229; Tabb, *All Things New*, 77–78. Fanning, *Revelation*, 484, n. 48, ifrågasätter om *pneuma* (A/ande) någonsin betydde ”essens” i antik grekiska.

³⁶ För en analys och översikt över hur begreppet användes under andra templets tid, se Razafiarivony, ”Spirit of Prophecy”, 217–226.

³⁷ Vid undantag läggs ordet ”ören” till för att särskilja vilken ande (Upp 18:2, se Tabb, *All Things New*, 77–78).

³⁸ Mazzaferri, *Genre*, 310.

Anden, är det den fjortonde gången ordet *pneuma* syftar på Anden, som är i linje med Johannes numerologiska retorik, där han ofta återger centrala begrepp fyra, sju, eller fjorton (sju x två) gånger.³⁹ Allt detta tyder på att det är Anden som åsyftas. Anden inspirerar profetia, och det profetiska innehållet är Jesus vittnesbörd. Det innebär att det vittnesbörd som kyrkan är kallad att bevara och predika är det vittnesbörd som är profetiskt och inspirerat av Anden. Det är detta budskap som är kyrkans främsta vapen i mötet med motståndet (Upp 12:11).

Alla profeter i Upp är dock inte Guds profeter. Det finns profeter och profetior som läsaren varnas för, som är viktigt att notera innan vi reflekterar mer teologiskt kring kyrkans roll idag.

DEN FALSKA PROFETEN OCH FALSKA PROFETIOR

Uppenbarelseboken innehåller varningar för falska profeter. I Upp 2:20 talas det om kvinnan Isebel som kallar sig profet men lär ut och förleder Jesus tjänare till att bedriva sexuell omoral och att äta offerkött.⁴⁰ Isebel är förmodligen inte profetens verkliga namn. Det är ett typologiskt namn, då det alluderar till den Isebel i Gamla testamentet som ledde Israel in i avgudadyrkan (1 Kung 18–19; 2 Kung 9:22). På ett liknande sätt verkar denna falska profet leda kristna in i någon form av synkretism, och församlingen i Thyatira kritiserar för att tolerera hennes lära (Upp 2:20–23). Samma typ av lära undervisas i Pergamon, där folk håller fast vid ”Bileams lära” och andra ”nikolaiternas lära” (Upp 2:14–15).

Vad är det för falsk lära som motarbetas? I Upp 2:20 nämns två saker explicit: att utöva sexuell omoral och att äta offerkött. Den religiösa synkretism som beskrivs i att de äter offerkött syftar sannolikt på deltagandet i måltider i hedniska tempel, något som underlättade det sociala och ekonomiska trycket för kristna.⁴¹ Referensen till sexuell omoral kan

³⁹ Bauckham, *Theology*, 110.

⁴⁰ Texten om Isebel har ofta använts som en negativ symbol för kvinnor, se Melissa L. Archer, ”The S/spirit of Jezebel and the Spirit of Prophecy: A Pentecostal Reading of Revelation 2:18–29”, *Pneuma* 44 (2022), 163–171.

⁴¹ Adela Yarbro Collins, *Crisis and Catharsis: The Power of the Apocalypse* (Philadelphia: Westminster, 1984), 88.

vara en metafor för avgudadyrkan, vilket är en vanlig metafor i Gamla testamentet (2 Kung 9:22; Jes 57:3; Hos 1:2; 2:2–13).⁴² Denna tolkning är möjlig, men det finns goda skäl till att förstå frasen mer litteralt till att åsyfta på sexuell omoral.⁴³ Ordet för sexuell omoral (gr. *porneia*) har ibland en metaforisk betydelse (Upp 17:2; 18:3), men oftast en litteral betydelse (Upp 9:18; 21:8; 22:15). Det är just denna synd som lyfts fram i de tre listorna med synder i Upp 9:18; 21:8; 22:15. Detta passar även in med referensen till Bileam, som var skyldig till att israeliterna deltog i avgudadyrkan och begick sexuell omoral (4 Mos 25:1–2). Att äta offerkött och begå sexuell omoral är något som sker ihop vid tre ytterligare tillfällen i Nya testamentet (Apg 15:29; 21:25; 1 Kor 10:7–8). Därför inkluderas sexuell omoral och synkretism i den falska lära som sprids. Det är även mycket möjligt att den sexuella omoralen var del av synkretismen.

Upp 13 presenterar två vilddjur, som tillsammans med draken utgör en "falsk treenighet": Satan, vilddjuret från havet och vilddjuret från landet (som sedan kallas den falska profeten i Upp 16:13; 19:20; 20:10).⁴⁴ Den falska treenigheten verkar på olika vis så att jordens invånare tillber dem (Upp 13:4, 8, 11, 15). Detta åstadkommer de utifrån sin militära makt (Upp 13:7–10, 15) och de ekonomiska förmånerna de har att ge (Upp 13:16–18).

Om Anden producerar sann profetia så producerar den falska profeten falsk profetia. Mycket av den falska profetian är centrerad kring att förleda folk in i synkretism och falsk tillbedjan (Upp 13:11–15). Det profetiska budskapet i Upp manar delvis till att motstå vilddjurets strategier. Det första vilddjuret för krig (Upp 11:7; 13:7). Vilddjuret associeras med Babylon i Upp 17–18, där vilddjuret har aktivt inflytande i politiska institutioner. Likt Isebel förför det andra vilddjuret människorna med falsk spiritualitet och tillbedjan (Upp 2:20–23; 13:11–15). Isebel är ett konkret exempel på den falska profetens inflytande, ett inflytande som måste mot-

⁴² Beale, *Revelation*, 250; Koester, *Revelation*, 288–289.

⁴³ Jeffrey, A. D. Weima, *The Sermons to the Seven Churches: A Commentary and Guide* (Grand Rapids: Baker Academic, 2021), 106–109.

⁴⁴ James L. Resseguie, *Revelation Unsealed: A Narrative Critical Approach to John's Apocalypse* (Leiden: Brill, 1998), 104, 124, 128.

stås och inte tolereras (Upp 2:20). De två vittnena presenteras som ett alternativ, en motsats till den falska profeten (se Tabell 1).⁴⁵

DE TVÅ VITTNENA	DEN FALSKA PROFETEN
Två vittnen (11:3)	Två horn (13:11)
Profeterar (11:3)	Talar (13:11)
Står inför jordens Herre (11:4)	Står inför det första vilddjuret (13:12)
Eld (11:5)	Eld (13:5)
Förtär sina fiender (11:5)	Dödar sina fiender (13:15)
Har auktoritet (11:6)	Har auktoritet (13:12)
Utför tecken (11:6)	Utför tecken (11:6)
Kallas profeter (11:10)	Kallas "den falska profeten" (16:13; 19:20; 20:10)
De tar emot livsande från Gud (11:11)	Andas in liv i första vilddjurets avbild (13:15)

Tabell 1: *Paralleller mellan de två vittnena och den falska profeten*

Parallellerna är inte alltid exakta, men de indikerar att den falska profeten är en motsats till de två sanna profeterna. Att vara profetisk är enligt Upp att motstå det som den falska profeten representerar. De två vittnena kallar till omvändelse och konfronterar det som vilddjuren representerar. Denna uppmaning är återkommande i boken. Läsaren uppmanas att "gå ut ur" den stora skökan och att sluta delta i hennes synder i en scen som beskriver hennes dom (Upp 18:4). En ängel manar till att "Frukta Gud och ge honom er hyllning, ty stunden för [vilddjurets] dom är inne. Tillbe honom som har skapat himlen och jorden och havet och vattenkällorna" i Upp 14:7. Uppenbarelsboken presenterar sig själv som en sann profetisk text (Upp 1:3; 22:10, 18). Det profetiska budskapet avslöjar falska profetiska strömningar, och klargör samtidigt en dom över dem som väljer att stanna i vilddjurets mörker. Det profetiska budskapet

⁴⁵ Antoninus King Siew, *War between Two Beasts: A Chiastic Reading of Revelation 11:1–14:5* (London: T&T Clark, 2005), 199–205, se även de Waal, "Two Witnesses", 171–173.

proklamerar både en dom över mörkret och alla som håller fast vid det, samt en inbjudan till omvändelse.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

I Uppenbarelseboken har Anden kommit över ”hela Herrens folk” och de har nu blivit profeter. Moses längtan i 4 Mos 11:29 har uppfyllts och blivit en verklighet. I Uppenbarelseboken kan alla Lammets efterföljare profetera och när kyrkan fullföljer denna kallelse utlova resultatet vara något stort. Att profetera har en annan innebörd i Uppenbarelseboken än i Paulus brev. I Uppenbarelseboken är det synonymt med Jesus vittnesbörd i kraft av den heliga Anden – berättelsen om de två vittnena fungerar som Uppenbarelsebokens missionsbefallning. Det är en inbjudan till varje kristen att agera utifrån en profetisk position med en profetisk smörjelse. Här är vittnesbördet om Jesus centralt.⁴⁶ Vittnesbördet vittnar både mot världen och för världens skull.

Precis som Heidelbergkatekesen indikerar följer den kristna sin mästaress spår. I Kristus finner den kristne sin identitet och smörjelse. Eftersom Jesus var kung, präst och profet så har den kristne, som är förenad med honom, en kunglig, prästerlig och profetisk roll. Samma logik finner vi kring det profetiska i Upp. Som vi tidigare noterat summeras den profetiska rollen i att vara ett trofast vittne. Jesus är det trofasta vittnet (Upp 1:5; 3:15), Antipas följde i hans fotspår (Upp 2:13), och kyrkan är kallad till att vandra samma väg (Upp 11:3–13). Varje enskild kristen är kallad att vara ett trofast vittne. Detta är det allmänna profetdömet.

⁴⁶ Detta står i kontrast med andra teologier gällande vad det profetiska är. I David True (red.), *Prophecy in a Secular Age* (Eugene: Pickwick Publications, 2021) finner man intressanta ingångar kring profetisk kritik i det sekulära samhället. Volymen lider dock av ett stort problem. Författarna analyserar hur man är profetisk i ett sekulärt samhälle, men i deras analys ingår inte något vittnesbörd om Jesus. Ordet ”Jesus” förekommer fem gånger i boken och aldrig angående det profetiska budskapet. I denna volym är ”profetia” enbart att föreställa sig världen på ett annorlunda sätt som kan inleda en politisk och social revolution. Profetia kan vara ett sekulärt projekt enligt författarna. Detta är en annan vision av det profetiska än den vi finner i Uppenbarelseboken.

Boken innefattar även varningar. Det finns falska versioner av det profetiska, falska läror som behöver avslöjas och motarbetas samt frestelser att kompromissa med sin lojalitet till Jesus. I mötet med dessa utmaningar kallas kyrkan till trofasthet, en trofasthet som innebär en villighet att lida för sanningen. Det som krävs är ett ”uthålligt motstånd” (Upp 1:9), som också Anton Johnson påpekar i sin artikel i detta nummer – ett aktivt motstånd som motstår de onda destruktiva krafterna och är villigt att vittna om sanningen.⁴⁷ Genom detta trofasta lidande framstår evangeliets sanning med bländande klarhet.

Ytterst vill jag påstå att vi i Uppenbarelseboken finner en vision för kyrkan idag, en där kyrkan kan vara en röst som avslöjar och konfronterar världens mörker, kallar till omvändelse och lever trofast evangeliet. Allt i ljuset av Jesus vittnesbörd. När kyrkan kallar till omvändelse, är det inte bara *från* något utan *till* något. Budskapet är vittnesbördet om Jesus, vilket innebär att kyrkan vänder sig till Jesus.

⁴⁷ Anton Johnson, ”*Hypomonē* och det nödvändiga våldet: Profetisk motståndskraft från Uppenbarelseboken till Västfärnebo”, *HYBRID* 3 (2025), 61–92.

PROFETISK KAMP FÖR NATIONENS PÅNYTTFÖDELSE: POLITISKA IDÉER HOS FÖREBEDJARE FÖR SVERIGE*

TOMAS POLETTI LUNDSTRÖM

Uppsala universitet

tomas.u.lundstrom@teol.uu.se

ABSTRACT ☘ Förebudjare för Sverige var under 1976–1986 ett väckelsekristet nätverk som genom profetisk klarsyn och gemensam bön ville kontrollera den andliga, moraliska och politiska utvecklingen i landet. I kristen press och litteratur har nätverket och dess företrädare sedan 1980-talet emellanåt omtalats som banbrytande inspiratörer. Nätverket har också gjort avtryck i internationella sammanhang. Genom en tematisk textanalys av deras nyhetsbrev och litteratur framgår att Förebudjare för Sverige utvecklade en evangelikal och karismatisk politisk filosofi baserad på en konspirationsteoretisk världsbild inspirerad av antisemitisk litteratur och auktoritärt idégods. Föreställningarna kombinerades med en betoning på nationens pånyttfödelse och försvar, varför denna sammanslutnings politiska ideologi kan beskrivas som en väckelsekristen radikalnationalism. ☘

INLEDNING

I slutet av augusti 1976 inbjöd pingstpastor Kjell Sjöberg (1933–1997) en grupp väckelsekristna ledare till två bönedagar på en retreatgård i Stock-

*Forskningen som lett fram till dessa resultat har finansierats av Vetenskapsrådet genom projektet ”Frikyrkan och Förintelsen”, med bidragsnummer 2023-05978. Författaren vill rikta ett särskilt tack till Per Hammarström för kommentarer.

holms skärgård. Sammankomsten blev startskottet för en rörelse som snart därefter fick namnet *Förebedjare för Sverige*. Den lilla föreningen skulle komma att få inflytande på tänkandet inom den karismatiska grenen av den svenska väckelserörelsen, inte minst vad gäller politisk filosofi. Denna artikel genomlyser detta tänkande och visar hur den evangelikala politik som *Förebedjare för Sverige* propagerade för kan sägas höra hemma i en bredare radikalnationalistisk idétradition.

Forskning om den svenska väckelserörelsens politiska uttryck är begränsad till sin omfattning. Under 1970-talet avrundades ett forskningsprojekt om folkrörelserna i Sverige – det vill säga väckelserörelsen, nykterhetsrörelsen och arbetarrörelsen – och deras påverkan på den demokratiska utvecklingen i landet. I sin sammanfattande analys av projektet slog historikern Sven Lundqvist fast att väckelserörelsen och de övriga folkrörelserna haft ”en mycket viktig funktion i samhällsomvandlingen”.¹

Under de efterföljande decennierna utfördes mätningar om politiska attityder bland ”religiösa väljare” i Sverige som bland annat visade att en majoritet av denna grupp var mer positivt inställd än befolkningen som helhet till flyktingmottagande, satsningar ”på ett miljövänligt samhälle” och till att förbjuda all svensk vapenexport.² Från en studie av data från år 2002 drog statsvetaren Magnus Hagevi senare slutsatsen att kristna i mindre utsträckning än befolkningen i övrigt då kunde tänka sig rösta på Sverigedemokraterna.³

Samtidigt finns kvalitativ forskning som komplicerat bilden; andra politiska strömningar har återkommande uttryckts av inflytelserika röster inom den svenska väckelserörelsen. I studier från både 2012 och 2023 framgår exempelvis hur den inflytelserika väckelsekristna dagstidningen *Världen idag* publicerat ledartexter med radikalnationalistisk tematik, antimuslimska idéer, konspirationsteoretiska tankefigurer och en strävan

¹ Sven Lundqvist, *Folkrörelserna i det svenska samhället 1850–1920* (Uppsala: Uppsala universitet, 1977), 216.

² Ulf Bjereld och Mikael Gilljam, ”Vad vill de kristna väljarna? Religionens betydelse för människors åsikter i politiska sakfrågor”, *Statsvetenskaplig tidskrift* 94/2 (1991), 149–159.

³ Magnus Hagevi, ”Xenophobic Opinion, a Populist Radical Right Party, and Individuals with Different Religious Contexts in Sweden”, *Journal of Church and State* 60/3 (2018), 449–471.

efter ”evangelikal överhöghet”.⁴ Det samlade kunskapsläget visar därmed på en något splittrad bild; det går inte slå fast att någon enskild politisk linje varit helt dominerande bland de väckelsekristna i Sverige. I stället verkar de politiska uttrycken i denna miljö vara både mångfacetterade och föränderliga, även om kvantitativa mätningar visat att en majoritet av de väckelsekristna varit orienterade mot den politiska mitten.⁵

Om den *svenska* väckelserörelsens politiska dimension hamnat i sky-mundan i sociologiska och historiska studier har den politiska utvecklingen bland evangelikala i USA fått betydligt mer fokus, inte minst efter Donald Trumps seger i presidentvalet 2016 och de händelser som följt i dess spår. Flera studier har visat hur karismatisk evangelikal teologi fungerat som möjliggörare för orienteringen av den amerikanska politiska mittfåran i riktning mot radikalnationalistiskt tankegods.⁶ Den i sammanhanget tongivande teologen André Gagné har exempelvis demonstrerat hur karismatiska evangelikala företrädare liknat Donald Trump med den persiske kejsaren Kyros den store, som i Esras bok beskrivs som den som befriade Israels folk från exilen efter en ingivelse från Gud. Hos profeten Jesaja kallas Kyros för ”Herrens smorde” och tilltalas av Gud med orden:

Jag är Herren, ingen annan finns,
ingen är Gud utom jag.
Jag rustar dig till strid,
fastän du inte känner mig.⁷ (Jes 45:5)

⁴ Kristian Steiner, ”The Image of Islam and Muslims in Swedish Radical Christian Press”, *Journal of Religion in Europe* 5/2 (2012), 192–222; Tomas Poletti Lundström, ”Evangelical Supremacy: Political Thought in a Swedish Revivalist Newspaper”, *Nordic Journal of Religion and Society* 36/2 (2023), 81–94.

⁵ Se också Magnus Hagevi, ”Förändrade partipreferenser”, i *Ett glödande arv: Väckelserörelse, omvändelse och demokrati*, red. Fredrik Wenell (Stockholm: Libris, 2023), 213–251.

⁶ Se till exempel Kristin Kobes du Mez, *Jesus and John Wayne: How White Evangelicals Corrupted a Faith and Fractured a Nation* (New York: Liveright, 2020); Damon T. Berry, ”Voting in the Kingdom: Prophecy Voters, the New Apostolic Reformation, and Christian Support for Trump”, *Nova Religio* 23/4 (2020), 69–93; S. Jonathon O'Donnell, *Passing Orders: Demonology and Sovereignty in American Spiritual Warfare* (Fordham: Fordham University Press, 2021); John Fea, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018).

⁷ Bibel 2000 används om inget annat anges.

Trump kunde på detta sätt ses som en av Gud smord presidentkandidat, trots att hans personliga moral framstod som apart i det evangelikala sammanhanget – trots att han inte kände Gud. Om Gud under Bibelns tid kunnat kalla en persisk hednakejsare för att rädda sitt folk kunde Gud också kalla en misogyn mediepersonlighet att utföra sin vilja – även om denne var ful i mun. Gagné menar att denna tolkning kombinerades med en längre teologisk tanketradition om politisk makt i USA, vilket möjliggjorde för fromma kristna att ta ställning för såväl Donald Trump som hans radikalnationalistiska program.⁸

Att evangelikal karismatik och lovsång kombinerats med radikalnationalistiskt politiskt tänkande blev synligt exempelvis under stormningen av den amerikanska kongressbyggnaden den 6 januari 2021.⁹ Denna utveckling har beskrivits som främmande av flera svenska väckelsekristna kommentatorer. Kyrkohistorikern Joel Halldorf har exempelvis understrukit hur stora de politiska skillnaderna varit mellan den svenska väckelsen och amerikansk evangelikalism.¹⁰ Som vi ska se i denna artikel har emellertid karismatik och radikalnationalism haft beröringspunkter också i svensk väckelsekristendom. Genom att analysera en sammanslutning som primärt verkade under 1980-talet kan konturer av en specifik karismatisk – och kontroversiell – politisk teologi spåras flera decennier bakåt också i den svenska väckelserörelsen.

BAKGRUND

Den svenska väckelserörelsen är en samlingsbeteckning på de olika kyrkor, samfund och församlingsnätverk med bakgrund i de protestantiska förnyelseströmningar som fick stort genomslag i Sverige från omkring mitten av artonhundratalet till de inledande årtiondena av nit-

⁸ André Gagné, *American Evangelicals for Trump: Dominion, Spiritual Warfare, and the End Times* (London: Routledge, 2024).

⁹ Matthew D. Taylor, *The Violent Take It by Force* (Minneapolis: Broadleaf Books, 2024).

¹⁰ Joel Halldorf, "Populistisk trumpism eller socialliberalt frisinne? Politik i amerikansk evangelikalism och svensk frikyrklighet", *Statsvetenskaplig tidskrift* 123/4 (2021), 717–734.

tonhundratalet. Till dessa brukar man bland andra räkna de så kallade nyevangeliska fromhetstraditionerna – som fanns både inom och utanför Svenska kyrkan – samt baptismen, helgelserörelsen och pingstväckelsen. Den sistnämnda nådde svensk mark 1906 och kom med tiden att växa till en tongivande samhällsaktör.¹¹

Pingströrelsen bestod ursprungligen av självständiga församlingar utan något formellt ledarskap på riksnivå. I praktiken fungerade dock Filadelfiaförsamlingen i Stockholm, och i synnerhet dess pastor Lewi Pethrus (1884–1974), som Pingströrelsens andliga spjutspets.¹² När Pethrus dog, år 1974, samlade Pingströrelsen omkring 100 000 medlemmar över hela landet. Rörelsen hade då också hunnit starta en rad olika förlag, tidskrifter, dagstidning, radiostationer, en bank och ett politiskt parti.

Att Pingströrelsens starke man engagerade sig i politiken och använde sin plattform som ledare och pastor för att stärka sin politiska inriktning var inte okontroversiellt. Författaren Sven Lidman (1882–1960), som länge var Pethrus närmaste medarbetare, varnade strängt från allt samröre med det som hörde det åsiktspolitiska ”gläfsset” till.¹³ Men Pethrus stod på sig. År 1944 skrev han att det ”moraliska förfallet” och ”avkristningen” riskerade att ”ödelägga vårt folk”, och fortsatte:¹⁴

För en tjugu, tjugufem år sedan talade vi icke så mycket om samhällsfrågor ... Vår egen ställning till samhället och samhällets till oss var en annan än nu ... Men i dag äro förhållandena helt annorlunda. Vi äro icke så få längre. Vi ha vuxit till en stor skara. Vi äro också erkända på ett helt annat sätt. Man visar oss förtroende. Nu betyda vi något.¹⁵

¹¹ För en översiktlig genomgång av väckelserörelsens sociala historia, se Tomas Poletti Lundström, ”Väckelserörelsen”, i *Sociala rörelser i Sverige: Politisk aktivism från 1945 till idag*, red. Jan Jämte, Måns Lundstedt och Magnus Wennerhag (Lund: Studentlitteratur, kommande).

¹² Joel Halldorf, *Biskop Lewi Pethrus: Biografi över ett ledarskap* (Skellefteå: Artos, 2017); Andreas K. G. Thörn, *En framgångsrik främling: Filadelfiaförsamlingen i Stockholm: Självbild i historieskrivning och verksamhet 1910–1980* (Örebro: Örebro universitet, 2014).

¹³ Sven Lidman, ”Alldeles som under den första tiden”, *Evangelii Häreld* 23 (1947), 538.

¹⁴ Lewi Pethrus, *Given kejsaren vad kejsaren tillhör* (Stockholm: Filadelfia, 1944), 14–15.

¹⁵ Pethrus, *Given kejsaren*, 22.

År 1964 etablerade Pethrus tillsammans med en grupp andra personer slutligen det politiska parti som idag heter Kristdemokraterna. Udden var då huvudsakligen riktad mot det som Pethrus och andra under lång tid benämnt som "avkristningen" av det svenska samhället: en liberaliserad syn på samlevnadsfrågor, att "smutslitteratur" tilläts säljas, att ämnet "kristendomskunskap" skulle omvandlas till "religionskunskap" i den nya läroplanen. Sverige måste vara och förbli ett kristet land, menade Pethrus. Det svenska folket skulle räddas från ödeläggelse.¹⁶

Omkring ett decennium senare gav Kjell Sjöberg och dennes bror Stanley (f. 1936) ut en bok som uttryckligen knöt an till Pethrus efterfrågan av en kristen politik. Boken fick en titel som bar ett glasklart budskap: *Gud ska styra Sverige*.¹⁷ Bröderna Sjöbergs far, Tage Sjöberg (1901–1966), hade varit medarbetare till Lewi Pethrus i Filadelfiakyrkan i Stockholm innan han sänts till utlandet i missionstjänst. Tage Sjöberg arbetade sedan under många år i ett flertal länder, bland annat Pakistan. I Pakistan kom också hans äldste son, Kjell Sjöberg, att arbeta som missionär under 1960-talet.¹⁸ Efter att Kjell Sjöberg återvänt till Sverige blev han år 1974 anställd som pastor och föreståndare för pingstförsamlingen i Järfälla.

Kjell Sjöberg var dock inte endast lokal församlingsledare. Han fungerade också som pionjär och inspiratör för en förnyelsevåg som svepte över de väckelsekristna sammanhangen i Sverige under denna tid: *den karismatiska väckelsen*. Under 1960-talet spreds den främst i historiska kristna kyrkor, som anglikanska och katolska kyrkan, men under 1970-talet gjorde den sitt intåg i evangelikala sammanhang världen över. Här sammanföll den också med andra förnyelsestämningar vid samma tid, bland annat den så kallade Jesusrörelsen – känd för att ha tagit intryck av tidens mot- och hippiekultur bland unga. Det märktes genom att delar av den karismatiska rörelsen utvecklade ett intresse för sociala och politiska

¹⁶ För mer om detta, se Markus Lundström och Tomas Poletti Lundström, "Lewi Pethrus och radikalnationalismen", *Personhistorisk tidskrift* (kommande).

¹⁷ Kjell Sjöberg och Stanley Sjöberg, *Gud ska styra Sverige* (Örebro: Evangeliipress, 1976).

¹⁸ Bengt Sjöberg, *Guds bönegeneral: En biografi om Kjell Sjöberg* (Hällefors: Gospel Media, 2004), 9, 45–46.

frågor; experiment med komunitetsliv, egendomsgemenskap och asketism var aspekter av detta.¹⁹

Den karismatiska väckelsen utmärktes dock främst av ett intensifierat intresse för att troende ("pånyttfödda") kristna skulle kunna ta del av Guds heliga andes "gåvor" (gr. *charismata*): en uppsättning tillgångar som bland annat möjliggjorde för den troende att tala nya språk ("tungotal"), få och dela med sig av kunskap som tidigare inte varit känd ("kunskapens ord"), kanalisera gudomligt helande från sjukdom eller upptäcka och fördriva onda andemakter. Till Sverige färdades den karismatiska väckelsen genom ett antal inbjudna evangelister under 1960-talets sista år, bland annat amerikanen Kathryn Kuhlman (1907–1976) som på inbjudan av Lewi Pethrus besökte Stockholm, Göteborg och Jönköping 1969. Samma år översatte och utgav Lewi Pethrus förlag Kuhlmans bok *Jag tror på underverk*.²⁰

Enligt en av rörelsens frontfigurer i Sverige centrerades det tidiga skeendet av den karismatiska väckelsen under 1970-talet till en handfull församlingar i Stockholmsområdet. Bland dessa utmärktes särskilt Citykyrkan, där Stanley Sjöberg var pastor, och Kjell Sjöbergs pingstförsamling i Järfälla.²¹ Järfällaförsamlingen bestod av ett hundratal engagerade medlemmar där enskilda tog en rad initiativ som kom att bli viktiga i den svenska väckelserörelsen, bland annat uppstarten av organisationen Ungdom med uppgift (UMU, en del av en global evangelikal missionsrörelse, Youth With a Mission) och ett bokförlag kallat Salt & ljus (sedermera XP Media, utgivare av bibelöversättningen Svenska Folkbibeln).²²

1997 avled Kjell Sjöberg efter en tids sjukdom, endast 64 år gammal. Han hade då blivit en centralfigur i den svenska karismatiska rörelsen. Enligt tidningen *Världen idag* har Kjell Sjöberg förblivit en inspiration "20

¹⁹ Denna aspekt av väckelseströmningarna under det tidiga 1970-talet är utforskad i mycket begränsad utsträckning. Utvecklingen tangeras i Torbjörn Aronson, *Guds eld över Sverige: Svensk väckelsehistoria efter 1945* (Uppsala: Livets ords förlag, 2005).

²⁰ Kathryn Kuhlman, *Jag tror på underverk* (Stockholm: Lewi Pethrus förlag, 1969).

²¹ Claes-Göran Bergstrand, *Den karismatiska väckelsen – vad hände?* (Handen: XP Media, 2018), 120–121.

²² Sjöberg, *Guds bönegeneral*, 103.

år efter sin bortgång”.²³ I ett tal på begravningen beskrev Livets ords pastor Ulf Ekman hur Kjell Sjöberg andligen förberett för väckelse i många länder: ”En sår och en annan skördar. Andra har arbetat och vi får gå in i deras arbete”.²⁴ Kjell Sjöberg gjorde också avtryck internationellt. Tre av hans böcker har översatts till engelska,²⁵ och 1993 bidrog han med ett kapitel till en antologi redigerad av den amerikanske teologen C. Peter Wagner.²⁶ Det är mot denna bakgrund som Kjell Sjöbergs initiativ Förebedjare för Sverige blir särskilt centralt som undersökningsobjekt.

FÖREBEDJARE FÖR SVERIGE

Formellt etablerades Förebedjare för Sverige efter bönemötet för pastorer i Stockholms skärgård 1976. Enligt kyrkohistorikern Torbjörn Aronson blev organisationen ”en gemensam nämnare för stora delar av den karismatiska rörelsen i slutet av 1970-talet och början av 1980-talet”.²⁷ Flera av deltagarna kom från Pingströrelsen. Men här fanns också personer som var engagerade i karismatiska kretsar inom Svenska kyrkan, Svenska baptistsamfundet, Örebromissionen och en rad andra väckelsekristet orienterade sammanhang.²⁸

Under tidig höst 1976 gav den nya föreningen ut första numret av *Bönebrevet*, ett återkommande nyhetsblad som med tiden fick omkring 9 000 prenumeranter vilka tillsändes en handfull nummer per år fram till senhösten 1986.²⁹ Särskilt tongivande i föreningen var Kjell Sjöberg, som

²³ Emelie Björhag, ”Bönegeneralen’ som inspirerar 20 år efter sin bortgång”, *Världen idag* (2017), online: <https://www.varldenidag.se/reportage/bonegeneralen-som-inspirerar-20-ar-efter-sin-bortgang/341916>.

²⁴ Citerad i Sjöberg, *Guds bönegeneral*, 204.

²⁵ Kjell Sjöberg, *Winning the Prayer War: Why and How to Pray for Where You Live* (Chicester: New Wine, 1991); Kjell Sjöberg, *Restoration: A Direction for Prayer* (Chicester: New Wine, 1995); Kjell Sjöberg, *The Prophetic Church* (Chicester: New Wine, 1998).

²⁶ Kjell Sjöberg, ”Spiritual Mapping for Prophetic Prayer Actions”, in *Breaking Strongholds in Your City: How to Use Spiritual Mapping to Make Your Prayers More Strategic, Effective, and Targeted*, red. C. Peter Wagner (Ventura: Regal Books, 1993).

²⁷ Aronson, *Guds eld*, 187.

²⁸ Se till exempel Bergstrand, *Den karismatiska väckelsen*.

²⁹ Sven Nilsson, *Steget före: Berättelsen om Kjell Sjöberg* (Uppsala: Livets ords förlag, 2001), 17.

bidrog med texter i nästan varje enskilt bönebrev och vars böcker marknadsfördes av Förebedjare för Sverige.

Det huvudsakliga undersökningsmaterial som ligger till grund för denna studie omfattar alla nummer av bönebrevens samt Kjell Sjöbergs förlagsutgivna litteratur. Materialet har bearbetats genom tematisk textanalys, en systematisk kodning och analys för att identifiera återkommande teman, idéer och mönster i texterna.³⁰ Varje nummer av bönebrevens omfattade omkring fyra till åtta sidor och innehållet bestod huvudsakligen av undervisande och uppmanande texter. Dessa inkluderade teologiska utläggningar och reflektioner över bibeltexter, andliga frågor och uppmaningar till läsarna att engagera sig i olika böneaktiviteter. Brevens innehöll också nyheter och rapporter om händelser och konferenser samt listor över olika böneämnen. Därtill återkom litteraturtips från redaktionen och annonsering från andra organisationer.

I centrum för Förebedjare för Sveriges budskap var idén om att man verkade i en profetisk tradition. Genomgående i bönebrevens stod en tanke om att profetisk klarsyn var avgörande för att både *förstå* och *bemöta* de andliga hot som skribenterna ansåg riktades gentemot Sverige. Genom nyhetsutskicken sökte Förebedjare för Sverige mobilisera troende kristna att delta i en andlig strid med profetiska förtecken. Det profetiska synsättet innebar att bönebrevens i hög grad kretsade kring politiskt orienterade idéer som kan sammanfattas i fem ämnen: (1) att det moderna västerländska och svenska samhället var under attack från en satanisk sammansvärjning; (2) att denna sammansvärjning särskilt riktade in sig på ett antal politiska "ödesfrågor"; (3) att sammansvärjningen behövde mötas med en aggressiv andlig krigföring från förebedjarna och de troende, 4) att de troende skulle överta kontrollen av den politiska makten tillsammans med Gud och (5) att det behövdes en profetisk klarsyn för att möjliggöra att den svenska nationen kunde bli född på nytt. Det är till dessa fem politiska ämnen vi nu vänder uppmärksamheten.

³⁰ Virginia Braun och Victoria Clarke, *Thematic Analysis: A Practical Guide* (Los Angeles: SAGE, 2022).

EN SATANISK SAMMANSVÄRJNING

”Finns det en världsregering med ett program för övertagande av makten över hela världen?” frågade sig Kjell Sjöberg i inledningen till sin bok *Låt varna er*, utgiven 1983.³¹ Frågeställningen blev delvis vägledande också i de bönebrev som Förebedjare för Sverige skickade ut till karismatiska och väckelsekristet troende.

Vi får inte rösta in politiker i riksdagen som gett upp hoppet för Sverige och som redan sålt sig till tanken på en världsregering ... Därför bör vi ställa frågor till dem om deras lojalitet till Sverige ... Den nya världsordningen kommer inte på oss genom arméernas erövring av världen utan genom affärsmännens, bankmännens och politikernas samordning av hela världens ekonomi, då de förråder nationernas frihet ... Vi måste bedja om politiker som kan vara ett skydd mot internationella sammansvärn timer, där vårt lands frihet står på spel.³²

I *Låt varna er* byggde Kjell Sjöberg ett omfattande argument om att sådana internationella sammansvärn timer hade riktat in sig på att underminera kristna värderingar och samhällen under flera hundra år. Boken var en genomgång av hur flera mer eller mindre hemliga sammanslutningar strålade samman genom frimurargrupper med förkärlek för ockult spiritualitet. I boken angav Kjell Sjöberg att han byggde sin framställning på annan litteratur. I ett kapitel om Illuminati, som utgör ett slags mittpunkt i boken, refererade han till fyra huvudsakliga källor. Tre av dessa – *Fourth Reich of the Rich* (1976) av amerikanen Des Griffin (f. 1934), *Pawns in the Game* av den kanadensiske sjöofficeren William Guy Carr (1895–1959) och *Warning* (1980) av den nyzeeländska pingstpredikanten Barry R. Smith (1933–2002) – menar sig avslöja en satanistisk världskonspiration kopplad till frimurarsällskapet Illuminati, grundat på 1700-talet.

Böckerna som Sjöberg baserade sin utläggning på förfäktade idén att Illuminati i hemlighet kontrollerade världen genom ett virrvarr av judiska maktlystna rabbiner, bankirer och ledare som sedan flera sekler intrigerat

³¹ Kjell Sjöberg, *Låt varna er!* (Handen: Salt&Ljus, 1983), 10.

³² Kjell Sjöberg, ”Hotet mot Sveriges frihet?”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1982).

för att krossa kristendomens ställning. Som bevis hänvisade författarna till den ökända antisemitiska förfälskningen *Sions vises protokoll*, publicerad första gången 1903. I Griffins bok ingår ett över tjugo sidor långt utdrag från "protokollen",³³ medan Smith citerade den brittiske fascisten A. K. Chestertons (1899–1973) bedömning av den antisemitiska konspirationsteorin som ett "profetiskt uttalande".³⁴ Hos Guy Carr beskrevs genomgående den tänkta konspirationen som "det judiska Illuminati"; en organisation som antogs "verkställa de instruktioner som Lucifer givit till överstepräster under deras kabbalistiska riter".³⁵

Omkring två decennier senare noterade en av hans nära medarbetare och livstecknare gillande att Kjell Sjöberg "plöjt djupt i den litteratur som hänvisas i litteraturförteckningen" till *Låt varna er*.³⁶ Denna djupdykning märktes också i de tre kapitel som uttryckligen handlade om kabbalism och judar i boken. Judarna var Guds folk menade Kjell Sjöberg, men eftersom de hade ett speciellt ansvar och en "speciell förmåga att tänka globalt", ansåg han att det var särskilt viktigt att klarlägga när judar "gått in i hemliga ordnar" och "fallit i avgudadyrkan".³⁷

Judarna har i Guds ögon en särställning bland folken. Men det är ingenting att vara avundsjuk över. Särställningen ger dem ett större ansvar, då de står inför vägval. De måste hela tiden välja mellan att bli till välsignelse och att bli till förbannelse. Alla deras beslut har konsekvenser för andra folk. När de fattat felaktiga beslut, har Gud dömt dem hårdare än andra folk ... Profeterna i Gamla testamentet ger så noggranna beskrivningar över Antikrists personlighet, att det inte borde vara någon tvekan, om han är en person eller ett politiskt system. Vet man inte skillnaden, finns det en stor risk, att man kommer att ta fel ... När jag märker, att somliga judar är mer hemma i den kabbalistiska litteraturen än i Gamla testamentets profetböcker, ökar min oro.³⁸

³³ Des Griffin, *Fourth Reich of the Rich* (South Pasadena: Emissary Publications, 1976), 198–222.

³⁴ Barry R. Smith, *Warning* (Adelaide: Smith Family Evangelism, 1980), 77.

³⁵ William Guy Carr, *Pawns in the Game* (e-bok; Willowdale: Federation of Christian Laymen, 1958), kapitel 3.

³⁶ Nilsson, *Steget före*, 110.

³⁷ Sjöberg, *Låt varna er!*, 133, 135.

³⁸ Sjöberg, *Låt varna er!*, 133–135.

Idén om att Satansdyrkande kabbalistiska judar konspirerat med frimurare för att förbereda antikrists herravälde växte fram under 1800-talet och fick stor spridning i såväl Centraleuropa som rysktalande områden.³⁹ Denna kristna variant av konspirationsteorierna om judar sammanfogades med den mer politiskt orienterade antisemitismen under det sena 1800-talet.⁴⁰ Den tyska journalisten Wilhelm Marr (1819–1904), som var först med att popularisera begreppet antisemitism år 1879, menade att den judiska rasen stod i krig mot den germanska rasen. Det var denna rasorienterade variant av antisemitism som sedermera blev bärande för de tyska nationalsocialisterna och utvecklingen i Europa under 1930- och 1940-talen. Den kristet orienterade varianten, där idén om sambandet mellan judar och Satan var mer centralt, frodades därför starkast i andra kontexter. Inte minst bland nordamerikanska protestanter, där de mest välkända är Ku Klux Klan och den så kallade identitetskristna teologi som menar att judar är avkomma från ”ormens säd”.⁴¹ I *Låt varna er* refererade Kjell Sjöberg till litteratur hemmahörande i just en sådan kristet orienterad antisemitisk och konspirationsteoretisk fåra av den nordamerikanska protestantismen.⁴²

I Förebedjare för Sveriges nyhetsbrev återkom olika artiklar som varnade för Satans inflytande för att få till stånd en ”världsregering” och en ”antikristlig sammansvärjning” som låg bakom förfallet inom det svenska folket och den svenska lagstiftningen. Ett antal ”ödesfrågor” pekades ut i bönebreven som särskilt allvarliga för den svenska nationen. En av dessa

³⁹ Marina Aptekman, ”Kabbalah, Judeo-Masonic Myth, and Post-Soviet Literary Discourse: From Political Tool to Virtual Parody”, *The Russian Review* 65/4 (2006), 659–660.

⁴⁰ Gavin I. Langmuir, *History, Religion, and Antisemitism* (London: Tauris, 1990).

⁴¹ För en introduktion till identitetskristen teologi och ideologi, se Michael Barkun, *Religion and the Racist Right: The Origins of the Christian Identity Movement* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1997).

⁴² Här var han inte ensam i den svenska väckelserörelsen. För fler exempel från tidigare perioder, se Per Hammarström, ”Israels omvändelse som jordens fulländning: Antijudiskhet och antisemitism i Missionstidning för Israel 1874–1885”, in *Makt, myter och historiebruk: Historiska problem i belysning*, red. Stefan Dalin (Sundsvall: Mittuniversitetet, 2014), 123–142; Göran Gunner, *När tiden tar slut: Motivförskjutningar i frikyrklig apokalyptisk tolkning av det judiska folket och staten Israel* (Stockholm: Teologiska högskolan, 1996).

var "Israel" – i viss spänning gentemot den antisemitiska litteratur som Kjell Sjöberg hänvisat till i sin bok och tipsat om i bönebrevet. Satan hatar "den judiska nationen och inspirerar folk och länder till allt ont mot Guds egendomsfolk", menade en skribent.⁴³ När den palestinske ledaren Yassir Arafat (1929–2004) skulle komma på Sverigebesök under våren 1983 skrev man i bönebrevet att eftersom "vårt lands regeringsparti inbjudit denna organisations ledare Yassir Arafat på officiellt besök står vi inför det klara faktum att vi, enligt Guds ord, leker med vår egen förintelse".⁴⁴ Två år senare skickade nätverket ett brev till statsminister Olof Palme (1927–1986), med uppmaningen om att flytta Sveriges ambassad från Tel Aviv till Jerusalem eftersom de ansåg att det var "avgörande för Sveriges framtid hur vi ställer oss till Israel och det judiska folket".⁴⁵

Frågan om Olof Palmes relation till Israel och Palestina var ett återkommande huvudbry för *Förebedjare för Sverige*. I samband med Arafats besök 1983 hade nätverket samlats till en bönevecka där en profetia uttalades:

Så skall skott ljuda och terroristdåd ske i ert lands huvudstad. Och jag vill att ni från den här stunden skall minnas att det ris man bundit, och den öppning man har berett skall komma tillbaka över ledningen själv. Skott, som skall ge genljud i Norden genom terroristaktivitet, skall sätta punkt och skapa förvirring på ett sätt man aldrig anat.⁴⁶

Två veckor efter att Palme sköts till döds i Stockholm vårvintern 1986 noterade Kjell Sjöberg att profetian som uttalats tre år tidigare torde ha syftat på mordet. "Herren arbetar med större tidsmarginaler än vad vi har. Jag trodde detta profetiska budskap gällde tidpunkten för Arafats besök. Herren gav en lång nådatid", skrev han i bönebrevet. I en intervju ett år

⁴³ Per-Inge Storm, "Ödesfrågor för Sverige", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 4* (1981).

⁴⁴ "Yassir Arafat på besök", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 1* (1983). Ingen författare är angiven på artikeln, vilket är återkommande för texter i *Bönebrev*.

⁴⁵ "Brev till Olof Palme", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 4* (1985).

⁴⁶ Profetian citeras i Nilsson, *Steg för steg*, 26. Se också Sune Olofson, "Palmeutredare synar religiösa grupperingar", *Svenska Dagbladet* (1987).

senare underströk han budskapet: ”Inbjuder man till terrorism, så får man också skörda terrorism. Det är en andlig lag, vi såg faran i tid”.⁴⁷

DE POLITISKA ÖDESFRÅGORNA

Innan en befrielseerörelse mot sammansvärjningsshotet kan äga rum, måste uppvaknandet ske hos enskilda individer. Uppvaknandet är våldsamt och omtumlande, men det är meningslöst om det sker i fruktan. Uppvaknandets mening måste vara att få oss att tänka med en större klarhet, när vi befrias från manipulationer och målmedveten nedsövning. Planen för befrielsen måste födas profetiskt och vara grundad i Guds ord och ledas under Kristi herravälde som en strid för hans messias-rike.⁴⁸

Den svenska nationen var enligt Kjell Sjöberg under attack från en satanisk sammansvärjning. Detta märktes enligt skribenterna i bönebrevet främst i ett antal politiska ödesfrågor som förebedjarna måste uppmärksamma. Flera av dessa politiska ”ödesfrågor” hade sexualmoralisk karaktär; Förebedjare för Sverige fokuserade på homosexualitet, abort, pornografi och konst som man ansåg gestaltade förfallen sedlighet. En av de skribenter som företrädde nätverket vid deras arrangemang och återkommande bidrog med texter på detta tema var Harald Ljungström (1912–2010). 1939 hade han blivit utsedd till riksungdomsledare för Sveriges nationella förbund, en radikalnationalistisk organisation som under hans tid i ledarposition var öppet antisemitisk och hade en paramilitär gren kallad ”gråskjortorna” – uppbyggd som de tyska nationalsocialisternas stormavdelningar och de italienska fascisternas *squadristi*.⁴⁹ Under andra världskriget finansierades organisationens tidning *Dagsposten*, där Ljungström var skribent och aktieägare, med hjälp av ekonomiskt bidrag från den nationalsocialistiska tyska staten.⁵⁰ Knappt två decennier efter krigsslutet, 1964, deltog Ljungström i bildandet av Kristen demokratisk sam-

⁴⁷ Olofson, ”Palmeutredare”.

⁴⁸ Sjöberg, *Låt varna er!*, 10–11.

⁴⁹ Eric Wärenstam, *Högern, unghögern, nationalsocialismen: Sveriges nationella ungdomsförbund och Högerpartiet 1915–1935* (Stockholm: Stockholms högskolas historiska seminarium, 1960), 337–340.

⁵⁰ Heléne Löw, *Nazismen i Sverige 1924–1979* (Stockholm: Ordfront, 2004), 228.

ling, tillsammans med bland andra Lewi Pethrus – som var införstådd med Ljungströms förflutna.⁵¹ Vid riksdagsvalet 1964 blev Ljungström partiets förstanamn och var djupt engagerad i arbetet med att utforma dess första principprogram. Efter en kort tid, och efter att en serie artiklar i *Expressen* belyst och ifrågasatt Ljungströms bakgrund, lämnade han emellertid partiet och fortsatte sitt engagemang i andra sammanhang, bland annat i den svenskkyrkliga föreningen Kyrkobrodererna.⁵²

Det är höljt i dunkel när Kjell Sjöberg och Ljungström fick kontakt för första gången, men redan i det första bönebrevet 1976 bidrog den senare med en lång text som fick rubriken ”Upprop till Sveriges kristna”. I artikeln gick Ljungström igenom de frågor som han ansåg var särskilt bidragande till ”raseringen av vårt samhällsliv”: att en abortlag stiftats, att det juridiska äktenskapet förfallit till ett ”omedelbart uppsägbart kontrakt”, att de svenska skolorna hade en ”ateistisk eller i vart fall agnostisk inriktning”, att skolelever nu skulle få ta del av sexualundervisning, att förbudet mot ”sedesupplösande framställningar” tagits bort ur tryckfrihetsförordningen.⁵³

Särskilt upprörande ansåg Ljungström att avskaffandet av ”hädelseparagrafen” (formellt ”brott mot trosfrid”) år 1970 varit, och han uppmanade till bön för att de kristna som medverkat till dess avskaffande ”bekänner sin undfallenhetssynd”.⁵⁴ Enligt Ljungström behövde förebedjarna särskilt be för bifall åt en riksdagsmotion om att kristen tro inte skulle tillåtas ”smädas och förhånas” genom förlöjligande framställningar på ”teater och film”.⁵⁵ Senare under 1980-talet skrev han i bönebrevet om behovet av förhandscensur av ”filmer och videogram”.⁵⁶

⁵¹ ESON, ”Rådman Ljungström förläts vid dramatiskt KDS-möte”, *Dagens Nyheter* (Stockholm, 1964).

⁵² Martin Nykvist, *Alla mäns prästadöme: Homosocialitet, maskulinitet och religion hos Kyrkobrodererna, Svenska kyrkans lekmanaförbund 1918–1978* (Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis; Lund: Lund University, 2019), 145–147.

⁵³ Harald Ljungström, ”Upprop till Sveriges kristna”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 1* (1976).

⁵⁴ Ljungström, ”Upprop”.

⁵⁵ Harald Ljungström, ”Lagstiftning mot hädelse”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1980).

⁵⁶ Harald Ljungström, ”Böncämnens – Videocensur”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 5* (1984).

Ljungström uppmanade också läsarna till bön ”mot legalisering av homosexuella äktenskap”, vilket enligt Ljungström skulle förstås som det ”definitiva steget in i det antikristliga samhället”.⁵⁷ Idéerna om homosexualitet hade bredare förankring hos Förebedjare för Sverige. I ett nummer år 1980 kallades samkönad kärlek för känslor som förvridits av ”pervertitetens andefurstar”.⁵⁸ Ett år senare beskrevs föregångaren till Pridefestivalen, *Homosexuella frigörelseveckan*, som en ”beklämmande tillställning” och i bönebrevet uppmanades läsarna att be för att ”många kristna ska vara närvarande [för att] kunna ge ett klart och frimodigt vittnesbörd” under arrangemanget.⁵⁹ Särskilt stark oro uttrycktes för förslag om en uppdaterad läroplan i grundskolan ”som fastslår att heterosexualitet och homosexualitet ska betraktas som likvärdiga”. Sådana politiska förändringar riskerade ”att föra Sverige in i en sodomi som förändrar hela vårt samhälle, och vad värre är, påkallar Guds vrede över vårt land”.⁶⁰

En relaterad sakpolitisk fråga gällde behovet av förbön och kristen handling för att påverka undervisningen i landets grundskolor och högre utbildningsinstanser. Nätverket uppmanade till bön för att ”allt fler kristna går in i tjänsten att avslöja ’mörkets gärningar’, både vad gäller förskolan, grundskolan samt högskola och universitet”.⁶¹ I samma artikel uppmanades också prenumeranterna att be för ”Nordiska journalisthögskolan”, en utbildningsverksamhet i Mullsjö som leddes av pingstvännen Sune Lyxell (1938–2012) och organiserades av stiftelsen Operation Scandinavia där Kjell Sjöberg och andra pingstpastorer ingick i styrelsen.⁶² Utbildningen sågs som ett tecken på hur ”kristna idéer skall få genomsyra högre utbildning och forskning” och att ”Gud genom sin Ande [tar] ut människor i rätt positioner” i samhällets olika sfärer.⁶³

⁵⁷ Harald Ljungström, ”Aktuella förbönsämnen”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 1 (1981).

⁵⁸ ”Förbönsämnen: Homosexuell församling?”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 2 (1980).

⁵⁹ ”Aktuella förbönsämnen”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 3 (1981).

⁶⁰ ”Böneämnen: Homosexutredningen”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 5 (1984).

⁶¹ ”Böneämnen: Våra skolor”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 3 (1985).

⁶² ”Nordisk journalisthögskola”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 3 (1983); För mer om Operation Skandinavien, se Karl N. Alvar Nilsson, *Svensk överklass och högerextremism under 1900-talet* (Stockholm: Federativs förlag, 2017).

⁶³ ”Böneämnen: Kristen högskoleutbildning”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 3 (1984).

ANDLIG KRIGFÖRING OCH VIKINGAANDA

Den tydligaste lösningen på hotet från den sataniska sammansvärjningen och förfallets politik som Förebedjare för Sverige propagerade för kallades för "andlig krigföring" och "bönevapnet".⁶⁴ Redan i första numret av bönebrevet beskrevs denna metod för att bemöta de antikristliga krafterna. I en osignerad text skrev man att andlig krigföring utgick från några verser ur Efesierbrevet:

Ty det är inte mot varelser av kött och blod vi har att kämpa utan mot härskarna, mot makterna, mot herrarna över denna mörkrets värld, mot ondskans andekrafter i himlarymderna. Ta därför på er Guds rustning, så att ni kan göra motstånd på den onda dagen och stå upprätt efter att ha fullgjort allt. (Ef 6:12–13)

I de tidiga numren av bönebrevet beskrevs den andliga krigföringen i första hand som ett försvarskrig:

Vi befinner oss i vårt land mitt i ett brinnande krig, ett andligt krig ... Ansvaret för utgången av detta krig vilar enbart på oss som Guds församling och Jesu lärjungar. Vi är världens ljus och jordens salt. Det är bara vi som har Guds Ande i oss som har vapen som räknas i den andliga världen.⁶⁵

I ett efterföljande nummer skrev Kjell Sjöberg att "de heliga får vara landets beskydd" och fortsatte med att de kristna måste "bygga upp en mur kring Sverige" för att försvara nationen mot Satans attacker.⁶⁶ Idén utmynnade i att Förebedjare för Sverige började organisera en "bönevakt" för att andligen försvara landets gränser. Bönevakten var först indelad efter de militärområden som Försvarsmakten använde sig av. Med tiden utökade man den andliga gränsbevakningen genom att placera förebedjare på olika platser längs Sveriges gräns. Denna spatialisering av den andliga krigföringen förklarade man i bönebrevet med att det fanns både ett "inre" och ett "yttre" hot mot landet:

⁶⁴ "Andlig krigföring", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 1* (1976).

⁶⁵ "Upprop till bönevakt för Sverige", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1980).

⁶⁶ Kjell Sjöberg, "De heliga som är landets sköldar", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1980).

Vi har sagt det förut och säger det igen – Sverige är allvarligt hotat och står vid ett vägskäl. Vi har nämnt om det inre hotet som kan sammanfattas i omoral, men vi har också den senaste tiden blivit kusligt medvetna om det yttre hotet. Främmande ubåtar runt våra kuster och mystiska långträdare på militärt övningsområde i södra Sverige ... Gud håller på att göra något mäktigt i landet. Han har lovat oss en stor väckelse och den är nu på väg. Därför är fienden vred och försöker på allt sätt sabotera Guds planer. Men vi ska stå på vår vaktpost som en mur runt omkring landet.⁶⁷

Med tiden intensifierades idén om andlig krigföring till att handla om mer än enbart försvar; omkring mitten av 1980-talet började nätverket tala om ett andligt anfallskrig. I september 1985 marknadsfördes Kjell Sjöbergs bok *Andliga vikingar* i bönebrevet. Artikeln om boken underströk vikten av att tänka expansionistiskt i den andliga krigföringen:

Vikingarna utmärkte sig av en obändig erövrarlust och aggressivitet som in jagade skräck i Europas folk. I dag vill Gud förvandla tama nordbor till andliga aggressiva ”vikingar” som drar i hårdnad för att utbreda Hans rike.⁶⁸

I boken använde Kjell Sjöberg en kombination av krigsberättelser från Gamla testamentet och texterna om Guds armé i Joel 2 med skildringar av vikingaräder och militärpsykologi för att visa hur den andliga krigföringen skulle utformas. Genom detta sökte Kjell Sjöberg visa hur ett andligt ”utrotningskrig” var eftersträvarsvårt:

Erövringen av Kanaans land var ett utrotningskrig emot ockultism. Det var absolut nödvändigt, att denna utrotning var total för att inte Guds folk skulle besmittas av de ockulta sedvänjorna ... I Gamla testamentet fanns inte möjligheten att i Jesu namn driva ut onda andar. Det fanns ingen frälsning för demondyrkande människor, ingen möjlighet att skilja dem från deras förhatliga livsstil. Guds enda möjlighet då var att ge order om fullständig utrotning av de människor, som var ockuperade av onda andar och som tjänade onda andar. I Nya testamentet har vi möjligheten att driva ut onda andar.⁶⁹

⁶⁷ ”Kära förebedjare”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 5* (1982).

⁶⁸ ”Andliga vikingar”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 4* (1985).

⁶⁹ Kjell Sjöberg, *Andliga vikingar* (Handen: Salt & Ljus, 1985), 93–94.

Även om det stundande utrotningskriget mot onda andar skulle utmärkas av en hög grad av aggressivitet betonade Kjell Sjöberg flera gånger att detta var just ett krig i andevärlden och inte en ”köttslig” strid i den nuvarande tidsåldern: ”När vi läser om våldshandlingar emot människor av kött och blod, översätter vi det till våldshandlingar mot andemakterna”.⁷⁰ För att understryka detta uttryckte Kjell Sjöberg att de pacifistiska kväkarna skulle ses som föredömen i den andliga striden; kväkarna använde inte fysiskt våld men kämpade mot makterna på ett andligt plan. Denna spänning mellan krigsretorik å ena sidan och idén om kristna som fredsstiftare å den andra syntes också i flera av bönebrevens texter där fredsrorelsen diskuterades. ”Det finns ingen verklig fred utan Gud och försoningen genom Jesus Kristus”, skrev den danska pingstpredikanten Johannes Facius (1936–2012) i en artikel 1983. Själva idén om fred utanför de kristna ramarna beskrev Facius som en ”falsk Messiasrörelse” och som ”djävulens försök att lura Guds folk”:

Bibeln talar faktiskt om en världsvid fred som kommer vara en kort tid. Det blir när Antikrist framträder och han kommer samla alla världens nationer under sig. Men den freden kommer Gud inte acceptera.⁷¹

I *Andliga vikingar* var tonen om mänsklig fred inte lika avståndstagande. Kjell Sjöberg noterade gillande att kväkarna ”var absolut konsekventa emot våld och militärtjänst”⁷² och förmanade sina läsare att inte sammanblanda den andliga striden med en mänsklig konflikt. ”Man renar aldrig ett land genom att utrota och avrätta syndare” skrev han varnande.⁷³ Samtidigt betonade Kjell Sjöberg att den slutgiltiga striden – där utvalda andliga krigare skulle utgöra ”stormtrupper” i den återvändande Kristus armé – möjliggjorde en evig ”frid för dem på jorden, som är villiga att lyda Kristus”.⁷⁴ Att avstå från fysiskt – men inte andligt – våld var således ett krav i den rådande tidsåldern. I den föregående – som beskrev krig i

⁷⁰ Sjöberg, *Andliga vikingar*, 7.

⁷¹ Johannes Facius, ”Guds fredsrorelse i världen idag”, *Föredjare för Sverige: Bönebrev 3* (1983).

⁷² Sjöberg, *Andliga vikingar*, 66.

⁷³ Sjöberg, *Andliga vikingar*, 70.

⁷⁴ Sjöberg, *Andliga vikingar*, 145–147, min kursivering.

Gamla testamentet – och i den kommande – då Kristus skulle överta makten på jorden med hjälp av sina stormtrupper – skulle våldet vara helt nödvändigt.

Enligt Kjell Sjöberg var det ultimata målet för förebedjarnas krig att få kontroll och införa en ny ordning:

De som skall "intaga städer" för Kristus måste också kunna styra dem. Därför måste det finnas en ordning i Herrens armé, så att vi vet vilken grupp vi tillhör, vad vår uppgift är, vilka som har ledaruppdrag och vad som är vår strategi för erövringen,

noterade Kjell Sjöberg år 1985.⁷⁵ Denna fråga, om hur samhället i allmänhet och svenska folket i synnerhet skulle styras, förblev som följande avsnitt visar ett återkommande ämne för Kjell Sjöberg och Förebedjare för Sverige.

GUD SKA STYRA SVERIGE

I första numret av bönebreven marknadsfördes Kjell Sjöbergs bok *Gud ska styra Sverige* som "djärv och utmanande",⁷⁶ och dess inflytande på tänkandet hos Förebedjare för Sverige genomsyrade de texter som de skrev och gav ut därefter. Även om den slutgiltiga striden med Kristus vid denna tidsålders slut var en ultimata målbild för Förebedjare för Sverige uttrycktes alltså genomgående också idéer som kretsade kring hur församlingen skulle utöva politisk makt redan här och nu. I det andra bönebrevet 1976 resonerade en icke namngiven skribent kring detta:

Som kristna är vi naturligtvis hänvisade till demokratins spelregler som alla andra, men då ska vi inte bara låta oss nöja med att det finns kristna riksdagsledamöter som vi hoppas ska "föra vår talan". För det första bör vi aktivt stödja dem på olika sätt och för det andra måste vi inse att vi behöver skapa opinion ute i samhället för de bibliska värderingarna på olika områden.⁷⁷

⁷⁵ Sjöberg, *Andliga vikingar*, 90.

⁷⁶ "Gud ska styra Sverige", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 1* (1976).

⁷⁷ "Gud, människan och lagstiftningen", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1976).

Inställningen till demokrati grundades inte direkt på en skepsis till ordningen där flera har inflytande, utan snarast på att det måste finnas en *kristen* grund om ett samhälle ska fungera. I flera texter i breven från Förebedjare för Sverige skissade olika skribenter på hur ett annat, mer gudomligt, styrelseskick skulle se ut. En skribent talade om att Jesus som kung också innebär ett politiskt regimskifte, en förändring som ska "administreras" av de kristna:

Jesus är redan smord till Konung och väntar på att bli erkänd som sådan också här på jorden. Det är församlingens uppgift att administrera detta regimskifte ... Jag vill använda begreppet "profetiskt handlande" i en alldeles speciell mening, nämligen för att beteckna de initiativ som församlingen kan ta för att samverka med Gud i enlighet med hans löfte för en bestämd tid i historien.⁷⁸

I *Gud ska styra Sverige* skrev Kjell Sjöberg att de troende ska utgöra en ny regeringsmakt under Kristus monarki:

Vi tror på styrning. Demokrati är inte den högsta formen för ett lands regerande. Bibeln visar en högre form. Teokrati ... Om bedjarna får makten i Sverige så kommer vi att få en teokrati som regeringsform.⁷⁹

I ett bönebrev skickat 1979 argumenterade Kjell Sjöberg därför för att "enheten bland Guds folk [behöver] växa sig starkare" så att "Guds församling ska bli en maktfaktor i samhället".⁸⁰ I texterna från Förebedjare för Sverige kan man se en pendelrörelse mellan att vilja be *för* makthavare och att be *emot* dem, mellan att ge makthavare vägledning och att själva bli makthavare. Kjell Sjöbergs teokratiska modell i *Gud ska styra Sverige* innebar att bedjarna och församlingarna "utövar andligt inflytande över Sveriges land och folk och myndigheterna".⁸¹ Det går att förstå idén om andligt politiskt inflytande i relation till Kjell Sjöbergs idéer om den andli-

⁷⁸ Sven Nilsson, "Församlingen ska administrera ett regimskifte", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 5 (1983).

⁷⁹ Sjöberg och Sjöberg, *Gud ska styra Sverige*, 76.

⁸⁰ Kjell Sjöberg, "På väg mot en mer förpliktigande enhet", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev* 1 (1979).

⁸¹ Sjöberg och Sjöberg, *Gud ska styra Sverige*, 75.

ga krigföringen; bedjarnas maktutövande sker i denna tidsålder på ett annat plan än vad som kommer vara fallet i den kommande.

Samtidigt låg idén om bedjarnas andliga inflytande nära den politiska makten; under våren 1982 förklarade en anonym skribent i bönebrevet att det "är förebedjarna som skall styra Sverige".⁸² Ett halvår senare förkroppsligades denna föreställning då Kjell Sjöberg sammankallade tjugoen personer med anknytning till Förebedjare för Sverige och utsåg dessa till en "skuggregering" där varje medlem hade "till uppgift att specialbevaka vad som händer inom de olika departementen".⁸³ I samband med den andliga regeringsbildningen förklarade Kjell Sjöberg initiativet med att markera vad som förväntades av dem:

Allt vad vi behöver veta om, hur en nation och ett samhälle skall fungera finns uppenbart i Guds ord och speciellt i de förordningar som Mose fick ge ... Vi måste reformera samhället efter de instruktioner, som Herren gav genom Mose till folket.⁸⁴

Under våren 1983 publicerade Förebedjare för Sverige en profetia som mottagits av en deltagare vid en av deras böneveckor. Profetian, som var utformad som ett uttalande från Gud, underströk att de varit rätt ute:

Jag beskyddar era gränser från fienden ... Ni kan upprätta en ny ordning och rättfärdighet i ert land. Jag är en mäktig Gud! Jag är regenten över ert land. Tag den auktoritet Jag givit er och styr detta land med Mig.⁸⁵

Kjell Sjöberg hade gett den teologiska motivationen till en sådan ordning i *Gud ska styra Sverige* redan år 1976. Genom ett antal bibelhänvisningar argumenterade han för att de troende ska ingå i "änglarnas rådsförsamling" och regera tillsammans med Gud. Särskilt mycket fokus lade han vid Ps 82 där "Gud står i gudaförsamlingen, i gudarnas krets håller han dom" och där psalmisten säger "Ni är gudar, alla är ni den högstes söner". För

⁸² "Kära förebedjare", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1982).

⁸³ "Kära förebedjare", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1982); Nilsson, *Steget före*, 141.

⁸⁴ Sjöberg citerad i Nilsson, *Steget före*, 142.

⁸⁵ "Följande profetia blev utgiven på Västanaåshemmet under böneveckan den 19 mars", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1983).

Kjell Sjöberg förklarade dessa bibelord vilken position de pånyttfödda ska ha i relation till både Gud och världen:

Vi kommer inte som tiggare inför Gud. Genom vad Kristus gjort för oss har vi blivit upphöjda till Guds jämlikar. Han vill rådgöra med oss om vad han skall göra med Sverige. Våra böner blir förslag i den himmelska rådsförsamlingen ... Att det är fråga om människor, dem som psalmisten också kallar gudar det vittnar Jesus själv om ... Jag har sett en djup hemlighet i denna psalm. [S]ådana som han kallar för den Högstes söner är alla som blivit födda på nytt. De är insatta i den himmelska världen för att regera med Kristus.⁸⁶

Medan de teokratiska visionerna hos Förebedjare för Sverige manifesterades genom Kjell Sjöbergs skrifter och initiativ, framträdde också ett avgjort nationalistiskt tänkande i bönebreven. Denna nationalistiska världsbild fungerade både som drivkraft för och konsekvens av deras strävan efter ett gudomligt styrt samhälle. Idén om sambandet mellan den kristna och den nationella identiteten gestaltade inte enbart hur Förebedjare för Sverige såg på politiskt inflytande, utan också hur de sökte en kollektiv svensk identitet grundad på kristna värden där det svenska folket kunde få en kulturell och andlig renässans.

PROFETISK KAMP FÖR EN PÅNYTTFÖDD NATION

I särskilt stark belysning i bönebreven från Förebedjare för Sverige stod en idé om att man verkade i en profetisk tradition. Under 1981 bjöd sammanslutningen in till ett antal träffar och konferenser som handlade om ”den profetiska församlingen”, en ”församling som kollektivt får handla som profeterarna fick göra under Gamla testamentets tid”.⁸⁷ Enligt Kjell Sjöberg skulle den kristna församlingen agera tillsammans i ”det profetiska skeendet” på ett sätt som liknade den bibliska profeten Elias roll:⁸⁸

Elia tog ett förbönsansvar för sin nation. Gud har fastställt bestämda tider och utstakat gränserna inom vilka nationerna ska bo. Se Apg 17:26. Käs-

⁸⁶ Sjöberg och Sjöberg, *Gud ska styra Sverige*, 79–82.

⁸⁷ Kjell Sjöberg, ”Den profetiska församlingen”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 5* (1981).

⁸⁸ Sjöberg, ”Den profetiska församlingen”.

lan av ansvaret för moderlandet är ett skydd mot Anti-krists framträdande. Hans mål är en världsregering. Det finns många krafter som tjänar Anti-krists intressen genom att luckra upp kärleken till Sverige. Förebedjare för Sverige vill föra människor in i detta nationsansvar.⁸⁹

Den profetiska rollen bands således samman med en teologiskt motiverad nationalism eftersom Gud utstakat gränserna. Församlingens uppgift var att ta ansvar för "moderlandet" och genom detta stärka nationen; endast så kunde Antikrists mål om en världsregering hållas stången. Kjell Sjöberg skrev att Gud hade "fastställt nationsgränserna" för att "hindra ondskan från att nå världsformat".⁹⁰ Denna idé motiverade bland annat att Förebedjare för Sverige ville "göra sommaren 1983 till en sommar då vi beder för vårt lands gränser" och "vårt försvar".⁹¹ Man uppmanade läsarna att bilda en "bönekedja runt Sverige" och att de skulle meddela redaktionen vilka gränssträckor de skulle "manifestera" så att "inga länkar kommer fattas".⁹²

Att det rörde sig om *andlig* krigföring i mobiliseringen var tydligt, men åtagandena knöts i flera nummer av bönebreven också till det *militära* försvaret och ett eventuellt invasionshot från länder som var fientligt sinnade till Sverige.⁹³ Det fanns en oro bland Förebedjare för Sverige, stärkt av profetior som uttalats vid gemensamma bönedagar, att det militära hotet mot landet var överhängande. I det tredje bönebrevet år 1980 publicerades därför en beredskapsplanering med tips om hushållning, värmekällor, transportmedel och kommunikation som en arbetsgrupp i Järfälla pingstförsamling sammanställt.⁹⁴ Ett år tidigare hade en av företrädarna varnat för att den "antimilitaristiska attityd som arbetats fram i Sverige under lång tid gör att Sverige kan serveras på silverfat åt östmakterna".⁹⁵

⁸⁹ Sjöberg, "Den profetiska församlingen".

⁹⁰ Kjell Sjöberg, "Det gäller Sveriges gränser", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1983).

⁹¹ Sjöberg, "Sveriges gränser".

⁹² "En bönekedja runt Sverige sommaren 1983", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1983).

⁹³ Se till exempel "Kära förebedjare", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1983); "Kära förebedjare", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1982).

⁹⁴ "Beredskapsplanering", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 3* (1980), 2.

⁹⁵ "Vi står på tröskeln till ett nytt världskrig", *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 5* (1979).

Som vi noterat tidigare ansåg Förebedjare för Sverige att nationen också var utsatt för ett inre hot. ”Synden och sekulariseringen har trängt djupt in i folksjälén, och Gud har talat om räknasap och dom för vårt folk” skrev man i bönebrevet 1982.⁹⁶ Begreppet *folksjäl*, som har sitt ursprung hos den tyska tänkaren Johann Gottfried Herders (1744–1803) nationalistiska filosofi, betecknar en idé om att en nation består av en kollektiv kärna uttryckt över generationer, klasser och kön genom en statisk gemensam kultur, språk, tro, berättelser och musik.⁹⁷ Det var denna nationens kollektiva själ som smutsats ner genom sekularisering och synd enligt Förebedjare för Sverige:

Den andliga miljöförstörelse som pågått i vårt land, och varit så uppenbar de senaste decennierna har åstadkommit en nersmutsning som har påverkat varje samhällsskikt och brutit in i varje samhällsgrupp. Vårt folk behöver renas. Bed om ett andligt reningsbad för individerna, för samhället och Sveriges samtliga församlingar.⁹⁸

Det svenska folket riskerade ”förintelse” genom sina gemensamma synder: att låta abort, skilsmässor och en kritisk utrikespolitik gentemot staten Israel få fortgå.⁹⁹ Lösningen på problemet stavades folkets rening; en ”karismatisk och social väckelse”,¹⁰⁰ en pånyttfödelse för inte enbart individerna, utan också för nationen. I bönebrevet uttrycktes en tanke om att Sverige en gång gjort upp med det hedniska arvet och blivit kristet. Men sedan kom sekulariseringen, avkristningen, varför den svenska nationen måste väckas, pånyttfödas, för att undgå den slutgiltiga domen: ”Vi i Europa har fått kristendomen hit tidigt och har ’drivit ut den onda anden’. Huset har blivit städat och fint men vi har inte längre någon herre och molnen hopar sig. Det enda botemedlet är att vi kröner Jesus som kung

⁹⁶ ”Kära förebedjare”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 4* (1982).

⁹⁷ Se till exempel Erica Benner, ”Nationalism: Intellectual origins”, i *The Oxford Handbook of the History of Nationalism*, red. John Breuilly (Oxford: Oxford University Press, 2013), 36–55; jfr Johann Gottfried von Herder, ”Ideas on the philosophy of humankind”, i *The Idea of Race*, red. Robert Bernasconi och Tommy Lee Lott (Indianapolis: Hackett Publishing, 2000), 23–26.

⁹⁸ ”Förbönsämnen: En reningsprocess”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 2* (1979).

⁹⁹ ”Kära förebedjare”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 5* (1983).

¹⁰⁰ ”Bönebrev”, *Förebedjare för Sverige: Bönebrev 1* (1976).

över vår nation om den ska kunna räddas.”¹⁰¹ För Kjell Sjöberg fanns ett starkt samband mellan familjens upplösning och hotet mot nationen:

Först är man trolös på familjens område, därför att man inte längre ser familjen som något heligt, som är instiftat av Gud. Nästa steg är den nationella trolösheten, därför att man inte längre ser nationen som något som Gud instiftat.¹⁰²

Kjell Sjöberg kopplade samman denna ”nationella trolöshet” med den bibliska berättelsen om Isebel, hustru till den israeliske kungen Achav, som konspirerade för att införa avgudadyrkan och förföljde profeterna:

Elia konfronterade Isebel. I Isebel såg vi något av den militanta feministrörelsen som påverkat upplösningen av familjen och som ligger i botten för abortfrågan, det ökade antalet skilsmässor och ökningen av homosexualitet och lesbiskhet.¹⁰³

Genom att referera till bibliska berättelser och gestalter som Elia och Isebel skildrade Förebedjare för Sverige moderna sociala förändringar – som ökad jämställdhet, sekularisering och social liberalisering – inte enbart som *moraliska* utan också som *nationella* hot. Denna koppling mellan det moraliska, det andliga och det nationella underströk vad de antog stod på spel: själva existensen av, och renheten i, den svenska nationen. Genom profetisk klarsyn, ett ”andligt reningsbad” och en återkröning av Jesus som Sveriges herre såg Förebedjare för Sverige en väg tillbaka till vad de ansåg vara de rena och heliga värden som nationen vilade på. Sverige kunde bli fött på nytt.

PROFETISKT INFLYTANDE OCH POLITISK MAKT

Hur ska man förstå Förebedjare för Sveriges politiska vision? Den teologi som Förebedjare för Sverige stod för och spred – en karismatiskt orienterad evangelikalism påverkad av dispensationalistiska idéer – har möjlighet

¹⁰¹ ”Den andliga krigsföringen”, *Förebedjare för Sverige: Bönerev 5* (1981).

¹⁰² Sjöberg, *Låt varna er!*, 83.

¹⁰³ Kjell Sjöberg, ”Den profetiska församlingen”, *Förebedjare för Sverige: Bönerev 5* (1981).

att hårbärgera tankegoods som hör hemma i radikalnationalistisk politisk ideologi.¹⁰⁴ I radikalnationalismens kärna finns en strävan efter att knyta ett föreställt folk till ett avgränsat territorium. Runt denna kärna kretsar ett antal begrepp som gör ideologin fyllig.¹⁰⁵ För Förebedjare för Sverige handlade dessa om en förfallen moral som löser upp familjen, hotar foster med abort och främjar antikristlig homosexualitet. Här syntes också en idé om en evig kamp mot konspirerande yttre krafter som hotar såväl den svenska statens gränser som folkets själ. Till försvar för den hotade nationen stod profeterna, en Herrens armé, som ville ta intryck från såväl bibliska krigsskildringar som idéer om vikingarnas bärsärkagång.

De tankegångar som Förebedjare för Sverige uttryckte gick hand i hand med radikalnationalistiska politiska idéer. Samtidigt kan man anta att bönebreven av många prenumeranter i den karismatiska miljön lästes med ”andliga” glasögon. Talet om att rena nationen och att andligen bevaka gränsen skulle kunna tolkas som rena metaforer hämtade från Bibelns berättelser – som ett utslag av en engagerad kristen tro. Men ingenting sägs eller skrivs i ett vakuum och vad man säger kan få betydelse på fler sätt än förväntat. Som denna studie visar kan idéer om andlig krigsföring underblåsa konventionell nationalistisk militarism – och underbyggas med stöd i antisemitiska föreställningar om en judisk världskonspiration.

Förebedjare för Sverige hade sin mest betydelsefulla tid under 1980-talet, det årtionde då radikalnationalismen gick från att befinna sig i det svenska samhällets utkant till att hamna i blickfånget för såväl media som en betydande del av ungdomskulturen. I mars 1982, tre månader efter att Kjell Sjöberg varnat för ”krafter som tjänar Antikrists intressen genom att luckra upp kärleken till Sverige” bildades formellt en organisation som

¹⁰⁴ Dispensationalism är en historiesyn som menar att Gud delat in historien i specifika tidsåldrar, eller ”dispensationer”, och att människorna nu lever i den sista tid som ska föregå antikrists herravälde, följt av Kristus återkomst och seger över Satan. En av de mer grundliga analyserna av denna historiesyn finns i George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford: Oxford University Press, 2022).

¹⁰⁵ Markus Lundström och Tomas Poletti Lundström, ”Radical Nationalism”, *Journal of Political Ideologies* (2023), 1–14.

verkligen ville bedyra sin kärlek till nationen: *Bevara Sverige svenskt*. Liksom hos Förebedjare för Sverige fanns hos Bevara Sverige svenskt personer som engagerat sig i Sveriges nationella förbund. Sex år efter bildandet hade Bevara Sverige svenskt omvandlats till Sverigedemokraterna, det första radikalnationalistiska parti som skulle väljas in i riksdagen.

En version av evangelikalt karismatiskt tänkande som kombinerat idéer om andlig krigföring och profetiska samhällsvisioner med vad som brukar betecknas som herraväldesteologi (eng. "dominion theology") har varit särskilt inflytelserik i de kristna motiveringarna till Donald Trumps politiska program och kampanjer i USA.¹⁰⁶ I en lång rad internationella vetenskapliga studier har teologen och missionären C. Peter Wagners roll i denna utveckling pekats ut som central.¹⁰⁷ Han myntade år 1999 uttrycket "den nya apostoliska reformationen" för att beteckna en rörelse som över kyrko- och konfessionsgränser introducerat och genomdrivit ett nytt sätt att organisera kyrkor och karismatiska nätverk. Wagner kallade det för en "kyrkbävning", som förenat olika kristna genom deras gemensamma vision om vikten av evangelisation, andlig krigföring, modern lovsångsmusik, församlingsplantering och en ny auktoritetsstruktur.¹⁰⁸ 2008 skrev han i boken *Dominion!* att "den praktiska teologi som på bästa sätt lägger grunden för samhällsomvandling är herraväldesteologin, ibland kallad 'Kingdom Now'".¹⁰⁹

¹⁰⁶ För en detaljerad bakgrund till – och tolkning av – denna teologi, se till exempel Mikael Stenhammars artikel i detta nummer, "Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionsteologin", *HYBRID* 3 (2025), 172–223, och Arne Helge Teigen, "Profetiene om Donald Trump, USA og NAR-bevegelsen: En kritisk undersøkelse av profetier om Donald Trump, USA og Guds rike innen New Apostolic Reformation-bevegelsen", *Theofilos* 12/2–3 (2020), 291–309.

¹⁰⁷ Se till exempel John Weaver, *The New Apostolic Reformation: History of a Modern Charismatic Movement* (Jefferson: McFarland, 2016); Damon T. Berry, *New Apostolic Reformation, Trump, and Evangelical Politics: The Prophecy Voter* (London: Bloomsbury Publishing, 2023); Gagné, *American Evangelicals*.

¹⁰⁸ C. Peter Wagner, *Kyrkbävning: Den nya apostoliska reformationen som skakar om dagens kristenhet* (Uppsala: Livets ords förlag, 2002).

¹⁰⁹ C. Peter Wagner, *Dominion! How Kingdom Action Can Change the World* (Grand Rapids: Chosen, 2008), 59, min översättning.

Wagner hämtade inspiration från flera håll, men en av dem han uttryckligen menade hade introducerat honom till strategisk andlig krigsföring – denna ”banbrytande kristendom som jag tidigare bara hade varit marginellt medveten om” – var Kjell Sjöberg.¹¹⁰ Sjöberg var enligt Wagner ”en av vår tids främsta profetgestalter och dessutom en apostel av stor betydelse”.¹¹¹ Särskilt intryck hade Kjell Sjöberg gjort på Wagner när det gällde frågor om ”andlig kartläggning” och ”andligt spionage”.¹¹² Sommaren 2016 uttalade Wagner sitt stöd för Donald Trump i tidsskriften *Charisma News* och liknade honom vid Kyros den store.¹¹³ Han hann dock inte se sitt profetiska uttalande gå i uppfyllelse. Wagner avled i sitt hem den 21 oktober 2016. Två veckor senare vann Donald Trump presidentvalet och blev världens mäktigaste man.

¹¹⁰ C. Peter Wagner, *Confronting the Powers: How the New Testament Church Experienced the Power of Strategic-Level Spiritual Warfare* (Ventura: Regal Books, 1996), 250.

¹¹¹ Nilsson, *Steget före*, 198.

¹¹² Wagner, *Confronting the Powers*, 30; C. Peter Wagner (red.), *Breaking Strongholds in Your City: How to Use Spiritual Mapping to Make Your Prayers More Strategic, Effective, and Targeted* (Ventura: Regal Books, 1993).

¹¹³ ”C. Peter Wagner: I Like Donald Trump”, *Charisma News* (2016), online: <https://www.charismanews.com/politics/opinions/c-peter-wagner-i-like-donald-trump/>.

MISSIONERA, KONSUMERA OCH DOMINERA: KYRKANS PROFETISKA UPPDRAG ENLIGT DOMINIONTEOLOGIN*

MIKAEL STENHAMMAR

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

ABSTRACT ❀ Syftet med den här artikeln är att beskriva och diskutera dominionteologin, en teologisk inriktning utvecklad inom neopentekostala grupper som tolkar kristnas härskarmandat (1 Mos 1:26–28) som ett uppdrag att utöka sitt inflytande i världen genom tre praktiker: troende regerar genom att missionera, konsumera och dominera. Fokuset i den här artikeln ligger främst på att dominera, eftersom visionen om hur kyrkan ska leva ut sitt profetiska uppdrag framträder tydligast där. Av särskilt intresse är det så kallade ”sjubergsmandatet”, vilket bär på visionen av att troende ska inta ledarställningar inom samhällets ”sju sfärer”. Sin påtagliga framgång till trots argumenterar artikeln för att dominionteologin bär på tre teologiska tillkortakommanden: bristande eskatologisk vision av framtiden, bristande pneumatologisk insikt gällande den heliga Anden och bristande kristologisk förståelse av vad som utgör sann makt i ljuset av Jesus. Dessa brister gör att dominionteologin skapar konflikt med ett pentekostalt etos. ❀

* Tack till den anonyme granskaren vars skarpa ögon och kommenterar har gjort slutresultatet bättre och Tomas Poletti Lundström för att generöst delat med sig av hittills opublicerat material.

INLEDNING

Att Guds folk är kallade bära Andens kraft i världen är en grundläggande trosövertygelse inom den 700 miljoner starka pingstkarismatiska rörelsen. I den här artikeln kommer jag beskriva hur denna förvisning, när den kopplas med en viss tolkning av Guds befallning till Adam och Eva att härska och lägga jorden under sig (1 Mos 1:26–28) blivit paradigmatiserad och format en distinkt självförståelse och praxis i relation till omvärlden. ”Dominionism” eller ”Dominion Theology” kallas den specifika teologiska inriktning som utvecklats inom neopentekostala grupper.¹ Kristna, påverkade av denna teologiska strömning som jag hädanefter refererar till som *dominionsteologi*, tolkar sitt huvuduppdrag i termer av att utöka sitt maktinflytande i världen och att åskådliggöra sin konungsliga identitet. Även om termen kan vara obekant har den underliggande teologiska förståelsen fått massiv påverkan på hur många pentekostala kristna ser på sin roll och sitt uppdrag i världen, samt vad som utgör sant profetiska handlingar. Trots dominionsteologins globala inflytande och trots att centrala teman fått gehör i svenska neopentekostala och väckelsekristna sammanhang är förståelsen i nordisk kontext begränsad och i behov av fördjupning.²

I denna artikel avser jag att kritiskt diskutera dominionsteologin utifrån en pentekostal teologi och världsbild. Detta val motiveras främst av att dominionsteologin har uppstått inom den neopentekostala rörelsen, vilket gör en pentekostalt formad analys särskilt relevant. Bland den kritik som publicerats är ett medvetet pentekostalt perspektiv relativt ovanligt, trots att det är viktigt att pentekostala forskare och teologer tar ansvar för

¹ Se Peter Wagner, *Dominion! Your Role in Bringing Heaven to Earth* (Shippensburg: Destiny Image, 2022).

² Arne Helge Teigen, ”Profetiene om Donald Trump, USA og NAR-bevegelsen: En kritisk undersøkelse av profetier om Donald Trump, USA og Guds rike innen New Apostolic Reformation-bevegelsen”, *Theofilos* 12/2–3 (2020), 291–309 (307); Tomas Poletti Lundström, ”Evangelical Supremacy: Political Thought in a Swedish Revivalist Newspaper”, *Nordic Journal of Religion and Society* 36/2 (2023), 81–94; idem, ”Political Evangelicalism in Sweden”, *Sociology of Religion* (kommande).

de olika strömningar som finns inom rörelsen. Jag väljer också att analysera dominionteologin från ett systematiskt teologiskt perspektiv för att belysa teologiska brister som har stora konsekvenser för pentekostal tro och liv. Dominionteologin behöver självklart analyseras utifrån flera olika perspektiv – för en djupare förståelse blir särskilt ett så kallat politiskt teologiskt perspektiv viktigt. Inom ramen för denna artikel finns det dock inte utrymme för detta, men jag hoppas att innehållet ger en grund som kan byggas vidare på.³

I det som följer kommer jag först att kortfattat skissa kartbilden över global pentekostalism och var dominionteologin återfinns och därefter beskriva hur tanken på att troende ska regera har tagit sig tre tydliga praktiska uttryck: regera genom att missionera, konsumera och dominera. Mitt huvudfokus ligger på det sistnämnda, då det är där som visionen av hur kyrkans ska leva ut sitt profetiska uppdrag i samhället blir som tydligast. Av särskilt intresse blir det så kallade ”sjubergsmandatet”, vilket bär på visionen av att troende ska inta ledarställningar inom samhällets ”sju sfärer”. Jag avslutar med att ur pentekostal synvinkel forma en teologisk kritik där jag pekar på hur dominionteologin har brister i sin syn på historiens slut, sin syn på den helige Ande och sin syn på Jesus och vad som utgör sann, kristusformad makt.

Innan jag tar mig an dessa uppgifter kan en kort självbiografisk notering vara passande. Jag skriver i egenskap av pentekostal predikant, missionär och teolog vilket gör att jag finns nära de grupper jag redogör för här. Sedan tre år tillbaka befinner jag mig tillsammans med min familj i Fort Worth, Texas, USA och träffar troende som bär på olika grader av dominionteologi. Mitt insiderperspektiv hoppas jag bidrar med viktiga nyanseringar samtidigt som mina kritiska reflektioner ska tolkas som

³ En djupare analys skulle berikas av forskning från särskilt Amos Yong, Steven M. Studebaker och Wolfgang Vondey. Trots att ingen av dessa uttryckligen interagerar med dominionteologin skulle följande böcker vara av intresse: Amos Yong, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010); Steven M. Studebaker, *A Pentecostal Political Theology for American Renewal: Spirit of the Kingdoms, Citizens of the Cities* (New York: Palgrave Macmillan, 2016); Wolfgang Vondey, *The Scandal of Pentecost: A Theology of the Public Church* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2023).

framförda inom den pentekostala familjen. Målsättningen för all min forskning och allt mitt skrivande är att verka för biblisk och sund pentekostal tro och liv och min övertygelse är att det finns goda resurser inom pentekostal teologi för att nå dit. Jag pekar ut några av dessa i texten som följer.

DOMINIONTEOLOGINS PLATS INOM GLOBAL PENTEKOSTALISM

Då dominionteologin finns inom global pentekostalism är det viktigt att få en överblick över denna mångfasetterade och erkänt svårdefinierade rörelse.⁴ I den här artikeln kommer jag använda *pentekostalism/pentekostal* för att hänvisa till hela den globala pingstkarismatiska rörelse som har sin identitet och praktik grundad i Andens utgjutande på pingstdagen, troendes samtida erfarenhet av Anden och praktiserandet av Andens gåvor.⁵ En grundläggande trefaldig uppdelning av global pentekostalism är vedertagen inom forskningen och en kort översikt hjälper oss att lokalisera var dominionteologin finns.⁶

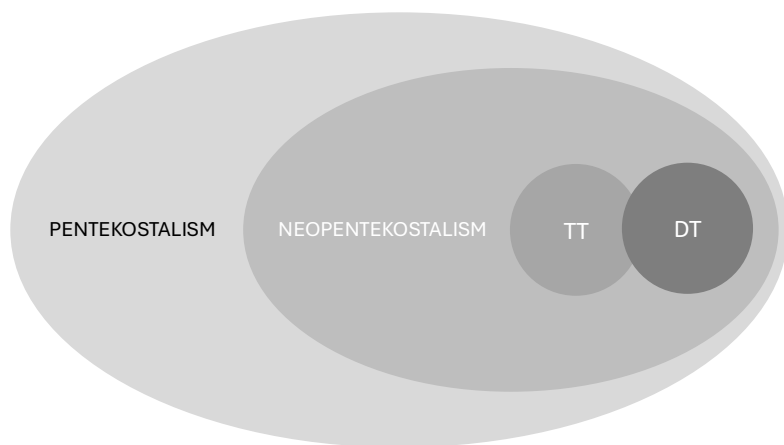
Klassisk pentekostalism utgörs av samfund som har någon form av historisk koppling till väckelsen på Azusa Street i Los Angeles med start 1906. Bland klassisk pentekostalism kan nämnas svenska Pingströrelsen, brittiska Elim samt amerikanska Assemblies of God och Church of God Cleaveland. Till skillnad från dessa samfundspentekostaler utgörs karismatisk tro däremot av troende inom historiska kyrkor som sedan förnyelseväckelsen på 1960-talet och framåt har upplevt Anden och deltar i karismatiska praktiker och som står kvar i sin egen tradition. Exempelvis utgör karismatiska katoliker en mycket stor grupp inom världsvid pentekostal-

⁴ För en introduktion över pentekostalismens paradoxer, se Wolfgang Vondey, *Pentecostalism: A Guide for the Perplexed* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2013).

⁵ Se Allan Heaton Anderson, *Introduction to Pentecostalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 6.

⁶ Till exempel Vondey, *Pentecostalism*, 16–23.

ism. Neopentekostalism, som står i fokus i den här artikeln, är en stor, snabbt växande och svårdefinierad grupp då den särskilt utgörs av internationella nätverk formade runt karismatiska nyckelledare och oberoende megakyrkor. Neopentekostalism (ibland kallad neokarismatik) består i sig av fyra undergrupper: (1) Trosteologin/framgångsteologin; (2) Third Wave-församlingar som till exempel Vineyard; (3) Nyapostoliska grupper som New Apostolic Reformation; och (4) andra oberoende nya kyrkor som är svåra att kategorisera på grund av överlappning mellan de tre tidigare undergrupperna och klassiska pentekostala grupper. Figur 1 åskådliggör på ett förenklat sätt dominionsteologins (DT) relation till trosteologin (TT) och dess plats inom global pentekostalism.



Figur 1: *Dominionsteologins plats inom pentekostalismen*

För våra syften är det viktigt att notera att dominionsteologin är en del av den globala pentekostala rörelsen och klassas inom den neopentekostala grenen.⁷ Teologin tog sin slutgiltiga form inom nyapostoliska grupper

⁷ Det klassiskt pentekostala samfundet Assemblies of God i USA listar dominionsteologin som en avvikande lära och beskriver den som "obiblisk triumfalism", se General Presbytery of the Assemblies of God, "Endtime Revival – Spirit-Led and Spirit-Controlled: A Response to Resolution 16" (2000).

men överlappar samtidigt till stor del med trosteologi och kan på flera sätt ses som en del av och utveckling av den. Jag återkommer till den nyapostoliska New Apostolic Reformation senare.

Som nämnts ovan kommer tron på ett gudomligt härskarmandat till uttryck i framför allt tre praktiker: regera genom att missionera, konsumera och dominera. Nedan kommer dessa att introduceras, följt av ett huvudfokus på den sistnämnda. Min uppdelning följer vad jag menar är deras historiska uppkomst, men redogörelserna följer inte någon strikt historisk projektion utan inkluderar samtida förändringar och utvecklingar.

REGERA GENOM ATT MISSIONERA

Enligt dominionsteologin får troendes gudagivna mandat att utöva herrevälde i världen direkt uttryck i spridandet av evangeliet. Missionsbefallningen står som en direkt följd av att Jesus nu har all auktoritet i himlen och på jorden (Matt 28:18). Att kyrkan ska gå ut och "frälsa själar" blir därför det naturliga sättet för hur troende befäster sin härskarställning i världen. Mer än klassisk evangelisation tolkar man missionen som ett sätt att "inta" nationer genom att sprida budskapet om Jesus.

Praktiken att regera genom att missionera tar symboliska uttryck där neopentekostala kyrkor söker visa sitt globala inflytande.⁸ Det är till exempel vanligt att man ser nationers flaggor i gudstjänstlokaler, vilket påminner om att även om man möts i en lokal församling är inte kyrkans inflytande begränsat till sin bestämda geografiska plats utan når utöver världen genom sin mission. På liknande sätt får även jordgloben ett tydligt symbolvärde som visar på hur hela jorden ska läggas under de troende. Globalt inflytande symboliseras också genom internationella resor och kontakter. Ett visst språkbruk går också att notera, där förkunnare talar om nationers öden samt ber över och profeterar om länders framtid. An-

⁸ Se Mikael Stenhammar, *The Worldview of the Word of Faith Movement: Eden Redeemed* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2023), 234–241.

vändandet av TV och sociala media blir särskilt viktiga för att nå ut över världen i lydnad till uppdraget att lägga jorden under sig.⁹ När missionsuppdraget läses som att sprida kyrkans makt över världen får användningen av media en ytterst central ställning då media gör det möjligt att få internationell spridning och avtryck långt över den lokala kyrkans gränser. Både gammalmedia såväl som internet och sociala medier används. Forskning visar att de grupper som anammat former av dominionsteologi ligger i framkant när det gäller kristen användning av media.¹⁰

Neopentekostala troende formade av dominionsteologin låter uppdraget att regera få ta materiella uttryck i form av byggnader och institutioner. Att äga land och bygga kyrkor bär på andliga värden och blir ett sätt att inta, lägga jorden under sig och utöka Guds rikes inflytande i världen.¹¹ När jag bodde i Kenya kom en relativt välkänd svensk pastor på besök. Han var tydligt präglad av dominionsteologin och under samtal om kommande missionssatsningar var han noga med att betona vikten av att inte bara forma kristna gemenskaper utan att fokusera på byggandet av kyrkolokaler som ett direkt uttryck för Guds rikes närvaro och som en maktsymbol i ett annars muslimskt präglat område.

Mission formad av dominionmotivet önskar sprida evangeliet i mer än ord. En central praktik blir en form av karismatisk evangelisation, vad som på engelska kallas "power evangelism", där man vill göra tecken på Guds rike i Andens kraft. Budskapet om Jesus bör återföljas av att sjuka blir friska, människor plågade av onda andar blir befriade och profetiska budskap ger glädje till betryckta, menar man. Att önska att evangelisera med hjälp av karismatiska gåvor är inte unikt för dominionsteologin. Visionen delas av den pentekostala världen i stort. Det som särskiljer dominionsteologin är hur Andens gåvor i ett senare skede blir ett sätt att utöva makt i samhället. Karismatik blir med andra ord ett maktmedel.

⁹ Simon Coleman, *Globalisation of Charismatic Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 166–186, 207.

¹⁰ Se Stenhammar, *Worldview*, 238–239; R. Douglas Geivett och Holly Pivec, *A New Apostolic Reformation? A Biblical Response to a Worldwide Movement* (Bellingham: Lexham, 2014), 19–22.

¹¹ Se Stenhammar, *Worldview*, 234–241.

ANDLIG KRIGFÖRING

Inom dominionteologin går mission hand i hand med en särskild form av bön. För att bättre förstå dominionteologin är det viktigt att se hur den verkar inom en världsbild som är starkt präglad av pågående andlig konflikt; Guds rike är under ständig attack från Satan, och mörkrets rike och den troende har en avgörande roll att spela i detta kosmiska drama. Medvetenheten om demoniska krafter som ständigt är ute efter att hålla människor och nationer i synd och mörker skapar en teologi präglad av militant retorik och symbolik. Detta blir extra tydligt i den form av bönepraktiker som växt fram. I andlig krigsföring riktar sig böner inte först till Gud utan mot demoniska makter. Troende får ingående undervisning om andlig krigsföring och tränas i bönepraktiker som bär löfte om att tränga undan Satans rike för Guds frälsande syften. Den amerikanska profeten Cindy Jacobs är en frontfigur inom rörelsen, vars undervisning och praktiker har globalt inflytande.¹² Dominionteologin formar på detta sätt en militant pentekostal andlighet – en typ som kommit att benämnas ”agonistisk spiritualitet.”¹³

Den som räknas som hjärnan och ideologen bakom neopentekostal dominionteologi och som har haft formativ påverkan på synen på andlig krigsföring är den amerikanske teologen, missionären och ledaren C. Peter Wagner (1930–2016).¹⁴ Wagner blev känd för sitt arbete inom kyrkotillväxt och andlig krigsföring och under sin tid vid Fuller Theological Seminary i Kalifornien spelade han en central roll i utvecklingen av kyrkotillväxtstudier. Tillsammans med John Wimber höll han kursen MC510 ”Signs, Wonders, and Church Growth”, som blev avgörande för Vine-

¹² Giovanni Maltese, ”Spiritual Warfare and Right-Wing Authoritarianism” *Implicit Religion* 24/1 (2022), 1–33 (3). Ett exempel är Cindy Jacobs, *Possessing the Gates of the Enemy: A Training Manual for Militant Intercession* (Minneapolis: Chosen, 2018).

¹³ Andres Heuser, ”Outlines of a Pentecostal Dominion Theology” i *Political Pentecostalism: Four Synoptic Surveys from Asia, Africa and Latin America*, red. Leandro L. B. Fontana och Markus Lubert (Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 2021), 187–246 (212–213).

¹⁴ Damon T. Berry, *The New Apostolic Reformation, Trump, and Evangelical Politics* (London: Bloomsbury Academic, 2023), 36–40.

yardväckelsen. Jag får tillfälle att återkomma till Wagners dominionsteologi senare och fokuserar här endast på andlig krigföring.

Wagner utvecklade ett särskilt fokus inom teologin om andlig krigföring utifrån sina empiriska studier av växande församlingar i den globala södern, som han menade nådde framgång utifrån att ha bekämpat det han benämner territoriella andliga makter.¹⁵ Det är viktigt att notera att Wagners roll inte var som en nytänkare. Det mesta av hans teologi, skriver Taylor, var ”lånat, omarbetat och ompaketerat från andra” – även från människor utanför USA.¹⁶ Hans teologi formades av influenser från svenskt håll genom personlig kontakt och idéutbyte med Kjell Sjöberg, något Tomas Poletti Lundström visar i sin artikel i detta nummer.¹⁷ Att se dominionsteologin som en helamerikansk produkt som sedan exporterats till omvärlden är således en förenklad bild.¹⁸

I Wagners syn sker andlig krigföring på tre olika nivåer: (1) *Marknivån* är det personliga planet och fokuserar på andeutdrivning ur individer; på den (2) *ockulta nivån* går man emot mer organiserade demoniska makter för att strida mot exempelvis häxkonst, satanism, frimureri, New Age och österländska religioner;¹⁹ och i andlig krigföring på (3) *strategisk nivå* söker man kraftkonfrontationer, eller engelskans ”power encounters”, med högt uppsatta andliga, demoniska väsen som är knutna till geografiska områden och sociala nätverk. Böner riktas mot ”mot furstarna, mot makterna, mot världshärskarna här i mörkret och mot ondskans andemakter i himlarymderna” (Ef 6:12). Andefurstarna är

¹⁵ Denna redogörelse grundar sig främst på C. Peter Wagner och Rebecca Greenwood, ”The Strategic-Level Deliverance Model” i *Understanding Spiritual Warfare: Four Views*, red. James K. Beilby och Paul Rhodes Eddy (Grand Rapids: Baker Academic, 2012), 173–198.

¹⁶ Taylor, *Violent*, 64.

¹⁷ Tomas Poletti Lundström, ”Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige”, *HYBRID* 3 (2025), 143–172.

¹⁸ För en utveckling av detta se, John Bialecki, ”The Third Wave and the Third World: C. Peter Wagner, John Wimber, and the Pedagogy of Global Renewal in the Late Twentieth Century” *Pneuma* 37 (2015), 177–200.

¹⁹ För en kritik av att sammanföra alla dessa under kategorin ”demonisk” se, Walter Wink och Michael Hardin, ”Response by Walter Wink and Michael Hardin” i Beilby och Rhodes, *Understanding Spiritual Warfare*, 199–203.

demoner över städer, territoriella andar, som är mer högt rankade andar i mörkrets hierarki och är verksamma i städer, nationer, folkgrupper, politiska partier, företag, utbildningssystem, religioner, media och liknande sociala institutioner. Andefurstarnas uppdrag är att hålla människor i fångenskap genom olika former av förtyck, orättvisor, krig, misär, svält, sjukdomar, naturkatastrofer, rasism, människohandel och girighet.

Andlig krigföring riktat mot andar med geografisk påverkan stannade inte inom neopentekostala kyrkliga kretsar utan väckte stort intresse inom missionsvetenskapen och blev ett hett och omdiskuterat ämne som till och med behandlades inom den evangelikala Lausannerörelsen.²⁰

Den pentekostala teologen Opoku Onyinah har ägnat stor del av sin forskning åt teologin om Satan och det demoniska och har särskilt intresserat sig för dominionsteologin. Onyinah listar fem kategorier av onda andar som bönekrigare vänder sig mot:²¹

- (1) Territoriella andar: Dessa är högt rankade onda andar som styr städer, regioner och nationer (Dan 10:13, 20–21). Dessa andar skickas ut av Satan för att kontrollera olika geografiska och sociala områden som nationer, städer, regioner, stammar, folkgrupper och grannskap.
- (2) Institutionella andar: Dessa är kopplade till olika institutioner såsom icke-kristna religioner, regeringar, kyrkor och utbildningsinstitutioner.
- (3) Funktionsspecifika andar: Dessa andar övervakar och främjar specifika handlingar och laster som prostitution, homosexualitet, musik, pornografi, media och krig.
- (4) Objekt- och ritualanknutna andar: Dessa andar är kopplade till fysiska föremål och byggnader samt rituella handlingar som utförs vid invigning av sådana föremål.
- (5) Förfädersandar: Dessa andar styr över specifika familjer och kan anta identiteten av avlidna förfäder.

²⁰ Wagner och Greenwood, "Deliverance Model", 175. För Lausannerörelsens "The 1993 Statement on Spiritual Warfare", se online: <https://lausanne.org/content/statement/statement-on-spiritual-warfare-1993>.

²¹ Opoku Onyinah, "Spiritual Warfare: The Cosmic Conflict Between Good and Evil" i *The Routledge Handbook of Pentecostal Theology*, red. Wolfgang Vondey (New York: Routledge, 2020), 321–332.

Det är särskilt de två första kategorierna av andar som ligger till grund för strategiska krigföringsböner. Troende blir delaktiga genom sina böner i en aggressiv kamp mot territoriella och institutionella andar med kosmisk relevans. Troende i bibliska idiom "bryter ner fästen," "binder den starke mannen," "fördriver stadens härskare," "stormar helvetets portar" och "tar herravälde i Jesus namn".

ANDLIG KARTLÄGGNING

För att den strategiska krigföringen ska bli mer riktad och effektiv behövs andefurstarna identifieras. Dessa demoniska furstar identifieras av troende genom "andlig kartläggning" (eng. "spiritual mapping"), vilket syftar till att urskilja de andliga förhållandena i ett samhälle, en stad eller en nation.²² Man söker att profetiskt urskilja och namnge de andliga fästen som behöver bekämpas. Genom andlig kartläggning söker man hitta de bakomliggande orsakerna till sociala problem som systematisk fattigdom, människohandel, samhällen präglade av sexuell perversion, folkmord, rasism, abort, ekonomiska kriser och korrumperade regeringsstrukturer. Satan och andefurstarna, menar man, försöker att binda och befäcka världen genom fyra taktiker, vilka därför utgör ett primärt fokus i den andliga kartläggningen av regioner: blodsutgjutelse, avguderi, sexuell omoral och brutna förbund. Därför omfattar metoden även historiska undersökningar, där man söker information om centrala historiska fakta om platser där mörka händelser har skett. Dessa insikter kopplas sedan med andliga intryck som nås genom karismatiska gåvor som profetia, uppenbarelse, kunskapens ord, drömmar och visioner.²³ Troende kombinerar all information för att skapa sig en andlig kartbild för att sedan kunna använda sina andliga vapen på ett effektivt sätt.

²²James K. Beilby och Paul Rhodes Eddy, "Introducing Spiritual Warfare: A Survey of Key Issues and Debates" i Beilby och Eddy, *Understanding Spiritual Warfare*, 1–46.

²³För ett mycket talande exempel av hur detta ser ut i praktiken, se Wagner och Greenwood, "Deliverance Model".

ANDLIGA VAPEN

Just för att territoriella andar ses som mer kraftfulla krävs särskilda tillvägagångssätt.²⁴ ”Det är inte så enkelt som att beordra dem att lämna i Jesus namn”, säger Wagner.²⁵ Därför har man utvecklat specifika bönepraktiker. Fasta och bön, profetiska proklamationer och bekännelser (eng. ”declarations”) används för att förlösa Guds rikes inflytande och människors omvändelser. Glossolalia (tungotal) blir ofta en viktig del i andlig krigföring, när man inte vet hur man ska be. Utöver glossolalia som bönespråk till Gud har en genre av militant form av tungotal växt fram som man menar riktas direkt mot Satan och demoniska makter och därför anses därför vara extra effektiv i utbredandet av Guds rike.²⁶

Profetiska handlingar är en annan form av vapen i den andliga krigföringen. I symbolhandlingar agerar den troende på ett sätt som förlöser Guds kraft. Nattböner, bönevandringar och Jerikovandringar är en sådan typ av profetisk handling, där troende går runt det område man fokuserar sin bön på eller på gatorna i området.²⁷ Det är vanligt att bönekrigare också blåser i shofarer, en judisk trumpet som ibland användes som ett kall till krig. Böneresor är också vanliga, då man åker till platser som man anser är av andlig, strategisk vikt.

Som jag noterat är en målsättning för andlig kartläggning inte bara att identifiera andliga makter utan också specifika synder som begåtts av ett folkslag, en stad, en nation eller regering. Dessa synder kan ha begåtts i det förflutna, men har fortfarande andlig påverkan och utgör fästen för mörkrets krafter som håller människor bundna. Ett effektivt andligt vapen blir därför att troende omvänder sig å förövarens vägnar. Denna typ av ”identifierande omvändelse” hämtar biblisk inspiration från Neh 1:5–9.

²⁴ Wagner, *Dominion*, 115–138.

²⁵ Terry Gross, ”Apostolic Leader Weighs Religion’s Role in Politics,” *Morning Edition*, NPR (2011), online: <https://www.npr.org/2011/10/03/140946482/apostolic-leader-weighs-religions-role-in-politics>, min översättning.

²⁶ Heuser, ”Outlines,” 212.

²⁷ André Gagné, *American Evangelicals for Trump: Dominion, Spiritual Warfare and the End Times* (övers. Linda Shanahan; New York: Routledge, 2024), 91.

För att sammanfatta denna del. Dominionsteologin tolkar troendes mandat att regera i termer av andlig makt och att lägga jorden under sig. Denna syn formar ett distinkt sätt att se på kyrkans uppdrag: att regera genom att missionera. Uppdraget utförs genom att förkunna evangelium, göra karismatiska gudsrikestecken, andlig krigföring som omfattar andlig kartläggning och andliga vapen. Utöver denna utåtriktade mission får härskarmandatet också en personlig ekonomisk och materiell betydelse för de troende, något jag nu ska undersöka lite närmare.

REGERA GENOM ATT KONSUMERA

Dominionsteologin och trosteologin har som noterats ovan många överlappningar. Detta blir särskilt tydligt när jag nu övergår till den ekonomiska tolkningen av Adams och Evas härskarmandat.²⁸ Genom Jesus fullbordade försoningsverk menar man nämligen att den troende har fått tillgång till alla ekonomiska välsignelser. Överflöd (eng. "prosperity") är varje troendes blodköpta rättighet och blir ett sätt att regera på jorden. Materiell brist och fattigdom visar däremot på att man är under Satans förtryck. Att alla pånyttfödda kristna är barn till "Kungen" är grundläggande för troendes identitet. Kristna är bokstavligen ämnade att vara "huvud och inte svans" samt "över och inte under" på alla livets områden (se 5 Mos 28:13). Med denna självbild följer övertygelsen att Gud vill att den konungsliga ställningen ska manifesteras på alla livets områden, särskilt det ekonomiska. Troende speglar sin konungsliga ställning i världen genom sitt materiella överflöd. Det handlar inte bara om att ha gott om pengar på banken. Genom sin konsumtion signalerar troende också att man regerar med Adams återupprättade auktoritet. Logiken är att man är en kung när man konsumerar som en kung.²⁹ Globala kon-

²⁸ Följande beskrivning grundar sig på Stenhammar, *Worldview*, 128–131, 138–143.

²⁹ Se A. J. Swoboda, "Posterity or Prosperity? Critiquing and Refiguring Prosperity Theologies in an Ecological Age," *Pneuma: The Journal of the Society for Pentecostal Studies* 37/3 (2015), 394–411 (397–398).

sumtionsekonomin varor, lyxmärken och exklusiva tjänster blir därför viktiga identitetsmarkörer på att kyrkan uppfyller sin profetiska roll i världen.

Holly Wagner är en kvinnlig amerikansk neopentekostal predikant (som för övrigt inte ska ha något släktskap med C. Peter Wagner).³⁰ Tillammans med sin man har hon grundat megakyrkan Oasis Fellowship i Los Angeles, som vill hjälpa troende att nå framgång inom Hollywoods underhållningsvärld.³¹ Holly Wagner är intressant då hon befinner sig inom den trosteologiska delen av dominionsteologin relativt nyligen även har predikat i Sverige. I en bok riktad till kvinnliga läsare utvecklar hon bilden av att vara "Kungens barn". Denna identitet ska forma ett konsumtionsmönster värdigt sin höga kallelse, vad Holly Wagner kallar en "Guds prinsessa." Hon skriver:

Ibland skrattar jag med mina vänner när jag får massage eller manikyr eller när vi äter på en mycket exklusiv restaurang och säger: "Jag kan så-å-å-å göra den här prinsessgrejen!!" ... Jag gillar att ha det goda i livet. Kom igen ... vem gör inte det? Och ärligt talat, jag förstår inte varför jag inte skulle ha det. Jag är trots allt min Faders dotter! Och medan jag skojar med mina vänner om att göra "prinsessgrejen" är jag inte okunnig om anledningen till att jag är en prinsessa på jorden. Jag är här för att tjäna mänskligheten, inte för att bli betjänad. Det är du också.³²

Intressant att notera är hur Holly Wagners identitet som satt att regera på jorden blir direkt kopplad till hur hon ser på de varor och tjänster som finns tillgängliga i västvärldens konsumtionssamhälle. Hon behöver inte avsäga sig något av "det goda," utan använder det som direkta uttryck för att visa att hon förstår sin sanna identitet och sitt uppdrag. Hon är på jorden för att betjäna människor och det gör hon bäst genom att visa på

³⁰ För att undvika missförstånd kommer jag använda Holly Wagners fulla namn i texten. När endast Wagner används syftar det alltid på C. Peter Wagner.

³¹ Se Gerardo Marti, *Hollywood Faith: Holiness, Prosperity, and Ambition in a Los Angeles Church* (Piscataway: Rutgers, 2008).

³² Citerad i Kathleen Jenkins och Gerardo Marti, "Warrior Chicks: Youthful Aging in a Postfeminist Prosperity Discourse," *Journal for the Scientific Study of Religion* 51/2 (2012), 241–256 (246), min översättning.

Guds godhet och på den ärofyllda plats att regera som varje troende har fått i Kristus. Holly Wagner regerar genom att konsumera.

För människor som befinner sig utanför denna typ av livsåskådning kan det låta som ett billigt rättfärdiggörande av en överprivilegierad livsstil. Men fullt så enkelt är det nog inte. Många som är formade av dominionsteologin tar både Guds ord och sitt eget uppdrag på yttersta allvar och ser därför sin konsumtion som en helig uppgift, till och med en religiös plikt.³³ Personligt överflöd och konsumtionsvanor lyfts ifrån den personliga sfären och antar andliga, till och med eviga proportioner, när man tänker sig att människors evighet kan påverkas av vilka märkeskläder man har eller vilken mat man äter. Att visa sitt privatekonomiska överflöd genom konsumtion tjänar som indextecken på Guds plan för alla troende att råda och regera. För de som ännu inte har en gudstro eller kristna som inte lever i Guds materiella överflöd kommer en uppvisning av det "välsignade livet" att väcka en längtan att själva få uppleva Guds godhet. Denna logik har passande nog benämnts som evangelisation genom avundsjuka (eng. "envy evangelism").³⁴ Vad som annars kan låta som ohämmat skryt – som exempelvis när predikanter berättar om sina stora hus, exklusiva semesterar, samlingar av veteranbilar – är alltså menat att motivera troende att själva sträva efter överflöd.

I sin doktorsavhandling om trosteologin i Ghana beskriver Wilfred Agana just hur konsumtion och ekonomiskt överflöd tolkas i missionella termer. Hans insikter, menar jag, har bäring på alla former av kontextualiserad dominionsteologi.

Ekonomiskt överflöd [eng. "prosperity"] i alla dess former är ett tecken på Guds välsignelse och bör visas upp till Guds ära och pris. Att njuta av rikedomar och erkänna framgång i det offentliga rummet ger därför ära åt Gud, som är den yttersta källan. Dessutom tjänar det också ett missionerande och evangelistiskt syfte för evangeliets goda gång. Det är en källa till uppmuntran och exempel för icke-troende att anamma den krist-

³³ Marion Maddox, "Prosper, Consume and Be Saved," *Critical Research on Religion* 1/1 (2013), 108–115 (109).

³⁴ Maddox, "Prosper," 110.

na tron och acceptera Jesus som sin personlige herre och frälsare. Och för dem som redan tror är den en källa till hopp, motivation och uppmuntran att ta sin tro på större allvar och att förbli orubbliga.³⁵

För något år sedan besökte jag en gudstjänst i USA där den nyligen hemgångne amerikanske trospredikanten Jerry Savelle talade. Min upplevelse där stödjer Aganas beskrivning. Savelle berättade i sin predikan att en nära vän – Keith Moore, som själv också är en frontfigur inom amerikansk trosteologi – hade rest till England och kommit tillbaka med en present åt Savelle. Gåvan var i form av en morgonrock av samma slag och köpt i samma affär som den kung Charles III nyttjar. Berättelsen möttes av jubelrop och ovationer. Det ska tilläggas att Savelle talade på en gudstjänst i ett ungdomsvårdshem där majoriteten var unga vuxna med drogproblematik och många hade stora ekonomiska behov. Och just i en världsbild formad av dominionsteologi blir tanken på en neopentekostal predikant i Texas iförd en brittisk, konungslig morgonrock oerhört inspirerande. Morgonrocken antar symbolvärde; Savelle uppfyller uppdraget att råda och regera – man är kung när man klär sig som en! Underförstått i Savelles förkunnelse är att hans privilegierade ställning är öppen för alla troende. De som tar till sig av dominionsteologin kommer också att få klä sig som en kung i det här livet.

Ekonomiskt överflöd inom dominionsteologin är inte bara för personlig konsumtion utan är direkt kopplat med den typ av global mission jag beskrev tidigare. Att personlig blomstring ska omsättas till generositet och särskilt ett större engagemang och stöd till världseangelisation är en fundamental övertygelse. Kenneth E. Hagin, som räknas som förgrundsgestalten till den globala trosteologin, gör kopplingen mellan ekonomiskt överflöd och mission explicit:

Kyrkan som helhet har blivit förd bakom ljuset av djävulen ... han visste att om kyrkan blomstrade ekonomiskt skulle de kristna sprida frälsningsbudskapet över hela världen. Men om han kunde smyga sig upp inom deras döda vinkel och få dem att tro att de inte borde ha något av ”denna

³⁵ Wilfred Asampambila Agana, *”Succeed Here and in Eternity”: The Prosperity Gospel in Ghana* (Bern: Peter Lang, 2016), 212, min översättning.

världens rikedomar”, skulle de inte blomstra och därför inte evangelisera.³⁶

Hagins världsbild är formad av andlig konflikt. Kyrkans yttersta uppgift är att evangelisera, vilket djävulen gör allt för att hindra. Så långt går Hagin i takt med pentekostalismen i allmänhet. Hagin sätter sin egen prägel i betoningen på att det råder en andlig kamp om troendes ekonomiska situation och att Satan varit framgångsrik att hindra världsevangelsing genom att hålla kristna fattiga. I Hagins förståelse är kyrkans missionella uppdrag avhängigt av troendes ekonomiska situation. Måttet av mission-sengagemang och kristnas privatekonomi står i direkt relation: mer pengar omsätts nästan per automatik till mer mission. Men, som jag tolkar Hagin, insåg han på ålderns höst att Mammon hade smugit sig fram, denna gång ironiskt nog i en död vinkel som fanns i Hagins egen undervisning. Hagin upplevde att hans teologi om ekonomiskt överflöd hade missbrukats för personlig vinning. Girighet hade kvävt den underliggande missionella motivationen i sökandet efter ekonomisk framgång.³⁷ För att ställa saker tillrätta författade han boken *The Midas Touch*, där han skriver att ”som kristna kan vi förvänta oss att bli välsignade och att blomstra om vi söker välstånd som ett medel för att hjälpa till att uppnå Guds vilja och syfte [det vill säga världsevangelsing].”³⁸ Denna nära koppling mellan privatekonomiskt överflöd och mission är viktig att notera som en central tes inom trosteologin.³⁹

I korthet, härskarmandatet återvunnet i Kristus betyder att troende ska råda som kungar i livet här och nu. Att konsumera varor och tjänster antar symbolvärden av att leva ut sin konungsliga identitet: man regerar i världen genom att konsumera den. Troendes ekonomiska överflöd ska

³⁶ Kenneth E. Hagin, *A Better Covenant* (Tulsa: Faith Library Publications, 2013), kapitel 1, min översättning.

³⁷ Man kan diskutera huruvida Hagin i realiteten hade någon tydlig missionell betoning i sin undervisning om ekonomiskt överflöd.

³⁸ Kenneth E. Hagin, *The Midas Touch: A Balanced Approach to Biblical Prosperity* (Tulsa: Faith Library Publications, 2000), 71, min översättning och kursivering.

³⁹ Kenneth Copelands stora ekonomiska understöd till evangelisten Reinhard Bonnkes kampanjer i Afrika förkroppsligar kopplingen mellan ekonomi och mission.

också bekosta kyrkans missionella expansion över världen. Uppdraget att regera genom att missionera finansieras av den ekonomiska blomstring som troende har rätt till genom Jesus försoningsverk. Men att vara en välförsedd evangelisationsrörelse lämnar fortfarande ett vakuum i relation till dominionmotivet. Har inte härskarmandatet någon konsekvens för samhället i stort? Ska troendes inflytande vara begränsat till det inomkyrkliga? Dessa frågor för oss osökt fram till den tredje praktiken inom dominionteologin, vilken är att söka få makt i samhället.

REGERA GENOM ATT DOMINERA

Dominionteologin handlar om att utbreda Guds rike i världen. Den norske teologen Arne Helge Teigen har i sin forskning definierat dominionteologin så här: "betecknar teologiska tankeströmningar som styrs av tron att kyrkan, eller en grupp inom kyrkan, har ett av Gud givet mandat att styra politik och samhälle".⁴⁰ Med andra ord vill man regera genom att *dominera*. Andreas Heuser är professor i teologi vid universitet i Basel och forskare inom global pentekostalism. I sin studie visar han hur dominionteologin härstammar från nordamerikanska neopentekostaler, men att den spridit sig över världen och tagit olika kontextuella uttryck beroende på i vilket land och sammanhang som anammat den. I "Outlines of a Pentecostal Dominion Theology" skissar han den historiska utvecklingen och identifierar tre olika typer: (1) Rekonstruktion; (2) *Kingdom now*; och (3) neopentekostal dominionteologi.⁴¹ I det följande redogör jag först kortfattat för dessa typer av dominionteologi och fokuserar sedan på den sist nämnda och särskilt på det så kallade sjubergsmandatet som kommit att få stort genomslag inom neopentekostalismens syn på kyrkans profetiska roll i samhället och även i svensk kontext.⁴²

⁴⁰ Teigen, "Profetienc," 294, min översättning.

⁴¹ Heuser, "Outlines".

⁴² Polletti Lundström, "Evangelical Supremacy"; idem, "Political Evangelicalism in Sweden".

TYP 1: REKONSTRUKTION

Typ 1 av dominionsteologin är den klassiska formen som började växa fram i USA från 1970-talet och framåt i reformerta kretsar. Samhället tänks vara i en skarpt nedåtgående riktning och kyrkans uppdrag blir att ta politisk makt för att rekonstruera samhället till en teokrati och implementera bibliska värderingar och policyer. Centralfiguren var en amerikansk kalvinistisk teolog, filosof och historiker vid namn Rousas John Rushdoony (1916–2001).⁴³ Utifrån 1 Mos 1:26–28 formulerade han ”ett samhällsprojekt som uppmanade kristna att ta herraväldet över alla delar av det mänskliga samhället – inklusive staten – och vända dem mot uttalat kristna syften”.⁴⁴ Visionen kallade han ”theonomy”, från grekiskans *theos* (”Gud”) och *nomos* (”lag”), där Rushdoony förespråkade ett återinförande av delar av Gamla testamentets lag. Rushdoonys ideologiska utläggningar fick formativ påverkan på senare utveckling och spreds sig utanför den reformerta traditionen. Den neopentekostala media-profilen, affärsmannen, universitetsgrundaren och presidentkandidaten Pat Robertson var exempelvis påverkad av Rushdoonys ideologi, vilket framkommer tydligt i följande citat:⁴⁵

Det kommer aldrig att bli fred i världen förrän Guds hus och Guds folk får sin rättmätiga plats som ledare på toppen av världen. Hur kan det bli fred när fyllon, kommunister, ateister, New Age-dyrkare av Satan, sekulära humanister, förtryckande diktatorer, giriga penningväxlare, revolutionära mördare, äktenskapsbrytare och homosexuella är överst?⁴⁶

Här möter vi en central övertygelse inom alla de tre typerna av dominionsteologi: troende ska regera genom att inta sin rättmätiga auktoritetsposition i samhället. Värt att notera är också hur Robertson betonar vikten av att den som ska dominera måste passa in i en strikt moralisk mall. Detta är

⁴³ Se Michael J. McVicar, *Christian Reconstruction: R. J. Rushdoony and American Religious Conservatism* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2015).

⁴⁴ McVicar, *Christian Reconstruction*, 4.

⁴⁵ McVicar, *Christian Reconstruction*, 197–202.

⁴⁶ Citerad i Harvey Cox, *Fire from Heaven: The Rise of Pentecostal Spirituality and the Reshaping of Religion in the Twenty-First Century* (London: Casell, 1996), 291, min översättning.

något vi kommer att se omförhandlas i Typ 3, särskilt påtagligt i det politiska stödet till Donald Trump. Robertson utvecklar hur denna vision ska påverka alla troende:

Vad gör du nu? Vad gör jag? Vad gör vi alla? Vi gör oss redo att ta herraväldet! Vi gör oss redo att ta herraväldet! Allt kommer att bli vårt – jag talar om alltihop. Allt som du skulle säga är en bra del av den sekulära världen. Alla kommunikationsmedel, nyheter, TV, radio, film, konst, regering, finansiella sektorn – allt kommer att bli vårt! Gud kommer att ge det till sitt folk. Vi bör förbereda oss för att regera och härskas med Jesus Kristus.⁴⁷

Genom Robertson fick visionen att regera genom att dominera inflytande i neopentekostalismen på 1980-talet. Men Rushdoonys tankar fick sitt absoluta genomslag genom C. Peter Wagner, förgrundsgestalten för Typ 3. Rushdoonys vision om en rekonstruktion av USA växte fram inom den reformerta teologiska traditionen, men i mötet med pentekostalismen fick den vidare utveckling, där blicken lyftes från USA till att anta globala proportioner. Innan vi fortsätter är det viktigt att stanna upp och reflektera över en annan tankeström som ligger till grund för dagens dominionsteologi, det som Heuser klassificerar som Typ 2.

TYP 2: KINGDOM NOW

Dominionmotivet får en mer tydlig framträdande plats inom pentekostalismen med Typ 2: *Kingdom now*. Denna fåra, som för oss rakt in i klassiska pentekostala kyrkors diskussioner kring socialt och politiskt engagemang, är kopplad till Earl Paulk Jr. (1927–2009), en amerikansk klassisk pentekostal predikant och ledare från Atlanta, Georgia, USA. På 1980-talet väckte Paulk uppmärksamhet med sin förkunnelse om Guds rike som verklighet här och nu. Paulk anslöt sig till Latter Rain-traditionen, som växte sig stark under mitten av 1900-talet och som ville föra den klassiska pentekostala rörelsen ur en period av torka in i en tid av andlig

⁴⁷ Citerad i Ervin Budiselić, "The Problem of 'Kingdom Now' Theology Challenge – Part One," *KAIROS: Evangelical Journal of Theology* 9/2 (2015), 143–170 (147).

förnyelse. Andeutgjutelsen på Azusa Street var det första vårregnet och man menade sig vara det slutgiltiga regnet, höstregnet (eng. "latter rain"), som skulle falla före Jesus återkomst. På svenska kom väckelsen att kallas särlaregnväckelsen från en äldre översättning av Hosea 6:3 ("såsom ett sär-laregn som fuktat landet").⁴⁸ Förnyelsen skulle komma genom att betona den helige Andes kraft manifesterad genom mirakler, men ännu mer utmanande var undervisningen att kyrkan skulle ge plats åt apostlar och profeter som de rätta ledarna för att kunna återupprätta kristenheten. Bara om kyrkan fick en rätt ledning skulle förnyelsen komma. Rörelsen övergav den vedertagna eskatologiska tron inom klassisk pentekostalism, att Jesus skulle komma före tusenårsriket, och ersatte denna premillennialism med en postmillennial syn, vilket innebär att kyrkan skulle etablera Guds rike på jorden och därefter välkomna Jesus.⁴⁹

Paulk utvecklade Latter Rains betoningar genom att uppmana pentekostala kristna att delta i sociala och politiska aktiviteter för att föra Guds rike in i nuet. Paulk byggde sin pentekostala politiska teologi på 1 Mos 1:26–28 och hävdade att han fått en direkt uppenbarelse från Gud, som uppmanade alla kristna att utöva sin rättmätiga härskarauktoritet. Hans betoning gav upphov till benämningen *Kingdom now*. Heuser betonar hur Paulk har haft formativ påverkan på teologins utformning och att även om hans namn sällan nämns av förespråkare av Typ 3 (till exempel Wagner) bör han ändå ses som en definierande röst. En anledning till att Paulk har kommit i skymundan är att det senare framkom att han levde ett omoraliskt liv och sedan fick lämna sina kyrkliga uppdrag.

TYP 3: NEOPENTEKOSTAL DOMINIONTEOLOGI

Heuser hävdar att det var Wagner som satte den definitiva kursen för det som utgör Typ 3, och som nu kallas dominionsteologi – vilket också var Wagners eget ordval.⁵⁰ Teologin bärs inte av något samfund, utan sprids

⁴⁸ Se Börje Norlén och Georg Kjellberg, *Latter Rain-väckelsen i Östermalms Fria Församling på 1950-talet* (Bromma: Insamlingsstiftelsen för pingstforskning, 2010).

⁴⁹ Se Budiselić, "Problem", 145.

⁵⁰ Se också McVicar, *Christian Reconstruction*, 197–201.

främst inom oberoende karismatiska nätverk av megakyrkor och neopentekostala ledare.⁵¹ Viktigt att känna till är den Nyapostoliska reformationen, New Apostolic Reformation (NAR).⁵² Det en svårångad kristen rörelse som består av stora grupper av neopentekostala kyrkor, organisationer och ledare som står i relation till specifika apostoliska ledare. NAR uppskattas ha 36 miljoner efterföljare i USA och räknas som den snabbast växande och mest inflytelserika kristna väckelserörelsen i USA.⁵³ Wagner anses vara dess intellektuelle arkitekt, som formulerade rörelsens mål och riktning och myntade termen ”nyapostolisk reformation.” Religionsvetaren Matthew Taylor jämför NAR med en pall med tre ben som utgörs av (1) strategisk andlig krigföring, (2) sjubergsmandatet (som jag återkommer till) och (3) en särskild syn på hur kyrkan ska ledas av apostlar och profeter.⁵⁴ Likt Latter Rain söker man ett återskapande av det femfaldiga ämbetet som beskrivs i Efesierbrevet 4:11, vilket identifierar fem ämbeten inom kyrkans ledarskap: apostlar, profeter, evangelister, pastorer och lärare. Wagner menar att NARs välkomnande av apostoliskt ledarskap leder till ett paradigmskifte i kyrklig praxis och styrning jämförbart med den protestantiska reformationen. Trots sitt inflytande hävdade Wagner att varken han eller någon annan leder NAR, som är en avsiktligt ledarlös rörelse, kännetecknad av personliga kontakter, informella överenskommelser och täta relationsnätverk.

För Wagner var det en personlig gudsuppenbarelse som gav honom en förändrad eskatologisk syn och fick honom att inse kyrkans profetiska roll i världen vid ändens tid.⁵⁵ Tidigare var hans tro formad av ett dispensationalistiskt ramverk där kyrkan skulle frälsa själar i hoppet om att till slut fly bort från världens dom till en evighet i himlen. Men Wagner menar att

⁵¹ Heuser, ”Outlines”, 190–192; jfr Brad Christerson och Richard Flory, *The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders are Changing the Religious Landscape* (New York: Oxford University Press, 2017).

⁵² Min historieskrivning drar särskilt från Berry, *Reformation*, 15–42; Heuser, ”Outlines”; och Taylor, *Violent Take It*.

⁵³ Teigen, ”Profetiene”, 291.

⁵⁴ Taylor, *Violent Take It*, 49–77.

⁵⁵ Wagner, *Dominion*, 15.

Gud väckte honom till insikten att Guds vilja inte var att fly från en värld i förfall utan att regera i den. Hans optimistiska eskatologi är en markant förändring från att – som de flesta tidiga klassiska pentekostala trodde – förvänta sig att en kämpande kyrka till slut skulle få ryckas bort från världen till att se att kyrkan skulle regera och etablera Guds rike på jorden och i kyrklig makt och prakt välkomna Jesus.

Wagner grundar sin vision i en partikulär läsning av skapelseberättelsen. För bättre förståelse är det värt att i sin helhet citera hans egen återberättelse:

När Gud skapade Adam och Eva sade han åt dem att ta herraväldet över hela hans skapelse (se 1 Mos 1:28). Detta var Guds plan tills Satan lyckades övertala Adam att lyda honom i stället för Gud. Resultatet blev att Satan tillskansade sig Adams auktoritet och själv tog herraväldet. Men Jesus kom som den andre Adam. Han förde Guds rike till jorden och sände ut sina lärjungar för att predika evangeliet om riket. Han har nu gett oss i uppdrag att genom den Helige Andes kraft föra hans rike framåt, *att trycka tillbaka Satans rike och att återta det herravälde som rätteligen tillhör mänskligheten*. Detta är missionsuppdraget. Det omfattar fortfarande att bota sjuka, driva ut demoner, rädda själar, bygga fler församlingar och ge mat åt de hungriga, men det går långt utöver dessa aktiviteter. Det är att omsätta i handling den bön som Jesus lärde oss att be: "Låt ditt rike komma. Låt din vilja ske, på jorden som i himlen."⁵⁶

Det finns flera intressanta teologiska insikter att lyfta fram ur detta citat. Först är det värt att notera att dominionsteologin inte handlar om en enskilda doktrin, någon speciell praktik eller viss betoning, utan har sin grund och drar sitt liv från denna större teologiska berättelse, vilken i sin tur formar ett distinkt förhållningssätt till världen. Till skillnad från Typ 1, som sökte en rekonstruktion av USA har Typ 3 ett globalt fokus, där det handlar om hela jordens förvandling (om än fortsatt grundad i amerikansk exceptionalism).⁵⁷ Wagner skiljer sig också från Rushdoonys

⁵⁶ C. Peter Wagner, "The Case for Dominionism", *Charisma News* (2011), online: <https://mycharisma.com/propheticrevival/propheticinsight/the-case-for-dominionism/>, min översättning. Se också Wagner, *Dominion*, 57–74.

⁵⁷ För andra skillnader, se Gagné, *American Evangelicals*, 41.

vision i att han tydligt motsätter sig all form av teokrati.⁵⁸ Att råda och regera innebär för Wagner att Guds rike etableras i samhället genom demokratiska metoder.⁵⁹

Klart intressant är också hur Wagner (likt Paulk) menar att det är en direkt gudsuppenbarelse som fått honom att förstå kyrkans profetiska uppdrag att dominera. Den pentekostala formen av dominionteologin växer alltså tydligt fram inom en karismatisk, profetisk ådra som tillskriver övernaturlig uppenbarelse dessa nya insikter. Wagners neopentekostala fokus framkommer också i betoningen av att det är genom den helige Andes kraft som troende kommer att kunna fullfölja sitt uppdrag. Andens bemyndigande är grundläggande. Han skriver: "Guds folks ansvar, bemyndigat av den Helige Ande, att återfå det herravälde som Adam ursprungligen skulle ha. Detta är dominansmandatet."⁶⁰ Det är också värt att notera att det är just skapelseberättelsen som formar teologin, något jag får tillfälle att återkomma till snart. Men innan dess ska vi notera den ekonomiska dimensionen av dominionteologin för att sedan bekanta oss med en särskild utveckling av Typ 3, det så kallade sjubergsmandatet, som har en enorm påverkan på hur neopentekostala förhåller sig till sin omvärld.

DOMINION MÖTER EKONOMISKT ÖVERFLÖD

Wagner inser att reformera samhället kräver massiv finansiering och likt Hagin drar han en direkt koppling mellan mängden pengar och kyrklig framgång. Det är en världsbild där man uttryckligen hävdar att pengar svarar mot allt (Pred 10:19).⁶¹ Dominionteologin utvecklar den tidiga trosteologins undervisning om ekonomiskt överflöd och lyfter fokus från privatkonsumtion och givande till traditionell mission till att använda pengar för social förändring enligt dominionteologins mall.

⁵⁸ Wagner, *Dominion*, 9–15; Taylor, *Violent Take It*, 163–164.

⁵⁹ Berry, *Reformation*, 34. För en kritik av NAR:s antidemokratiska tendenser, se Teigen, "Profetiene", 303–305; Taylor, *Violent Take It*.

⁶⁰ C. Peter Wagner, "Stewarding for Reformation" i *The Reformer's Pledge*, red. Ché Ahn (Shippensbrug: Destiny Image, 2010), 195–214 (198–199), min översättning.

⁶¹ Wagner, *Dominion*, 183; Wagner, "Stewarding", 199.

Genom olika bibelord, men särskilt från tilltal från profeter, kom man inom dominionsteologin att förvänta sig att Gud skulle verka en övernaturlig överföring av rikedom från icke-kristna till troende som har satt sin riktning till att leva ut härskarmandatet.⁶² Även om tron på att en förmögenhetsöverföring skulle hända i ändens tid fanns inom klassisk trosteologi, stannade det ofta vid hoppet om troendes privata förmögenheter och personlig generositet för världsevangelsing.⁶³ Inom dominionsteologin är övertygelsen mer än ett önsketänkande om personlig blomstring. Man formade nätverk och finansiella strukturer som står redo att ta emot stora summor pengar som sedan enligt uttryckliga strategier ska kanaliseras för åstadkomma ett förverkligande av Guds rike på jorden genom att inta nyckelplatser i samhället.⁶⁴

SJUBERGSMANDATET

Typ 3 av dominionsteologin hittar sitt kanske mest praktiska uttryck genom ett paradigm för samhällsförändring som den amerikanska neopentekostala predikanten Lance Wallnau utvecklat och som format senare utveckling, särskilt Wagner.⁶⁵ Taylor beskriver Wallnau som ”den hittills viktigaste evangelikala politiska teologen under det tjugoförsta århundradet”.⁶⁶ Hans sjubergsmandat ”har blivit den samlande idén för hur miljontals kristna tänker kring politik och förhållandet mellan kyrkan och världen”.⁶⁷ En undersökning visar att sjubergsmandatet igenkänns och omfamnas av mer än en femtedel av alla amerikaner, med så många som två tredjedelar av neopentekostala kristna.⁶⁸ Även om inga siffror

⁶² Wagner, *Dominion*, 183–202; Wagner, ”Stewarding”, 200; Berry, *Reformation*, 33–34.

⁶³ Till exempel John Avanzini, *The Wealth of the World: The Proven Wealth Transfer System* (Tulsa: Harrison House, 1989).

⁶⁴ Wagner, ”Stewarding”, 201–204.

⁶⁵ Berry, *Reformation*, 29; Taylor, *Violent Take It*, 141–172.

⁶⁶ Taylor, *Violent Take It*, 171.

⁶⁷ Taylor, *Violent Take It*, 152.

⁶⁸ Taylor, *Violent Take It*, 152–153.

finns för svensk kontext visar Poletti Lundströms forskning hur sju-bergsmandatet fått ingång också i svenska neopentekostala och väckelsekristna sammanhang.⁶⁹ Heusers forskning betonar hur Wallnau var tidig med att sprida dominionsteologin via sociala medier, och hur inflytelserika hans profetiska förutsägelser om Donald Trump har visat sig vara, och som vi återkommer till senare.

Wallnau menar att kyrkans profetiska uppgift är att förvandla samhället efter det han på engelska kallar ”7 Mountain Mandate” (7M), på svenska ”sjubergsmandatet”.⁷⁰ Inspirerad av Jes 2:2 (”det ska ske i den yttersta tiden att berget med Herrens hus ska stå fast grundat och vara högst bland bergen”) identifierade han sju nyckelområden, sfärer, i samhället, som är kulturskapande, metaforiskt kallade ”berg” eller ”pelare”. Wallnau tänker sig de sju bergen så här:⁷¹

- (1) Religion: Inflytande över religiösa institutioner och trosutövning
- (2) Familj: Stärkande av familjevärderingar och strukturer
- (3) Utbildning: Påverkan på skolor, universitet och utbildningssystem
- (4) Politik: Engagemang i politiska processer, lagstiftning och militären
- (5) Media: Kontroll och påverkan av nyhetsmedier och information
- (6) Underhållning: Inflytande inom film, musik, konst, sport och underhållning
- (7) Näringsliv: Påverkan på affärsvärlden och ekonomiska system

Wallnau tillskriver grunduppdelningen en uppenbarelse Loren Cunningham, grundaren för Youth With a Mission (på svenska Ungdom med uppgift) hade på mitten av 1970-talet och som bekräftades av att han dagen efter mötte Bill Bright, grundare av Campus Crusade for Christ, som i bön menade sig ha fått ett mycket liknande upplägg från Gud.⁷² I motsatts till Wallnaus uppifrån-och-ner-paradigm grundades Cuning-

⁶⁹ Poletti Lundström, ”Evangelical Supremacy”; idem, ”Political Evangelicalism in Sweden”.

⁷⁰ Lance Wallnau, ”The Seven Mountain Mandate” i *The Reformer’s Pledge*, red. Ché Ahn (Shippensbrug: Destiny Image, 2010), 177–194.

⁷¹ Se Gagné, *American Evangelicals*, 19–20.

⁷² Francis A. Shaeffer fokuserade också på dessa områden. För en överblick över de historiska kopplingarna se Richard Tanksley and Marlin Schaich, ”Marxist Parallels with the Seven Mountain Mandate,” *The Evangelical Review of Theology and Politics* 6 (2018), 1–18.

hams vision om samhällsförvandling på ett underifrån-och-upp perspektiv genom en gräsrotsrörelse där fler kristna levde ut sin tro.⁷³ Wallnau beskriver den inre dynamiken i de sju kultursfärerna på följande sätt:

Vart och ett av de sju bergen representerar en viss sfär av inflytande som formar människors sätt att tänka. Dessa berg kröns av höga platser som moderna kungar intar som ideologiska fästen. Dessa fästen är i själva verket hus byggda av tankar. Dessa tankestrukturer befästs med andlig kraft som formar kulturen och skapar det andliga klimatet i varje nation.⁷⁴

Varje sfär verkar oberoende, med egna spelregler, men målet är att förvandla varje del genom att överta makt och placera personer kapabla att implementera dominionsteologins ideal. Kyrkans uppdrag är att inta och dominera med handlingar riktade mot Guds rike – ”kingdom action”.

För att Guds rike ska bli verklighet behövs ett paradigmskifte i hur troende ser på sin uppgift. ”Be för era beslutsfattare’, det är ungefär så långt vi kom i Bibeln”, säger Wallnau när han håller möteskampanjer i sin Courage Tour för att mana troende att expandera sin horisont av vad som krävs för att göra alla nationer till lärjungar och att få dem att rösta för Trump i valet 2024.⁷⁵ Vad som sker är inget mindre än en radikal omförhandling om vad kristen mission är. Wagners ord:

Tidigare tolkade många av oss det som att vi skulle gå ut i nationerna för att vinna så många själar som möjligt. Nu, i ljuset av härskarmandatet, tar vi det bokstavigt och ser att vi ska göra nationer som hela sociala enheter till lärjungar. Vår uppgift är alltså inget mindre än att reformera nationer eller folkgrupper eller sociala enheter av vilken omfattning som helst. Guds rikes värderingar och välsignelser måste bli kännetecknande för hela städer, stater och länder.⁷⁶

Kyrkans kulturella påverkansförmåga kommer inte att realiseras om troende fortsätter att tro att de kan förvandla världen inifrån kyrkans sfär.

⁷³ Taylor, *Violent Take It*, 146–151.

⁷⁴ Wallnau, ”Seven Mountain Mandate”, 178–179, min översättning.

⁷⁵ Alice Herman, ”’We Have to be Voting Biblically’: The Courage Tour Rallies Christians to Get Trump in Office”, *The Guardian* (2024), online: <https://www.theguardian.com/us-news/article/2024/aug/02/trump-christians-courage-tour>; Wallnau, ”Seven Mountain Mandate”, 180

⁷⁶ Wagner, ”Stewarding”, 199.

Kyrkan måste förstå att uppdraget att gå ut i hela världen inte bara är geografiskt utan i stället se att ”världen är en matris av överlappande system eller inflytandesfärer” och att kyrkans uppdrag är ”gå in i hela matrisen och invadera varje system med ett inflytande som frigör dess fullaste potential.”⁷⁷

Dominionsteologin menar att så länge kyrkan tror att missionsbefallningens syfte är något mindre än att ockupera och dominera de kulturella bergstopparna för att skapa ett varaktigt inflytande som omformar kulturen, förblir kyrkan i ett tillstånd av andlig slummer. Det är ett misstag att tro att vi behöver en väckelseskörd innan kyrkan kan påverka samhället. Det är inte ett större antal kristna som behövs utan vad som verkligen krävs är att nå ”kungarna”, de som har de främsta platserna med inflytande och att få in troende på de rätta positionerna. De som vaknat upp inser att för att åstadkomma den önskade förvandlingen av samhället behöver troende rikta sig mot de som, likt kungar, besitter de höga platserna på kulturens sju berg. Wallnau utvecklar:

Sanningen är att alla nationer redan fostras genom trossystemen hos dem som besitter sina höga platser, de högsta institutionerna för en nations sinnesformering. Om kyrkan lämnar ett tomrum genom att underlåta att ockupera dessa höga platser med gudsrikesundervisning, kommer fienden att försöka göra nationerna till sina efterföljare genom att bygga bedrägeriets fästen som bevakas och främjas genom de beslutsfattare som bestiger toppen av kulturens sju berg.⁷⁸

Troende uppmanas att ge följande löfte: ”Jag kommer att upptäcka vilket av kulturens sju berg ... som Gud har skapat mig att bestiga, och jag kommer att göra min del i att reformera de områden som jag är kallad till.”⁷⁹ Heuser understryker att Wagner och Wallnau i Typ 3 modellen av dominionsteologin skapat en personinriktad strategi för social intervention, vilket fokuserar mindre på att förändra strukturella ramar och mer på att placera nyckelpersoner i maktpositioner i samhället.

⁷⁷ Wallnau, ”Seven Mountain Mandate”, 188, min översättning.

⁷⁸ Wallnau, ”Seven Mountain Mandate”, 186, min översättning.

⁷⁹ Ché Ahn, ”Introduction,” i Ahn, *The Reformer's Pledge*, 20, min översättning.

The Rise of Network Christianity: How Independent Leaders Are Changing the Religious Landscape är en högintrassant sociologisk studie av neopentekostala grupper som bär på dominionsteologi (som de benämner Independent Network Charismatics).⁸⁰ Författarna Brad Christerson och Richard Flory betonar hur detta fokus på att åstadkomma en omfattande social förändring har visat sig oerhört attraktivt, särskilt för många ungdomar som inte bara vill se individer helade eller frälsta utan se mer långtgående förändringar i världen.⁸¹ Troende inbjuds att bli delaktiga i samhällets förvandling.

BERGSTOPPAR, KUNGAR OCH DONALD TRUMP

Berg och kungar är två centrala symboler som fångar kärnan av dominionsteologin. Kungar är de som besitter de mest inflytelserika positioner i de sju olika kulturbergen. Dominionsteologins metafor av de sju bergstopparna, som behöver intas för att Guds rike ska utbredas på jorden, har inte stannat inom kyrkans värld. Båda symbolerna har visat sig bära stor hermeneutisk potential till att skapa politiskt engagemang. Forskning visar hur narrativen format en partikulär politisk diskurs som haft kraftfull påverkan i olika länder, särskilt i USA men även i Afrika, Sydamerika och Asien.⁸²

Av största global relevans är teologins inflytande över kristnas politiska stöd till Donald Trump.⁸³ Ett sätt att förstå stödet för Trump är att i honom kommer symbolerna kung och berg samman i en person. Inte bara

⁸⁰ Christerson och Flory, *Network Christianity*.

⁸¹ Christerson och Flory, *Network Christianity*, 91.

⁸² Till exempel Heuser, "Outlines"; Naomi Haynes, "Taking Dominion in a Christian Nation: North American Political Theology in an African Context", *Pneuma* 43 (2021), 214–232; Maltese, "Spiritual Warfare"; Virginia Garrard, "Hidden in Plain Sight: Dominion Theology, Spiritual Warfare, and Violence in Latin America", *Religions* 11/648 (2020), 1–14.

⁸³ För en studie av politiska profetior till stöd för Trump och hur dessa grundas i en neopentekostal världsbild av möjlig absolut kunskap – vad författaren kallar "prophetic culture of certitude" – se Joseph Williams, "Trump, the Prophetic Culture of Certitude, and the American Pentecostal-Charismatic Movement", *Nova Religio* 28/2 (2024), 14–36.

hade Trump en konungslig smörjelse från Gud, han var också som klippt och skuren för att inta flera av bergen.⁸⁴ Han hade redan innan sin politiska karriär intagit några av bergstopparna. Som affärsman hade han inflytande inom näringslivsfären och som kändis inom reality-TV hade han ingång i underhållningssfären. Utöver dessa redan vunna berg visade Trump sig kapabel att påverka de återstående och villig att som en "gate-keeper" låta kristna med dominionsteologiska ideal få makt och direkt inflytande på resterande nyckelområden.

Wallnau var tidig med att uttrycka sitt stöd för Trump. Genom en mycket kreativ läsning omtolkade han Trump till att vara en "Kyros"-typ av ledare.⁸⁵ Den persiske kungen, som är omnämnd i Jesaja, var utvald och smord av Gud för att befria judarna från den babyloniska fångenskapen och lät dem återvända till Jerusalem för att återuppbygga sitt tempel:

Jag är den som säger om Koresh [Kyros]:

"Han är min herde,
han ska fullborda allt jag vill.
Han ska säga om Jerusalem:
Det ska byggas upp,
och till templet:
Din grund ska bli lagd på nytt."

Så säger Herren till sin smorde,
till Koresh vars högra hand
jag har fattat
för att slå ner folken framför honom,
lossa bältet från kungars höfter
och öppna dörrar för honom
så att inga portar mer är stängda.⁸⁶ (Jes 44:28–45:1)

För Wallnau blev Kyros det perfekta narrativa filtret; Gud skulle använda Trump för att leda USA:s kristna ur sin andliga fångenskap. Att kristna befinner sig i en form av kulturell och social exil är grundläggande premiss

⁸⁴ Gagné, *American Evangelicals*, 24.

⁸⁵ Taylor, *Violent Take It*, 159–165.

⁸⁶ Citerad ur Folkbibeln 2015.

för stödet till Trump.⁸⁷ Precis som den hedniska kungen kunde Trump vara smord trots sina flagranta moraliska brister och ambivalenta hållning till kristen tro. Sjubergsmandatet och kyrossmörjelsen utgör enligt Matthew Taylor de två pelarna för neopentekostalers stöd till Trump.⁸⁸ Kort innan sin bortgång gav även Wagner sitt officiella stöd till Trump.⁸⁹

Wallnau menar sig fått bilden i ett tilltal av den helige Ande och tillskrev också kapitelnumret profetisk vikt då Trump under valet 2018 kunde bli just USA:s 45:e president.⁹⁰ Kyros blev en profetisk symbol för att Gud hade utvalt Trump till att rädda Amerika från kulturell, andlig och ekonomisk undergång och visade sig mycket användbar för att mobilisera troende att stödja Trump som en frälsargestalt.⁹¹ Att Israels premiärminister Benjamin Netanyahu i ett tal hänvisade till Trump som en kung Kyros tolkar Wallnau som direkt bekräftelse på hans profetiska insikt.⁹²

Det har alltså skett en radikal förändring på vilka moraliska krav som ställs på ledaren inom den senare utvecklingen av dominionsteologin. Som vi noterade ovan och som var särskilt tydligt i Robertson var en av grundtankarna tidigare att ledaren behövde passa in i en strikt moralisk mall. Bara ledare som levde rättfärdigt skulle föra in Guds rike. Men då Trump inte på långt när kvalade in som rättfärdig fick kyrosmetaforen förklaringskraft.⁹³

⁸⁷ Se Taylor, *Violent Take It*, 170.

⁸⁸ Taylor, *Violent Take It*, 164.

⁸⁹ Taylor Berglund, "C. Peter Wagner: I like Donald Trump", *Charisma News* (2016), online: <https://charismanews.com/politics/opinions/c-peter-wagner-i-like-donald-trump/>.

⁹⁰ Hanne Amanda Trangerud, "The American Cyrus: How an Ancient King Became a Political Tool for Voter Mobilization", *Religions* 12/354 (2021), 1–29 (16).

⁹¹ För en historisk studie av kyrosmetaforen och användningen i relation till Trump, se Trangerud, "The American Cyrus."

⁹² Lance Wallnau, "About", *Lance Wallnau Official Website*, online: <https://lancewallnau.com/#About>.

⁹³ För argumentet att bakom stödet till Trump ligger en världsbild formad av kristen nationalism som relativiserar hans moraliska tillkortakommanden för att nå sina nationalistiska mål, se Andrew J. Whitehead och Samuel L. Perry, *Taking America Back for God: Christian Nationalism in the United States* (New York: Oxford University Press, 2020), 65–69, 158–159.

DOMINIONTEOLOGINS VIDARE SPRIDNING

Dominionteologins grundnarrativ om att inta maktpositioner i samhället för att etablera Guds rike på jorden sprider sig utanför det nätverk av apostlar och profeter där Typ 3 först tog sin form. Avståndet till klassisk trosteologi är inte långt och cirkelarna överlappar varandra till mycket stor del (se Figur 1 ovan). Man kan lätt se hur dominionteologin i sig är en utveckling av trosteologins världsbild och att klassisk trosteologi blivit en grogrund för dominionteologi är i sig inte förvånande, även om vissa uttryck verkligen kan vara det.

Heuser understryker den roll oberoende neopentekostala megakyrkor spelar i spridningen av dominionteologin över världen. För något år sedan besökte jag i studiesyfte en sådan megakyrka med global påverkan.⁹⁴ Eagle Mountain International Church i Newark, Texas, är mest känd för sin radikala trosförkunnelse och att ha grundats av Kenneth och Gloria Copeland som är några av de mest namnkunniga förkunnarna inom amerikansk Word of Faith-rörelse. Copelands, som båda är i 80-årsåldern, har fortfarande relativt stort inflytande inom den globala neopentekostalismen. Kenneth Copeland har på senare tid engagerat sig politiskt och låtit sin förkunnelse ta politisk riktning till stöd för Trump och själv tjänat som personlig rådgivare till honom. Ett tydligt uttryck för Copelands politiska engagemang är satsningen att via hans TV-plattform Victory Channel starta nyhetsrapportering som för ihop politik och profetia. Programmet heter Flashpoint och har enligt forskning spelat en inflytelserik roll i populariseringen av dominionteologin.⁹⁵

Mitt besök i församlingen var för att undersöka deras teologiska förkunnelse och se om det gick att uttyda någon ny inriktning. Av vad jag förstod från församlingens hemsida skulle det söndagsmöte jag och min familj besökte vara avsatt för att fokusera på den yngre generationen och alla inbjöds att ta med sina barn och ungdomar till gudstjänsten. När

⁹⁴ Heuser, "Outlines", 190–192.

⁹⁵ Taylor, *Violent Take It*, 167–169.

Copelands svärson George Pearson började tala, som tillsammans med sin fru leder församlingen, lät det mest som en vanlig predikan menad att lyfta ungdomars roll att forma framtiden och vikten av att den kristna tron traderas till nästa generation. Vi fick reda på att efter predikan skulle alla ungdomar bjudas fram för att få förbön av församlingsledningen inklusive Copeland. Så långt inget märkvärdigt. Men ju längre predikan fortskred började jag ana att det inte handlade om ungdomars överlåtelse till kristen tro så mycket som att de skulle vara politiskt aktiva och särskilt rösta republikanskt. Det politiska fokuset blev uppenbart när en storbild lades upp på skärmarna som visade en beräkning över vilka kommande presidentval ungdomar i olika årskullar skulle kunna delta i. Ännu mer tydligt blev det när ungdomspastorerna i församlingen bjöds fram för att berätta om sin verksamhet. De förklarade att i deras strategi försöker ledarna medvetet forma barnen redan från tidiga år att hålla samma politiska kurs. Och när det väl var dags för den utlovade förbönen visade det sig att även den var politiskt riktad; ungdomarna skulle få handpåläggning av församlingens ledare för att de skulle få kraft att rösta ”rätt” under alla kommande val.

Copeland och hans närmaste medarbetare är långt ifrån ensamma inom trosteologin att omfamna dominionmotivets politiska uttryck. Andra nyckelledare inom rörelsen har också satt en politisk kurs. Exempelvis har den inflytelserika trospredikanten Andrew Wommack sagt att det är ”demonisk villfarelse” att göra motstånd mot Trump och att det är i sig ”ett tecken på ändens tid”.⁹⁶

Inom den nordamerikanska neopentekostala rörelsen i allmänhet har dominionteologin stor påverkan, vilket en snabb överblick över nyhetsflödet i *Charisma Magazine* räcker för att bekräfta. *Charisma* räknas som det ledande mediaforumet för neopentekostaler och är en betydande aktör i spridningen av dominionteologiskt influerat stöd för Trump.⁹⁷

⁹⁶ Greg Price, ”Donald Trump Opposition a Sign of End Times and ‘Demonic’ Right-Wing Pastor Claims”, *Newsweek* (2018), online: <https://www.newsweek.com/trump-end-times-demonic-1007338>.

⁹⁷ Se Trangerud, ”American Cyrus,” 16; Taylor, *Violent Take It*, 97.

Grundaren Stephen Strang omfamnar dominionteologin och är en förkämpe för Trump.

Dessa mer anekdotiska utläggningar är menade att visa på strömningar och den bredare påverkan som dominionteologin har. Det krävs vidare forskning för att mer tydligt visa på likheter, skillnader och hur härskar-motivet omformuleras i olika kontexter.

KRITISK TEOLOGISK BELYSNING AV DOMINIONTEOLOGIN

Att det är viktigt att känna till något om dominionteologin borde vid detta laget vara givet, särskilt för de som är intresserade av evangelikal och pentekostal teologi och dess politiska kopplingar. I det som följer ämnar jag kritiskt diskutera dominionteologin utifrån pentekostal teologi och världsbild. Då dominionteologin uppstått inom neopentekostala rörelsen blir en pentekostalt formad kritisk analys extra relevant. Inom ramen för denna artikel har jag inte möjlighet att gå in i detalj utan väljer att belysa tre områden – eskatologi, pneumatologi och kristologi – där dominionteologin skaver mot pentekostala trosföreställningar. Min huvudpoäng är att dominionteologin bär på tre uppenbara teologiska tillkortakommanden: bristande vision av framtiden, bristande syn på den helige Ande och bristande förståelse av vad som utgör sann makt i ljuset av Kristus. Dessa brister gör att dominionteologin skapar spänningar mot ett pentekostalt etos. Jag skriver fram detta främst genom att använda material som har direkt relation till pentekostal teologi och forskning brett definierat.

ESKATOLOGISK BRIST

Dominionteologins fokusering på Guds rike och kyrkans roll att etablera riket här och nu kan vid första anblick låta som en arketyper av det som kallas *överrealiserad eskatologi*,⁹⁸ alltså den typ av teologi som föregriper Guds framtida rike med löften och förhoppningar om ett redan förverkli-

⁹⁸ För en koncis introduktion till övriga eskatologiska synsätt se Teigen, ”Profetiene”, 296–297.

gat – realiserat – rike. Grundproblemet i detta synsätt är att man feltolkar vilken tid kyrkan är i och förbiser den dialektik som är tydlig i Nya testamentets undervisning om Guds rike, där Guds rike redan nu har in-
augurerats genom Jesushändelsen och Andens utgjutande, men väntar på sin framtida fullbordan vid Jesus återkomst (*parousia*). Genom Anden kan kyrkan uppleva försmaker av Guds rike och få kraft att göra guds-
rikestecken, väl medvetna om att det är i framtiden (*eskaton*) som hon får äta sig mätt och se löftenas totala uppfyllelse.⁹⁹ Den pentekostala teologen Steven Land har i sin forskning poängterat hur pentekostalismen är for-
mad av en tydlig eskatologisk riktning. Hjärtats passion för Guds rike är kärnan inom pentekostal tro och liv, menar Land. Han är tydlig med att det inte handlar om någon överrealiserad eskatologi som förväntar sig fullhet här och nu. Alla Andens gåvor ska i stället tolkas som framåtriktade och proleptiska tecken på Guds kommande värld,¹⁰⁰ och han varnar för att de pentekostala troende som försöker komma undan spänningen av Guds rike som nu-men-ännu-inte hamnar i dilemman och problem förr eller senare – något som är tydligt i pentekostal historia och nutida uttryck.

Även om Wagner själv, och flera forskare med honom, menar att nyckeln till att förstå dominionsteologi ligger i deras förändrade eskatologiska synsätt – en segrande eskatologi – skulle jag hävda att det är i tolkningen av vad som hände i början, snarare än vad som kommer i slutet, som är avgörande för teologins utformning.¹⁰¹ Jag menar att dominionsteologin lider av en eskatologisk brist och att deras narrativa förståelse av Bibelns frälsningsberättelse har en överbetoning på början, snarare än slutet. I stället för en teologi formad av framtiden är dominionsteologin formad av hur den läser historiens början. Det framkommer tydligt när dominion-

⁹⁹ För en introduktion till paulinsk eskatologi, se Mikael Tellbe, *Med framtiden i ryggen* (Örebro: Libris, 2013). För en introduktion till uppenbarelseboken, se Mikael Tellbe, *Lammet och Odjuret* (Örebro: Libris, 2017).

¹⁰⁰ Steven Land, *Pentecostal Spirituality: A Passion for the Kingdom* (Sheffield: Sheffield Academic, 1993), 177.

¹⁰¹ Wagner, *Dominion*, 57–74.

teologer lägger ut de bibliska grunderna för sin tro. Alla tar nämligen avstamp i en unik tolkning av 1 Mos 1–3 som sedan påverkar deras förståelse av frälsningsberättelsen. Fem centrala motiv är tydliga:

- (1) Gud gav Adam och Eva total auktoritet att härska och lägga jorden under sig;
- (2) de första människorna följde Satan och förlorade härskarauktoriteten över jorden till Satan som sedan styrde världen;
- (3) Jesus kom för att besegra Satan och återställa härskarmakten till människor, det vill säga kyrkan;
- (4) kyrkans uppdrag är att fullborda Adams och Evas ursprungliga mandat att lägga jorden under sig och etablera Guds rike i Andens kraft; och
- (5) Jesus kommer när kyrkan har färdigställt uppgiften.

Avsaknaden av en tydlig framtida, eskatologisk riktning är slående. Det är inte en ”hoppets teologi” som längtar efter att gripa tag i något helt nytt, ”vad ögat inte sett och örat inte hört och människans hjärta inte anat” (1 Kor 2:9–10), och som vill leva i ljuset av framtidens löften. I stället har man blicken fäst bakåt och drivs av en passion att göra jorden som Eden igen.

Varför blir en bakåtblickande hållning problematisk? Den pentekostala teologen Peter Althouse fokuserar sin forskning på att formulera en eskatologi för den pentekostala traditionen. Som insteg vill Althouse, inspirerad av den tyske teologen Jürgen Moltmann, understryka att all kristen tro har en framtida riktning och att eskatologi bestämmer teologi.¹⁰² Vår förståelse av vad som är historiens slut och Guds framtid måste forma allt annat vi tror. Våra eskatologiska övertygelser har därför avgörande betydelse. Om vi lyssnar till Althouse ska alltså *inte* början av historien – vad som hände i Eden – få den största teologiska påverkan på hur pentekostala ser på sitt uppdrag i världen utan i stället ska det framtida hoppet sätta riktning och ge inspiration.

¹⁰² Peter Althouse, ”Pentecostal Eschatology in Context: The Eschatological Orientation of the Full Gospel” i *Perspectives in Pentecostal Theology: World Without End*, red. Peter Althouse och Robby Waddell (Eugene: Pickwick Publications, 2010), 205–231 (205).

Vikten av eskatologi för kyrkans tro och liv framkommer med tydlighet i en pedagogisk metafor myntad av bibelvetaren Christopher Wright. Wright använder bilkörning som bild och konstaterar att det inte går att köra en bil genom att bara titta i backspeglarna.¹⁰³ Detta egentligen helt självklara faktum bär på mycket vishet och har direkt relevans för våra syften. Dominionsteologin försöker nämligen ta kommandot över kyrkans styrning genom apostlar och profeter som har satt blicken bakåt mot ett förlorat härskarmandat i Eden. Därmed har man tappat blicken framåt genom vindrutan och riskerar att förr eller senare hamna i diket – vissa, och jag med dem, hävdar att dikeskörningen hände förr snarare än senare. Det är i grund inte en överrealiserad eskatologi så mycket som det är en överrealiserad *protologi*. Med andra ord, ett försök att här och nu återgå till och förverkliga urhistorien.

Som tidigare nämnts har Land argumenterat för att pentekostalismens hjärta är ett patos för Guds framtida rike.¹⁰⁴ Den djupa eskatologiska längtan är helt och hållet avgörande för att pentekostal spiritualitet ska behålla sin form, menar Land. En sant profetisk rörelse – som dominionsteologin menar sig vara – måste vara formad av och leva ut ur den bibliska berättelsen. Bibelns berättelse har sitt narrativa driv riktat mot Guds framtid då himmel och jord förenas. All form av pentekostalt politiskt och socialt engagemang handlar därför om att i Andens kraft ge försmaker av Guds befriande och frälsande rike. I ljuset av detta ser vi hur den protologiska längtan inom dominionsteologin som leder blicken till backspeglarna istället för genom vindrutan, därför går stick i stäv mot pentekostal andlighet.

Ett annat bekymmer är att den bakåtriktade önskan att återta det som gått förlorat i Eden i grund är nostalgisk. Drivkraften i nostalgi ska man inte ta för lätt på. Bibelvetaren Walter Brueggemann visar i sin utläggning av en ”terrortext” ur Psaltaren, som verka förespråka infanticid, att psalm-

¹⁰³ Christopher J. H. Wright, *The Mission of God: Unlocking the Bible's Grand Narrative* (Downers Grove: IVP, 2006), 407.

¹⁰⁴ För en kritisk läsning av Lands tes och ett argument för att riktningen inom samtida pentekostalism i grunden är kristologisk och pneumatologisk delaktighet, se Jang Yob Kim, ”Pentecostal Eschatology in Context: The Eschatological Orientation of the Full Gospel” (Avhandling: Birminghams universitet, 2019).

istens ”Lycklig är den som får gripa dina späda barn och krossa dem mot klippan” (Ps 137:9) bubblar fram ur en tillbakablickande längtan att återställa förlorad nationell välsignelse och makt.¹⁰⁵ Psalmen börjar nämligen med hur Guds folk i exil satt i förtvivlan vid Babels floder och tänkte på Sions förlorade prakt och privilegier (Ps. 137:1). Med detta hjälper Brueggemann oss att se att det finns en nära koppling mellan nostalgi och våld.

Skulle dominionsteologins nostalgiska längtan efter att återfå förlorat härskarmandat kunna leda till våldsamheter, att man är redo att handgripligen bekämpa dem som man tycker står i vägen? Även om Wagner och andra ledande förespråkare aldrig uppmuntrar kristna att ta till våld verkar efterföljare av dominionsteologin ändå redan antingen agerat våldsam eller varit mycket nära våldsamheter.¹⁰⁶ Matthew Taylor visar sin nytugivna bok *The Violent Take It by Force* hur stormningen av kongressen i Washington den sjätte januari 2021, där flera personer miste livet, på många sätt var påverkad av dominionsteologin.¹⁰⁷ Även om ingen dominionsteologisk kristen faktiskt utövade våld kan deras närvaro, retorik och agerande ses som djupt problematisk. Brueggemanns insikt är helt rätt: nostalgiskt tillbakablickande leder lätt till våld. Den teologiska berättelse som formar dominionsteologins världsbild är i grund nostalgisk i sin längtan att återerövra sin härskarposition. Denna drivkraft är inte neutral utan kan motivera till att man handgripligen agerar mot de som man tycker hindrar ett återställande. Jag menar inte att en protologisk nostalgi är den enda anledningen till att dominionsteologin fått våldsamma uttryck. Forskning visar också hur den typ av andlig krigföring som innehåller våldsam andlig retorik kan motivera till våldsamheter.¹⁰⁸

¹⁰⁵ Ken Camp, ”Resist the Seductive Lure of Nostalgia, Brueggemann urges,” *Baptist Standard* (2018), online: <https://www.baptiststandard.com/news/texas/resist-the-seductive-lure-of-nostalgia-brueggemann-urges/>.

¹⁰⁶ Se Taylor, *Violent Take It*, 243–244.

¹⁰⁷ ”When you dig a bit deeper, you’ll see signs of [NAR] charismatic influence everywhere on January 6” (Taylor, *Violent Take It*, 3); Gagné, *American Evangelicals*, 90–93. För exempel på hur dominionsteologin och andlig krigföring kan leda till fysiskt våld inom andra geografiska kontexter se Garrard, ”Hidden in Plain Sight”.

¹⁰⁸ Se Garrard, ”Hidden in Plain Sight”; Taylor, *Violent Take It*, 1–13.

Hur har förskjutningen från eskatologi till protologi kunnat ske? För att besvara denna fråga är det värt att påminna oss om att pentekostalismen inte bara har en framtida riktning utan också en djupgående längtan att återvända till fornkyrkans upplevelse av Andens kraft. De tidiga pentekostalerna ville återskapa den ursprungliga kyrkan.¹⁰⁹ I det som kommit att kallas *pentekostal primitivism* önskar troende restaurera kyrkan så att apostlagärningarnas församling ska bli verklighet idag. Men den pentekostala teologen Wolfgang Vondey menar att det är ett missförstånd att tro att pentekostala troende vill återvända till pingstdagen och repetera dess händelser. Snarare handlar det om att utgjutandet på pingstdagen har pågående relevans och formar den berättelse troende ser sig som delaktiga i och som de vill ska forma deras livsvärld.¹¹⁰ Denna berättelse, som har sin början på pingstdagen, är i grunden *framåtriktad* och ser fram emot ett *eskaton* då hela världen blir döpt i den helige Ande och överflödar av Guds livgivande närvaro och kärlek. Även om så är fallet kan man möjligen ändå urskilja en form av *protologi* som inte för oss ända tillbaka till Eden, utan väljer att stanna vid pingstdagen. Möjligen är det den pentekostala restorationismen – grundlängtan att återskapa fornkristendomen – som dominionteologin manipulerat och riktat förbi pingstdagen mot Eden. Den bibliska pingstdagen utgör själva hjärtat för pentekostal tro och liv; det är pentekostalismens teologiska symbol.¹¹¹ Kan man säga att Eden är den teologiska symbolen för dominionteologin? Jag vill mena det. Eden bär på större hermeneutisk och teologisk vikt inom dominionteologin än pingstdagen.

Min önskan är inte att försöka skriva dominionteologin utanför pentekostalismens gränser. Det är inte möjligt att forma ett sådant argument, vare sig historiskt eller teologiskt. I stället vill jag visa på hur teologin skaver mot grundläggande pentekostala övertygelser och att pingstdagens

¹⁰⁹ Ulrik Josefsson, *Liv och över nog: Den tidiga pingströrelsens spiritualitet* (Skellefteå: Artos, 2005), 337.

¹¹⁰ Wolfgang Vondey, *Pentecostal Theology: Living the Full Gospel* (London: Bloomsbury T&T Clark, 2017), 16.

¹¹¹ Vondey, *Pentecostal Theology*, 38.

formativa roll för pentekostal tro och liv omförhandlas. Detta märks särskilt i den pneumatologiska brist som går att identifiera inom dominionteologin.

PNEUMATOLOGISK BRIST

Dominionteologin betonar den helige Ande. Andens roll att ge kraft till kyrkan för att etablera Guds rike är ett tydligt återkommande tema. Anden smörjer människor till apostlar och profeter för att leda kyrkan till triumf. Profetiska tilltal ligger till grund för dominionteologins utformning och uttryck. Andlig kartläggning och strategisk andlig krigföring är också praktiker som bär pneumatisk vikt. Man kan därför vid en första anblick tycka att läran om Andens person och verk står sig stark inom dominionteologin, men jag menar att i grunden lider teologin av en begränsad och bristfällig pneumatologi.

För att förstå hur dominionteologin reducerar Andens roll i världen är det viktigt att inse hur de ser verkligheten uppdelad i två sfärer: Guds sfär och Satans sfär. Dessa är helt åtskilda. Vi påminner oss om att i deras tolkning tog Satan över styret av världen genom Adam och Evas fall och regerade till dess att Jesus kom. De tolkar Guds avbild i människan funktionellt – det har att göra med människans uppdrag som gick förlorat till Satan vid människans uppror mot Gud. Men denna läsning innebär en mycket begränsad förståelse av Andens verk. Deras tolkning lämnar inget utrymme för Andens närvaro i skapelsen, som livgivare och upprätthållare, eller för Anden som Guds frälsande närvaro som befriar sitt folk och som för skapelsen till nyskapelse. Där pentekostal frälsningslära betonar Anden som central aktör genom *hela* Bibelns berättelse ger dominionteologin Anden inget sådant utrymme.¹¹² Anden är så gott som frånvarande från syndafallet till dess Jesus kom och Anden blev utgjuten på pingstdagen.

¹¹² Se Steven M. Studebaker, "Soteriology: A Story of the Spirit" i *Third Article Theology: A Pneumatological Dogmatics*, red. Myk Habets (Minneapolis: Fortress, 2016), 233–250.

När pneumatologin reduceras på detta sätt och Anden inte ges den plats som den bibliska berättelsen faktiskt ger Anden får det demoniska desto större utrymme. En underutvecklad pneumatologi står vid sidan om en överutvecklad demonologi med praktiker av andlig kartläggning, strategisk krigföring osv som tidigare inte haft någon plats inom pentekostal spiritualitet. Däremot ska poängteras att den grundläggande övertygelsen om en andlig kamp och demonisk verklighet är en del av den övergripande pentekostala världsbilden och därför inget jag önskar dekonstruera här.¹¹³ Det som gör att dominionsteologin står ut och skapar spänningar är det mått av inflytande den tillskriver det demoniska, och särskilt de praktiker som sedan utformas i respons. Frukten och oro präglar troende som lever i en världsbild där den helige Andes plats har reducerats och hela världen tillskrivs den ondes inflytande.

Dominionsteologins bristfälliga syn på Anden för med sig en polariserad och dualistisk syn på verkligheten. En polariserad kategorisering formad av ett svart-vitt, allt-eller-ingen tänkande präglar förståelsen av omvärlden. Hela världen är antingen under gudomlig eller demonisk styrning. Alla politiska och sociala positioner och institutioner främjar därför Guds rikes sak eller dess absoluta motsats. Människor delas upp i ett vi-och-dem-tänkande som inte bär några direkta tecken på att vara gästvänlig, lyssnande, öppen eller kärleksfull. Livet är en existentiell kamp på liv och död. Språket och metaforerna får därför en militant och konfrontativ ton. Utrymmet för nyansering och paradoxer blir minimalt. Detta blir särskilt tydligt i hur dominionsteologin förhåller sig till olik-tänkande politiska idéströmningar och icke-kristna religiösa traditioner som målas upp som helt och hållet fallna, tillhåll för demoniska makter som måste konfronteras och bekämpas i bön. I vissa situationer verkar andlig krigföring formad av dominionsteologin spilla över i fysiska våldshandlingar, något som har dokumenterats i Latinamerika.¹¹⁴ Men det

¹¹³ Förnekandet av andlig konflikt kommer med betydande teologiska konsekvenser. Vondey, *Pentecostal Theology*, 125–126, skriver: "The denial of spiritual warfare allows only for a static supernaturalism or for a naturalism disconnecting the divine from the reality of evil and sickness and thus from the existential struggle of creation."

¹¹⁴ Se Garrard, "Hidden".

som flera tongivande pentekostala teologer menar, att den helige Ande är utgjuten över allt kött, överflödar alla kategorier och är verksam i hela världen, i alla maktsystem, religiösa traditioner och sociala konstruktioner för att föra människor till kunskapen om Kristus och att det därför krävs större urskiljning och nyansering, är något som dominionteologin motsätter sig. En mer utvecklad syn på Andens gränsöverskridande närvaro och verk övervinner en snäv dualism som överspönt behöver placera allt man möter i en av två kategorier: för eller emot; Gud eller djävulen.

En dualistisk världsbild, som har bristande utrymme för Anden och samtidigt överbetonar det demoniska, tappar bort det rent mänskliga som en möjlig kategori. Det som sker i världen är i grunden av andlig karaktär och härrör därför antingen från Gud eller djävulen. Att vissa fenomen skulle vara mänskliga och således neutrala förefaller som en näst intill omöjlighet. Analyser av dominionteologin påpekar just bristen på neutralitet som en negativ konsekvens.¹¹⁵ Tanken att Guds avbild i människan helt förlorades i syndafallet visar också på en bristfällig förståelse om den nära relation som finns mellan Anden och *imago Dei* och att även den fallna människan samtidigt bär på något av Guds avbild.¹¹⁶

Dominionteologin kretsar runt makt. Efterföljare är, enligt religionshistorikern René Gagné, som studerat rörelsen, dragna till makt som sådan och bär på ”en fascination av absolut makt”.¹¹⁷ Men maktmotivet är djupt problematiskt från en pentekostal horisont då det bär på en hierarkisk syn som är elitistisk och som skapar en Jesusbild oförenlig med Bibelns porträttering. I centrum för dominionteologins berättelse står makt över skapelsen. Grundintrigen handlar om anförtrödd, förlorad och återvunnen auktoritet. Kyrkans profetiska uppgift, att härska och lägga jorden under sig genom att inta de sju bergen, bygger på en hierarkisk syn på makt där den person som sitter högst upp får tillträde till och rätten att

¹¹⁵ Se Haynes, ”Taking Dominion”, 219–220.

¹¹⁶ För en pneumatologisk dimension av *imago Dei*, se Lisa P. Stephenson, *Dismantling the Dualisms for American Pentecostal Women in Ministry: A Feminist-Pneumatological Approach* (Leiden: Brill, 2011).

¹¹⁷ Gagné, *American Evangelicals*, 85.

påverka allt under sig. Just metaforen bergstoppar som ska intas är mycket passande för denna pyramidformade syn på hur makt erövrar för att sedan utövas i ett flöde uppifrån-och-ner. Men denna förståelse är djupt problematisk från ett pentekostalt perspektiv. Pingstdagen utgör hjärtat för hur pentekostaler tänker sig Guds interaktion med världen och hur Guds kraft flödar. Pingstdagens vision är ett folk som tillsammans bär Guds kraftfulla Ande. Det demokratiska utgjutandet av Anden över allt kött, utan hänsyn till kön, ålder, etnicitet eller socioekonomisk bakgrund, fångas väl i det Roger Stronstad kallar "det allmänna profetadömet".¹¹⁸ Alltså, att smörjelsen med den profetiska helige Ande inte längre följer Gamla testamentets kategorier av huvudsakligen profeter, präster och kungar. I stället blir Joels profetia uppfylld:

Och det ska ske i de sista dagarna, säger Gud, att jag utgjuter av min Ande över allt kött. Era söner och era döttrar ska profetera, era unga ska se syner och era gamla ska ha drömmar. Ja, över mina tjänare och tjänarinnor ska jag i de dagarna utgjuta av min Ande, och de ska profetera. (Apg 2:17–18)

Det är alltså grundläggande inom en pentekostal tro att hela Guds folk får del av Andes smörjelse och kraft med betoning på ömsesidighet och delaktighet. Andens utgjutande vänder uppochner på strikta uppdelningar och hierarkiska maktsystem. Även om denna egalitära vision av ett allmänt profetadöme inte blivit fullt realiserad i den globala rörelsen går det inte att komma ifrån att den ändå utgör den pentekostala målbilden.¹¹⁹ Guds kraft flödar genom hela den Andesmorda gemenskapen ut i världen. Riktningen blir då snarare nerifrån-och-upp än tvärt om.

¹¹⁸ Roger Stronstad, *The Prophethood of All Believers: A Study in Luke's Charismatic Theology* (Cleveland: CPT, 2010). Se också Joel MacInnes, "Det allmänna profetadömet: Kyrkans profetiska roll enligt Uppenbarelseboken", *HYBRID* 3 (2025), 123–143.

¹¹⁹ Skillnaden mellan vision och verklighet blir mest tydlig i det som kallas "den pentekostala genderparadoxen," där kvinnor inbjuds till deaktighet i karismatisk tjänst men samtidigt begränsas i utövandet av ledarskap och institutionellt inflytande. Se Lisa P. Stephenson, "Prophesying Women and Ruling Men: Women's Religious Authority in North American Pentecostalism," *Religions* 2 (2011), 410–426.

Nära kopplat till denna kritik är också att dominionsteologin främjar en personcentrerad och elitistisk vision av kyrkans profetiska roll. Socialantropologen Naomi Haynes noterar i sin forskning hur dominionsteologin är mindre intresserad av hur den kristna gemenskapen i stort kan orsaka förändring utan fokuserar i stället på betydelsen av hur elitaktörer intar nyckelinstitutioner. Man förlitar sig på att insatser från ett fåtal utvalda och smorda personer ska sippra ner från toppen och nedåt i samhället.¹²⁰ Betoningen på apostlar och deras maktposition inom dominionsteologin styrker en hierarkisk och elitistisk bild av makt, vilket rör sig inom det Teigen benämner som ett imperialistiskt härskarparadigm.¹²¹ Wallnau låter denna bild av makt forma hans ekklesiologi där han tolkar ekklesia som den grupp som utöver formativt inflytande världen. Bilden av kyrkan blir som ”en politiskt-religiös, överstatlig och överkonfessionell härskarklass”.¹²²

Även om pentekostalismen tyvärr ofta har fallit offer för en ”celebrity”-kultur som privilegierar karismatiskt smorda individer finns det starka argument för att det egentligen inte är förenligt med visionen av Andens utgjutande över allt kött och inte heller med det tidiga pentekostala etoset som hade fokus på en andedöpt gemenskap snarare än några utvalda VIP:s.¹²³ Walter Hollenwegers forskning var banbrytande för förståelsen av pentekostalt liv och tro. Han menade att de första tio åren av den pentekostala väckelsen var paradigmatisks och visar hjärtat av rörelsen och att senare utveckling måste speglas i dess ljus.¹²⁴ Därmed ska inte dagens utbredda kändiskultur inom pentekostalismen och särskilt i de neopenstekostala grupperna räknas som rättvisande för ett pentekostalt etos där Anden ofta valde att verka genom *me onta* – de som ”inte är” (1 Kor 1:26) – de föraktade och dåraktiga som inte nått högt på den fallna världens värdeskala. Pingstdagen bär på löftet om vad James K. A. Smith

¹²⁰ Haynes, ”Taking Dominion”, 223.

¹²¹ Teigen, ”Profetiene”, 295.

¹²² Teigen, ”Profetiene”, 303, min översättning.

¹²³ Se Kately Beaty, *Celebrities for Jesus: How Personas, Platforms, and Profits Are Hurting the Church* (Grand Rapids: Brazos, 2022).

¹²⁴ Land, *Pentecostal Spirituality*, 13.

beskriver som ”bemyndigandet av de marginaliserade”.¹²⁵ I detta urskiljer Smith en subversiv princip i den pentekostala världsbilden: ”Andens revolutionära verksamhet stör och omkullkastar alltid de mäktigas status quo.”¹²⁶

Dominionsteologin drömmer om stora förändringar, men dessa är i själ och hjärta inte en omkullkastning av de rådande maktsystemen utan handlar i stället om ett utbyte av vem som sitter på toppositionerna. I detta saknas en profetisk kritik som avkläder de rådande maktstrukturerna och avgudarna och målar världen i kristologiskt konjunktiv, som om Jesus är Herre. Bland de otaliga profeter som finns i rörelsen saknas den sant profetiska tjänst som Brueggemann beskriver som att vara ”emancipated imaginers of alternative” som står fria från de dominerande övertygelserna och genom andeingiven föreställningsförmåga vågar måla upp en alternativ vision av framtiden som utmanar den etablerade ordningen och öppnar upp för nya möjligheter.¹²⁷ I stället verkar dominionsteologins profeter bekvämt inom denna världens maktparadigm och okritiskt omfamnar konsumtionssamhällets värderingar och handlingsmönster.¹²⁸

KRISTOLOGISK BRIST

Att Jesus är den smorde kungen håller dominionsteologin helt med om, men det som orsakar spänning är hur de tolkar Jesus konungslighet och hur kyrkan ska leva i efterföljelse.¹²⁹ Jag hävdar att dominionsteologin har anammat en världslig och därför ohelgad syn på vad det innebär att Jesus

¹²⁵ James K. A. Smith, *Thinking in Tongues: Pentecostal Contributions to Christian Philosophy* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010), 45.

¹²⁶ Smith, *Thinking in Tongues*, 45, min översättning.

¹²⁷ Walter Brueggemann, *From Judgment to Hope: A Study of the Prophets* (Louisville: Westminster John Knox, 2019), vii–viii. Se också idem, *The Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 2001). Brueggemanns tankar har fått god ingång inom pentekostal teologi. Något jag önskar är att han utöver den praktiska och lingvistiska profeten också utvecklar den karismatiska profeten.

¹²⁸ För en kritik av konsumtionssamhället som en avgud, se Harvey Cox, *The Market as God* (Cambridge: Harvard University Press, 2016).

¹²⁹ För en välskriven och intressant analys av nyapostolisk kristologi, se Arne Helge Teigen, ”Karismatisk prototyp-kristologi, kvantefysikk og nevrovitenskap: En undersøkelse og vurdering av karismatisk-teologiske begrunnelser for at kristne kan gjøre undergjerninger som Jesus”, *Theofilos* 14/1–2 (2022), 63–83.

är kung och hur han utövar sin makt. Religionshistorikern Virginia Garrard har studerat dominionteologins spridning och påverkan på latin-amerikansk kristenhet. Hon noterar att en särskild kristologi framträder som utmärkande: ”En av markörerna för dominionteologin i synnerhet är en nytolkning av Jesus som en muskulös, aggressiv, hypermaskulin figur.”¹³⁰ Garrards insikt är rättvisande även i andra geografiska kontexter. I mina möten med följare av dominionteologin i USA och Afrika stöter jag ofta på denna typ av vad vi kan kalla ”kristologi på steroider”. Den bibliska metaforen av Jesus som lejonet av Juda används särskilt för att porträttera Jesus persona på ett sätt som avspeglar dominionteologins ideal.

Dominionteologins kristologi skaver mot pentekostal teologi som snarare menar att Jesus makt var kärleksfull, ödmjuk och kenotiskt självutgivande. Det är till denna korsformade makt troende blir döpta i Anden.¹³¹ Den bild av Jesus som dominionteologin bär på är därför djupt problematisk.¹³² När den pentekostala pastorn och teologen Gregory Boyd responderade på Wagners dominionteologi och syn på andlig krigföring lyfte han just kristologin som central för hur troende ska leva här och nu. Boyd skriver:

Att anta Jesus gudsförtröstan, självuppoftande och ständigt motkulturella livsstil är det primära sättet att föra krig mot de fallna makterna och uttrycka den unika auktoritet vi har i Kristus. Det är inget fel med att be mot makterna, men vårt totala fokus bör ligga på att manifestera Jesus seger över de fallna makterna *genom att leva som han levde*.¹³³

Notera hur Boyd, likt stora delar av pentekostalismen, använder Jesus som hermeneutisk lins. Därför motsätter han sig tanken på Jesus som

¹³⁰ Garrard, ”Hidden”, 3. För en liknande kristologi inom klassisk trosteologi se Coleman, *Globalisation*, 146–150.

¹³¹ För en introduktion till pentekostal kristologi se Frank Macchia, *Jesus the Spirit Baptizer: Christology in Light of Pentecost* (Grand Rapids: Eerdmans, 2021), särskilt 301–320.

¹³² För reflektioner runt den kristologi som finns i C. Peter Wagner, se Maria Gustin-Bergström, ”Blir Kristus igenkänd vid sin återkomst? Den kommande Kristus inom New Apostolic Reformation” (Kandidatuppsats: ALI, 2021).

¹³³ Gregory Boyd, ”Response by Gregory Boyd,” i Beilby och Rhodes, *Spiritual Warfare*, 215, min översättning och kursivering.

dominerande och som utövar makt ovanifrån och ner. I stället för en kristologi på steroider vill Boyd peka på att en ödmjuk, korsformad kristologi måste forma hur pentekostaler tänker sig kyrkans profetiska roll i samhället:

Jag hävdar att vårt enda kall är att tjäna, inte ta över, och att till och med verka förlora när det behövs, inte vinna ... Jag tror att vi en dag, när Kristus återvänder, kommer att "råda och regera" med honom (2 Tim 2:12; Upp 5:10; 20:6; 22:5). Detta har varit mänsklighetens uppgift och kallelse från första början (1 Mos 1:26–28). Men tills den tiden kommer är det vår kallelse att ödmjukt följa Jesus på vägen till korset.¹³⁴

Boyd för in ett tydligt eskatologiskt perspektiv där kyrkans uppdrag att råda och regera ligger i framtiden och att uppgiften nu är att leva kristus-format och därmed vara villiga att leva på ett sätt som gör att troende ser dåraktiga ut och som att de drar det kortare strået. Boyd skriver om Jesus att

han manifesterade Guds rike och förde krig mot de fallna makterna genom att undvika alla ogudaktiga och avhumaniserande aspekter av samhället som underblåser dem och genom att leva ett liv i självuppoftande tjänst, även i relation till sina fiender och så ända in i döden. Vår mest grundläggande uppmaning är att helt enkelt imitera detta exempel och samtidigt lita på att Gud ska styra över denna fallna värld tills Kristus återvänder.¹³⁵

Boyd har tidigare gjort klart att han inte motsätter sig tanken på en andlig konflikt och att troende i vissa fall kan behöva be mot andemakter av olika slag. Men då Jesus utgör exemplet för det andefyllda livet är det från honom som vi lär oss hur vi ska leva ut vårt uppdrag vilket är i ödmjukt tjänande. Att härska och regera på jorden ser Boyd som en djävulens frestelse för kyrkan och händer bara när troende förlorat blicken på den bibliske Jesus. Och för att verkligen få fram sin poäng lyfter Boyd också in kyrkans mindre smickrande historia som avskräckande:

¹³⁴ Boyd, "Response by Gregory Boyd," 215, min översättning.

¹³⁵ Boyd, "Response by Gregory Boyd," 215, min översättning.

Om historien lär oss något, borde det vara att det är katastrofalt för kyrkan, såväl som för staten, att ha kristna "härska och regera". I Jesus namn började kyrkan förlita sig på makt *över* andra för att uppnå sina mål snarare än makt *under* andra – kraften i självuppooffrande kärlek. Faktum är att kyrkan "militant och triumferande" alltför ofta tvingade fram omvändelser, förföljde kättare, torterade oliktankande och slaktade fiender.¹³⁶

Boyds kritik är tydlig och skarp: Dominionteologin grundas inte bara på en mycket bristfällig kristologi, utan även på en dito historiesyn. Även om kyrkohistoria inte alltid vägt direkt tungt när pentekostaler format sin teologi måste i alla fall den Jesusbild som Nya testamentet målar upp få pentekostaler att ifrågasätta dominionteologins grundtes om att kyrkan ska inta bergstopparna för att råda och regera. Jesus sade att det är de ödmjuka som kommer ärva jorden (Matt 5:5).

För att summera noterar vi att dominionteologin återfinns i tre historiska typer varav den neopentekostala är den som fått störst genomslag globalt sett. Dess spridning gör den viktig att känna till. Men visionen av att kyrkan ska regera genom att dominera bär på teologiska brister, särskilt gällande synen på Guds framtid och vilken roll den spelar i teologin i stort, synen på den helige Ande är begränsad och bilden av vad som utgör sann makt leder till en skev förståelse av Jesus och vad det innebär att följa i hans fotspår.

AVSLUTNING

I denna artikel har jag beskrivit hur man kan urskilja tre tydliga sätt som neopentekostala troende har tolkat uppdraget att råda och lägga jorden under sig: missionera, konsumera och dominera. Av särskilt intresse har varit att granska den neopentekostala dominionteologins tro och praktik som ser kyrkans profetiska uppdrag som att inta nyckelpositioner i samhället för att därifrån utöva makt som realiserar Guds rike på jorden.

¹³⁶ Boyd, "Response by Gregory Boyd," 214, min översättning.

Denna syn har stor påverkan på global pentekostalism, har inflytande på internationell politisk nivå och även inom svensk frikyrklig kontext. Sin påtagliga framgång till trots är det ett stort bekymmer att dominionteologin är teologiskt bristfällig och strider mot flera grundläggande pentekostala övertygelser. I artikeln har jag valt att lyfta brister i eskatologi, pneumatologi och kristologi. För att spela på ett äldre amerikanskt baptistiskt talesätt om att blanda politik och religion: "Om man blandar hästdynga och glass gör det inte så mycket med dyngan, men det förstör sann-
 erligen glassen."¹³⁷ I överförd mening menar jag att de neopentekostala maktambitionerna i dominionteologin inte är grundade i en god läsning av Bibelns frälsningsberättelse, i en robust förståelse av Anden eller en trogen kristologi, vilket gör att det man sedan blandar dominionteologin med kommer att tappa sin ursprungliga form och goda smak – det är något pentekostal teologi måste vara uppmärksam på. Ett citat från den pentekostala teologen Dale Coulter tjänar väl som avslutning. Efter att ha behandlat både trosteologi och dominionteologi summerar han:

Frågan är inte om pingst-karismatiskt kristna ska engagera sig i den politiska processen, inneha politiska ämbeten eller ens äga rikedomar. *Frågan är hur man teologiskt prioriterar dessa frågor.* De bör aldrig bli en del av kyrkans uppdrag eller vara målet för den kristna existensen. Kyrkan bör inte se framgång i relation till politiskt eller kulturellt kapital, utan i relation till sitt uppdrag att förkunna evangeliet i ord och handling.¹³⁸

¹³⁷ John Fea, *Believe Me: The Evangelical Road to Donald Trump* (Grand Rapids: Eerdmans, 2018), 143.

¹³⁸ Dale Coulter, "Challenges Ahead for Pentecostal-Charismatic Christianity," *Firebrand Magazine* (2022), online: <https://firebrandmag.com/articles/challenges-ahead-for-pentecostal-charismatic-christianity>, min översättning och kursivering.



RESPONDER

RESPONS AKADEMI

JENNY ÅBERG

Högskolan Dalarna
jae@du.se

På temat ”Kyrkans profetiska roll i samhället” bjuder tidskriften *HYBRID* in till läsning som spänner över både tid och rum; från grekisk-romersk tid till samtid, från Västefärnebo till det stora landet i väst, från kyrkan som en röst mot våld till dominionism. Läsningen ger stor behållning och texternas innehåll kan, igenom tematiken som placerar profetian som en del av samhällskontexten, läsas från flera håll.

I läsningen av kyrkan som en del av samhället kastar texterna ljus över samtidens samhälle och politik. Från ett statsvetenskapligt perspektiv är behandlingen av dominionsteologin särskilt intressant. Denna återfinns både i Mikael Stenhammars text om kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionsteologin och Tomas Poletti Lundströms text om politiska idéer hos Förebedjare för Sverige.¹ Enligt Stenhammar är dominionsteologin en specifik teologisk inriktning som utvecklats inom neopentekostala grupper som ”tolkar sitt huvuduppdrag i termer av att utöka sitt maktinflytande i världen”.² Stenhammar betonar dess grund i tolkningen av 1 Mos 1:26–28 där Gud befäller Adam och Eva att härska och lägga jorden under sig. I dess praktiska uttryck märks ”sjubergsmandatet”, som står för

¹ Mikael Stenhammar, ”Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionsteologin”, *HYBRID* 3 (2025), 172–220; Tomas Poletti Lundström, ”Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige”, *HYBRID* 3 (2025), 143–171.

² Stenhammar, ”Missionera”, 173.

uppfattningen att kristna ska leda samhället utifrån de sju bergen som består av religionen, familjen, utbildningen, politiken, media, underhållning samt näringsliv. Att dominionsteologin fått visst insteg även i den svenska kontexten framgår av Poletti Lundströms text om de politiska idéerna hos Förebedjare för Sverige. Texter som dessa ger en möjlighet att förstå väljarbeteende och politiska strömningar som ännu inte nått sitt potentiella bidrag, än mindre så betraktat den svenska kontexten.

Utifrån kyrkan som en del av samhället märks också släktskapet mellan dominionsteologin som politisk rörelse och den diskussion om demokratins samtida kris som statsvetare skrivit spaltmeter om under 2020-talet.³ En av de aspekter som lyfts som en möjlig förklaring är den ökande populismen och polariseringen. Även om definitionen av populismen är omstridd finns en gemensam förståelse av att populismen ser samhället som i grunden bestående av två grupper; en elit och ett folk. Om eliten kännetecknas av arrogans och korruption karaktäriseras folket av både sunt förnuft och ärlighet.⁴ Igenom att ställa dessa gruppers intressen mot varandra är, med andra ord, populismen i grunden polariserande. Dess retorik ger uttryck för principer om vem som ska regera utan att redovisa vad en sådan politik ska bestå i eller hur den ska förverkligas. Märkbart är också de fiender som populismen ofta sätter i centrum. Etablerad media blir "fake news", val ses som manipulerade, politiker som en del av den korrupta eliten, och förvaltningen som uttryck för "the deep state".⁵ Både i sin tydliga uppdelning av människor och de fiender eller "berg" som ska intas syns i dominionismen tydliga drag av den polariserande populism som idag utgör en av de mest diskuterade aspekterna av demokratins samtida kris.

³ Se till exempel Anna Lührmann och Staffan I. Lindberg, "A Third Wave of Autocratization is Here: What is New About It?", *Democratization* 26/7 (2019), 1095–1113.

⁴ Jørgen Møller och Svend-Erik Skaaning, *Democratization and Autocratization in Comparative Perspective: Concepts, Currents, Causes, Consequences, and Challenges* (New York: Routledge, 2024).

⁵ Pippa Norris och Ronald Inglehart, *Cultural Backlash: Trump, Brexit, and Authoritarian Populism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

Texterna i temanumret påvisar dock på samma gång att detta är långt ifrån den enda eller rådande modellen för samtidens kyrka. Carl Johan Berglunds studie av den profetiska praktiken och samhällets förväntningar med 1 Kor 11–14 i fokus kan nämnas som exempel.⁶ Analysen av en konkret praktik som att profetera barhuvad eller beslöjad mynnar ut i en förklaring av texten som både fördjupar förståelsen av texten utifrån Paulus övriga undervisning och placerar den i sin tids sammanhang. I den läsningen ges möjlighet, inte att eliminera spänning mellan bibeltext och omgivande samhälle, men att lösa upp delar av dess potentiellt polariserande innehåll. På så sätt påvisar analysen en möjlig väg för olika kristna sammanhang också här och nu. En väg som vare sig överger vikten av bibeltexten som sammanhang eller förståelsen för den kristna praktiken som en del av en samhällskontext, som ger möjlighet att se nyanser och ett samhälle som bestående av något mer än vi och dem.

⁶ Carl Johan Berglund, "Paulus profetiska praktik och samhällets förväntningar i Första Korintherbrevet 11–14", *HYBRID 3* (2025), 36–60.

RESPONS KYRKA

LINA SKOGHÅLL

Pastor Allianskyrkan i Bottnaryd
lina.skoghall@bottnarydallians.se

Som pastor i en lokal församling och studieledare på ALT befinner jag mig ständigt i spänningsfältet mellan det akademiska teologiska samtalet och den levda verkligheten i församlingslivet. Därmed inte sagt att det teologiska samtalet saknar verklighetsförankring, men det är onekligen utmanande att implementera teologiska resonemang så att de blir till praktik i församlingsmiljö. Därför jublar mitt pastorshjärta när jag läser artiklarna i det här numret av *HYBRID*. Många av dem beskriver konkret hur kyrkan kan verka som en profetisk röst i vår tid. Om jag utgår från min erfarenhet som pastor är det tyvärr så att det kan vara vanskligt att tala om profetiska röster, profeter och profetior. Det går sällan att förutsätta att det finns en gemensam uppfattning kring vad som menas med dessa begrepp. I stället finns en mångfald av föreställningar kring vad profetiska tilltal innebär. Signifikativt är dock att profetior ses som något som uttalas av enskilda personer med en specifik gåva att profetera, och jag vill mena att individualismen kommit att prägla vår syn på vad det profetiska är. Därför är det i allra högsta grad relevant att tala om kyrkans profetiska röst med betoning på den kollektiva praktiken och funktionen.

Joel MacInnes argumenterar i sin artikel för att Uppenbarelseboken visar församlingen som de två vittnena.¹ MacInnes menar att precis som

¹ Joel MacInnes, "Det allmänna profetdömet: Kyrans profetiska roll enligt Uppenbarelseboken", *HYBRID* 3 (2025), 123–142.

vi talar om att det finns ett allmänt prästadöme kan vi tala om ett ”allmänt profetdöme”. Kyrkans profetiska uppdrag består i att spegla Jesus liv. Jesus är det trofasta vittnet, vi är som kyrka kallade att vittna om honom och vara trogna evangeliet. När det framställs så märker snart varje kristen att detta inte gäller enstaka individer med speciella gåvor, utan var och en som vill följa Kristus. Varje troende, och framför allt den troende gemenskapen tillsammans, är kallad att vara profetisk i bemärkelsen att vittna uthålligt om Kristus.

Vad gäller uthållighet gör Anton Johnson en utmärkt studie av den grekiska termen *hypomonē* i sin artikel, där han menar att den kristna gemenskapens uthållighet bör förstås som både *aktiv* och som en *dygd*.² Här tänker jag på många av de bönekämpar jag mött genom åren. De som fostrats och fostrat människor i att trofast och uthålligt be för Guds rikes utbredande och även agera praktiskt utifrån den bönen. De som med sina liv bjudit orättfärdiga strukturer motstånd genom att visa på en annan väg. De var föga medvetna om att det de gjorde kunde omfamnas av ett grekiskt ord eller kallas för ett ”resilient hopp”, men dess innebörd kom till uttryck genom deras handlingar. Vidare lyckas Carl Johan Berglund, i sin artikel om den profetiska praktiken och samhällets förväntningar, inspirera mig att mer aktivt och uppmärksamt lyssna till och släppa fram den profetiska gåvan vid församlingsmöten framöver – oavsett karaktär.³

Sammanfattningsvis bär jag efter läsningen med mig goda verktyg för att fördjupa undervisning i och praktiserande av det profetiska i församlingen. Jag längtar efter att ännu mer få anta den uppgift och utmaning som Johnson formulerar till den kristna gemenskapen:

Församlingarna måste urskilja sina odjur, vägra ge upp tanken på ett rent liv och i stället leva ut Guds nya tidsålder av fred. Att vara profetisk är alltså att låta Uppenbarelsebokens profetiska ord vara något som upprepas i nuet i församlingens liv.⁴

² Anton Johnson, ”*Hypomonē* och det nödvändiga våldet: Profetisk motståndskraft från Uppenbarelseboken till Västärnebo”, *HYBRID* 3 (2025), 61–91.

³ Carl Johan Berglund, ”Paulus profetiska praktik och samhällets förväntningar i Första Korinthierbrevet 11–14”, *HYBRID* 3 (2025), 36–60.

⁴ Johnson, ”*Hypomonē*”, 90.

RESPONS SAMHÄLLE

HELLE KLEIN

Direktor för Sigtunastiftelsen
helle.klein@sigtunastiftelsen.se

Vår tid präglas av demokratisk backlash. Bara 13 procent av världens befolkning lever i dag i en fullvärdig demokrati. Den liberala demokratin framgångsrika har förbytts till stagnation eller rentav nedmontering.

I stället vinner extremismen terräng både inom religion och politik. Tidigare demokratier utropar sig som illiberala, högerextrema partier vinner val, radikalnationalistiska vindar blåser och auktoritära ledare tar makten. I USA har Donald Trump för andra gången valts till president med det uttalade syftet att riva ned den demokratiska staten.

I denna tid av antidemokrati är det nödvändigt att de civilsamhällesrörelser som byggt upp den svenska demokratin både analyserar hoten mot demokratin och hittar strategier för att värna den. Här har kristenhetens olika riktningar ett stort ansvar. Därför är det mycket välgörande att den teologiska forskartidskriften *HYBRID* ägnar ett nummer åt väckelsekristendomen och dess samhällsengagemang, både ur positiv och negativ synvinkel. Vi har en längre tid haft fokus på islamismens hot mot demokratin. Det är dags att se faran med den kristna extremismen.

Jag fäster mig vid Mikael Stenhammars teologiska kritik mot den så kallade dominionsteologin som präglar den amerikanska kristna högern som är i allians med Donald Trump och vid Tomas Poletti Lundströms kritiska analys av den svenska karismatiska rörelsen Förebedjare i Sverige under 1980-talet. För mig ger dessa båda artiklar bra tolkningsnycklar till

att försöka förstå hur kristna i USA kan stödja Trump men också en aha-upplevelse där linjen mellan karismatisk chauvinistisk teologi och rörelsen Bevara Sverige Svenskt som sedan blev Sverigedemokraterna blir tydlig.

Poletti Lundström visar hur den karismatiska kristendomstolkningen skruvas till ett slags politisk teologi som är auktoritär, antisemitisk och djupt nationalistisk.¹ Världsbilden är som alltid i dessa sammanhang svartvit. Polariseringen mellan Satans folk och de troende är tydlig. Det militanta språket påtaglig. Detta visar Stenhammar också i sin artikel om dominionsteologin.²

Även om det mesta handlar om ”andlig krigföring” är steget över till regelrätt våld inte långt. Utvaldhetens korsridmare finns i vår tids högerextrema likaväl som i islamisternas terrordåd. ”Vi utvalda” måste befria nationen från ondskans element. Så resonerade den kristna terroristen Anders Behring Breivik när han tog livet av unga socialdemokrater på Utøya för att nämna ett extremt men likväl talande exempel.

Det är kusligt att läsa Förebedjare för Sveriges profetia i ett av bönebrevens i samband med den palestinska ledaren Yassir Arafats besök i Sverige 1983. Föreningen var oerhört bekymrad över Olof Palmes relation till Israel och Palestina och när nätverket samlades till bönevecka uttalades följande profetia:

Så skall skott ljuda och terroristdåd ske i ert lands huvudstad. Och jag vill att ni från den här stunden skall minnas att det ris man bundit, och den öppning man har berett skall komma tillbaka över ledningen själv. Skott som skall ge genljud i Norden genom terroristaktivitet, skall sätta punkt och skapa förvirring på ett sätt man aldrig anat.³

Tre år senare sköts Olof Palme till döds i centrala Stockholm. Då noterade pingstpastorn och ledaren för Förebedjare för Sverige, Kjell Sjöberg, att profetian som uttalats 1983 torde ha syftat på mordet. Poletti Lundström

¹ Tomas Poletti Lundström, ”Profetisk kamp för nationens pånyttfödelse: Politiska idéer hos Förebedjare för Sverige”, *HYBRID 3* (2025), 143–171.

² Mikael Stenhammar, ”Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionsteologin”, *HYBRID 3* (2025), 172–220;

³ Poletti Lundström, ”Profetisk kamp”, 155.

noterar också att Sjöberg i en intervju underströk budskapet: ”Inbjuder man till terrorism, så får man också skörda terrorism. Det är en andlig lag, vi såg faran i tid.”⁴ Därmed har den andliga krigföringen inga problem med att se våldet materialiseras.

Under andra världskriget valde en stor del av kristenheten att gå hand i hand med den växande nazismen och fascismen. I Tyskland bröts kyrkan sönder där Bekännelsekyrkan med modiga teologer som Dietrich Bonhoeffer vägrade att svära sin trohetsed gentemot Adolf Hitler medan Tyska kyrkan blundade för det folkmord som pågick och aktivt sanktionerade den nazistiska världsbilden.

I dag ser vi tyvärr liknande tendenser där kristna i Polen och Ungern exempelvis sprider antisemitism och allierar sig med auktoritära högerextrema partier. För att inte tala om den ryskortodoxa kyrkans allians med Putinregimen eller som artikelförfattarna pekar på det väckelsekristna stödet till Trump.

Det är hög tid för den sunda delen av kristenheten att lyfta fram sitt teologiska försvar för demokratin och människovärdet. Maria Ledstams artikel om den profetiska diakonin kan inspirera, inte minst avsnittet där hon lyfter fram etikern Luke Brethertons teologiska perspektiv på demokrati och kristet samhällsengagemang.⁵

I år firar vi minnet av det stora Ekumeniska mötet som ärkebiskop Nathan Söderblom bjöd in till 1925. Söderbloms tanke var att samla kristenheten i engagemang för demokrati och social rättvisa för att det aldrig mer skulle bli krig. Måtte frändet bli ett avstamp för kristna att tillsammans med andra i civilsamhället värna den liberala demokratin och bilda motstånd till det auktoritära och inhumana. Det brådskar.

⁴Poletti Lundström, ”Profetisk kamp”, 156.

⁵Maria Ledstam, ”Profetisk diakoni och (fri)kyrkliga organisationers sociala arbete”, *HYBRID* 3 (2025), 92–122.



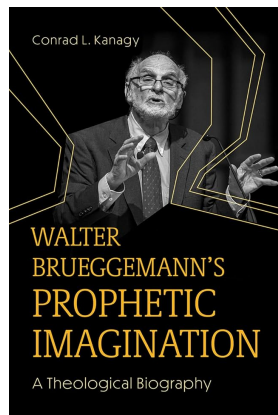
RECENSIONER

RECENSIONER

Conrad L. Kanagy, *Walter Brueggemann's Prophetic Imagination: A Theological Biography* (Minneapolis: Fortress, 2023), ISBN: 978-1506493787

Walter Brueggemann är en av vår tids mest inflytelserika bibelforskare. Framför allt är han känd för att återkommande peka på hur Gamla testamentets texter i allmänhet och dess profeter i synnerhet talar till vår tids sociala, politiska och kulturella frågor. Sitt stora genombrutt fick han med boken *The Prophetic Imagination* (1978). Här argumenterar han för att Bibeln har en betydande profetisk potential att utmana rådande maktstrukturer genom att erbjuda en alternativ vision som hjälper oss att avslöja avgudar i vår tid, en tid präglad av konsumism, girighet, ångest, våld. Brueggemann menar att ett övergripande narrativ skapats som ytterst förkroppsligas av Bibelns Faraos. Detta narrativ står i skarp kontrast till Exodusberättelsen, där Israels Gud befriar sitt folk och ger henne löfte om ett liv som är tänkt att levas äkta, ärligt och sårbart i relation till Gud och sin nästa. För att detta ska ske behöver kyrkan, liksom Gamla testamentets profeter, se på världen med en blick präglad av profetisk föreställningsförmåga.

Förutom *The Prophetic Imagination* kan ur hans oerhörda produktion också *The Message of the Psalms* (1985) nämnas, där han föreslår att Psaltarens psalmer kan läsas i relation till tre grundläggande livserfarenheter – fast förankring, förlorad förankring och förnyad förankring,



och särskilt betonar att kyrkan behöver återerövra den förlorade förankringens språk, samt hans *The Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (1997), som har blivit något av ett standardverk inom gammaltestamentlig teologi. I den sistnämnda använder han det kreativa greppet att läsa Gamla testamentet genom en domstolsmetafor, där Israel presenterar en rad vittnesbörd om vem Gud är – både det Brueggemann kallar för kärnvittnesbörd, som innehåller beskrivningar av Guds transformativa handlande för sitt folk, och det han kallar för motvittnesbörd, där Israel ropar ut i sin nöd och sätter ord på erfarenheter som tycks stå i kontrast till kärnvittnesbördets bekännelser. Brueggemann menar att dessa tillsammans är omistliga för kyrkans liv, och behöver existera sida vid sida i en spänning som ytterst kan beskrivas som att kyrkan lever i en hoppfull väntan.

Det är alltså om denne teolog som Conrad Kanagy skrivit sin bok. Titeln alluderar till Brueggemanns genombrottsbok, och undertiteln *A Theological Biography* indikerar att här kommer vi inte bara få biografisk information – ytterst är boken ett försök att läsa Brueggemann som Brueggemann läser Bibeln.

Boken är uppdelad i tre delar med totalt sju kapitel. I den första delen fokuseras den sociala värld i vilken Brueggemanns egna profetiska föreställningsförmåga växte fram, i den andra delen fokuseras hur hans gärning har märkts av en rörelse från moralism till frihet, både för hans egen del och för människor han undervisat och skrivit för, och i den tredje delen fokuseras de sammanhang ("världar") i vilka Brueggemann verkade.

Grundtesen i boken är att Brueggemann bäst förstås som vår tids Jeremia. För Kanagy blev detta tydligt under hans första "möte" med Brueggemann. I introduktionen berättar Kanagy om hur han, som varken kände Brueggemann personligen eller har haft honom som lärare, kom att upptäcka honom på en bokrygg när han var på jakt efter litteratur om profeten Jeremia. Mer specifikt hade han hört "Jeremia, Jeremia" som en inre (gudomlig?) maning, som en utstakad riktning som skulle kunna ge svar på varför hans egen kyrka hamnat som i exil, och boken han

fann var *The Prophetic Imagination*. Boken påverkade honom djupt. Framför allt hjälpte den honom med en diagnos på sitt sammanhang:

If God could orchestrate the exile of God's people from their homeland in 587 BCE, who is to say God wasn't exiling the church today? What if the sins of God's people then were the dynamic equivalents of God's people today? Failure to embrace the immigrant and stranger. Rejecting the care of widows and orphans. ... Aligning with the political power of the empire while rejecting God? ... Using the Bible as ammunition against the other rather than as the bread of life for all. (xv)

Ett antal år senare, under pandemin, kontaktade han Brueggemann, och med hjälp av intervjuer över Zoom började manuset till biografen ta form.

Genom bokens kapitel, som inte följer någon särskild kronologi, utan hoppar fram och tillbaka mellan olika delar av Brueggemanns liv och skrivande, får vi en bild av Brueggemanns enorma produktivitet samt teologiska förståelse av Bibelns budskap.

I relation till det första sägs arbetsmoralen bero på hans tyska arv. Hans släkt hade utvandrat från Tyskland till Missouri i mitten på 1800-talet och med sig hade de en pietistisk, irenisk tro: "In all things charity", they declared. 'Just love God and neighbor', they echoed" (12). Denna kärnfulla sammanfattning återkommer Kanagy ofta till som viktigt för att förstå Brueggemanns gärning, och här nämns också ofta hans pappa August och det liv i marginalen som kännetecknade Brueggemanns uppväxt:

Walter's childhood position on the periphery opened up the possibility of freedom and emancipation that would eventually assist him in moving forward. (19)

Bland de akademiska influenserna, som är många – Brueggemann läste vitt och brett – nämns James Muilenburg, som han studerade under och som var den som inspirerade honom till retorisk-kritiska (eller kanske snarare post-kritiska) läsningar av texterna, samt teologer och tänkare som Gerhard von Rad, Karl Barth, Paul Ricoeur, Abraham Heschel och Karl Marx. Med deras hjälp fick Brueggemann redskap att läsa bibeltexterna på sätt som riktade kritik åt både konservativt håll och liberalt/progressivt håll samtidigt som han ställde sina studenter inför ett val:

What are you, prospective preacher and teacher of this text going to do with it? ... Join the liberals and the historical-critical scholarship that believed the words of the text to be inert and powerless and the God of that text deceased? ... Or join the conservatives who'd already decided, in the nineteenth century, what the text and the God of the text were up to? By doing so they had created closure to the text, inserted their own interpretations into it ... and created a God in their image of themselves. (121)

I kontrast till dessa för Brueggemann otillräckliga och livlösa alternativ stakar han ut en annan väg:

My use of the term "evangelical" means those who trust the Gospel as distinct from those who trust the church. It really means confidence in the news of the Gospel. Pietism emerged in Lutheranism to escape the rationalistic dogmatism of the Lutherans. (33)

Kanagy menar att denna väg ytterst är rotad i en bild av Gud som först och främst *helig*:

The implication of both Jewish thought and that of Evangelical Pietism is that we have not fully decoded or domesticated God or God's text. Nor shall we ever. For Walter, the holiness or "otherness" of God is a much more elemental category than the love of God or the mercy of God or the faithfulness of God. There is always more light to bring forth from God's word. Always more revelation. Always more openness. Always more freedom. (114)

Genom boken får vi också läsa om hur Brueggemanns föreställningsförmåga kunde ta sig uttryck i klassrummet. Han verkar ha varit en inspirerande föreläsare som man inte kunde förhålla sig neutral till. Enligt Kanagy började han varje föreläsning med en nyskriven bön, och sedan gjorde han allt för att väcka texterna både texterna studenterna till liv. Han hoppade upp på bänkar, härmade bibliska karaktärer, och bland studentcitaten återfinner vi "Dr. Brueggemann kicks ass!" och "He is just so freaking smart on his feet talking; it is incredible what comes out of his mouth!" Som en röd tråd i allt detta löpte hans övertygelse om att

the biblical text was meant to be a free document that told the story of a free God who related to a free people past and present. Life and freedom – those were words he was learning to live by the longer he wrote. (6)

Därför behövde också texten ständigt hanteras med profetisk föreställningsförmåga. Till de intressanta biografiska detaljerna hör hur han hade ett litet gömställe, ett krypin på Eden Seminary där han stängde in sig några timmar varje dag för att skriva. Här kunde hans administrativa uppgifter som dekan, hans möten med studenter och föreläsningsförberedelser pausas för en stund, och skrivandet pågå ostört:

Opening the door to the tiny hidaway office that few knew about, he went immediately to his desk. Finally, finally, those coveted and uncoerced moments of emancipation! The moments he lived for ... On a good day, he produced the equivalent of twelve pages, typed double-spaced in two or three hours. He had many good days. The next morning he dictated the written work and handed it to his secretary. She desciphered between the handwriting and dictation and delivered it back to him as cleanly typed text that he rarely edited. He figured that he usually got it right the first time. (4, 5)

Genom boken framstår Brueggemann som en betydelsefull, inspirerande teolog med ett ständigt fokus på kyrkan som han menar både behöver tala profetisk sanning till makten, men också omfamna det lidande som kännetecknar allt liv på denna jord:

Like Jeremiah of old, Walter knew that he was called not only to "build up" but also to "tear down" ... Walter saw himself as a loyal critic of the church – one who also deeply loved the church. After all, the church was the only carrier of the only Story that mattered, and where the church existed faithfully the marginalized and poor received care. (9)

Denna positiva bild, som förstärks av att boken också innehåller flera vittnesbörd, som till exempel det om hur en av Brueggemanns predikningar bokstavligen räddade livet på den uppgivne pastorn Marc, närmar sig dock för ofta gränsen till idolporträtt. Med stora ord beskrivs Brueggemanns betydelse för både kyrka och akademi, men vi får höra mycket lite om motgångar och problem. Skilsmässan med Mary förpassas till en kort slutnot, och kritiska röster reduceras till Terence Fretheims (svidande) recension av hans GT-teologi, en beskrivning som ramas in av hänvisningar till deras bestående vänskap och ömsesidiga respekt. En del av det-

ta kan nog förklaras av att boken är skriven av någon som inte levt nära Brueggemann, utan som närmat sig projektet som en av hans beundrare. Tyvärr är boken också dåligt skriven. För ofta upprepas saker som redan sagts. Jag tappar räkningen på hur många gånger jag får höra att hans släkt migrerat till Missouri och hur Brueggemann är präglad av sin tyska pietism. Jag frustreras och tappar läslusten när samma anekdoter dyker upp om och om igen, ibland identiskt formulerade. Greppet att skriva kreativt och med föreställningsförmåga är spännande, men Kanagy lyckas tyvärr inte leverera. För den som läst en del av Brueggemanns böcker är det enda nya i denna bok de böner som avslutar boken, böner som Brueggemann skrivit för detta sammanhang.

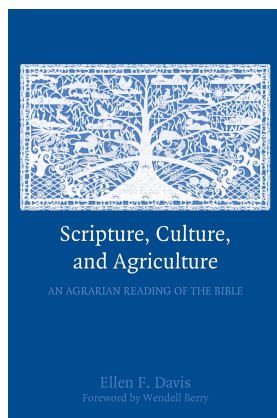
Sammantaget gör detta jag tyvärr inte kan rekommendera boken. I stället för att läsa denna bok föreslår jag att man läser Brueggemanns egna böcker, och så hoppas jag att någon i framtiden tar sig an uppgiften att skildra Brueggemanns liv och gärning på ett bättre sätt.

David Davage, ALT

DOI: 10.58412/hyb.v3i1.40741

Ellen F. Davis, *Scripture, Culture, and Agriculture: An Agrarian Reading of the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), ISBN: 978-0521732239

Världen befinner sig i kris. Gång efter annan hör vi rapporter om den globala uppvärmningen och hur vi ligger till jämfört med de utsläppsmål som satts upp för att klara av att bromsa in uppvärmningen. Många människor påverkas redan nu av högre havsnivåer, extremväder och vattenbrist – och värre kommer det att bli. Det här kan inte vara vad Gud planerade för mänsklighetens tid på jorden. Vi kan inte vara skapade till att förstöra jorden för oss själva och annat levande. Det är uppenbart att



vi har gått fel någonstans, men vad borde vi göra i stället? Vad vill Gud? Ellen F. Davis skriver *Scripture, Culture, and Agriculture* som ett försök att väcka samtal kring ekologi och teologi med hjälp av moderna agrarianistiska författare och de gammaltestamentliga texterna. Davis är själv teolog men har inspirerats mycket av de tankegångar som lyfts fram inom agrarianismen. Hon vill visa hur väl det agrarianistiska tankesättet stämmer överens med Bibelns förhållande till jorden och låta det belysa dagens klimat- och ekologikris.

För att uppnå detta ställer hon gammaltestamentliga texter bredvid moderna agrarianistiska skrifter i korsbefruktande samtal. En grundläggande tanke för Davis är att Bibeln talar om "landet" på ett sätt som inkluderar både ägandeskap och omvårdnad. Målgrupp för boken är både teologiskt utbildade och andra teologi- och ekologiiintresserade.

Bokens första två kapitel utgör en introduktion för de efterföljande där Davis behandlar specifika bibelställen. I det första kapitlet argumenterar Davis för vikten av att se på världen med en profetisk blick. Hon menar att denna blick är avgörande för att en lyckad tolkning av bibeltexterna ska kunna genomföras. Den profetiska blicken innebär att våga och förmå se det onda i världen. Mer precist är det, enligt Davis, nödvändigt att få upp ögonen för Guds kärlek till världen mitt i all brustenhets för att kunna läsa bibeltexterna på ett trovärdigt sätt. Det kan göra ont att se det brustna i världen, men det är avgörande för att kyrkan ska kunna adressera det.

I det andra kapitlet introducerar Davis relationen mellan Bibeln, agrarianismen och det moderna industrialiserade jordbruket. Det är framför allt på fyra områden som det agrarianistiska tänkandet sammanstrålar med det bibliska: (1) betoningen på landets värde som en Guds skapelse, (2) ifrågasättandet av ökad kunskap, eller teknologi, som lösningen på människans problem, (3) fokuset på människans materiella behov, men utifrån ett långsiktigt och sparsamt perspektiv, samt (4) förståelsen av värde som något mer än pris.

Den första text Davis behandlar är skapelseberättelsen i 1 Mos 1. Davis ser skapelseberättelsen som en dikt med den återkommande frasen "Gud

såg att det var gott” som en grundrytm. Davis menar att det här öppnar för en estetisk förståelse av skapelseberättelsen som beskriver Guds rätta skapelseramar. Hon argumenterar vidare för att den växtlighet som beskrivs stämmer väl överens med den i Israel med närområde, och att texten därför placerar Israels folk i rätt förhållande till sin del av jorden. Davis menar att Guds befallning till människan att lägga jorden under sig refererar till erövringen av Kanaans land. Folkets förhållande till landet fungerar då som ett exempel för hur hela mänskligheten ska relatera till skapelsen. Det innebär ytterst att Gud är den som äger landet och att det är möjligt att förlora landet vid felaktig användning.

Davis rör sig sedan vidare till den för Israels folk så avgörande exodusberättelsen. Hon visar hur exodusberättelsen kan fungera som ett motgift mot industrisamhällets överkonsumtion. Egyptens jordbruk bemannades i hög grad av slavarbetare och rikedomerna samlades högst upp i maktpyramiden. Detta liknar dagens situation med arbetare som sliter och ägare som får vinsten. Israeliternas överlevnad i öknen byggde dock inte på slavarbete, utan på Guds omsorg genom mannat. Mannat kunde inte samlas på hög – varken för frosseri eller sparande. Israeliterna var i stället tvungna att lita helt till Gud för sitt uppehälle, och beskyddades därmed från överkonsumtion. Samma förhållanden gällde också för alla – både hög och låg.

Davis vänder sig sedan till 3 Mosebok och hävdar att boken inte innehåller argumenterande lagtext – lagarna motiveras sällan. Snarare ska den ses som en ”förkroppsligad föreställningsförmåga” (eng. ”embodied imagination”, 84) som med hjälp av flera liknande exempel visar på grundläggande förhållanden i Guds skapelseordning. Ett exempel på detta är helighetslagarna i 3 Mos 19. Hela kapitel 19 utgör enligt Davis en uppmaning till helighet där de enskilda lagarna blir exempel på helighetens praktiska utlevnad. Lagarna visar således på hur relationen mellan människor och Guds skapelse bör levas.

I nästa kapitel tar Davis ett övergripande grepp om vad hon kallar ”förbundsekonomi” (eng. ”covenantal economics”, 101). Davis argumenterar att Bibelns syn på att ha landet i besittning grundar sig i förbun-

det, där Gud utlovade landet till folket. Det handlar här inte bara om att *äga* landet, utan framför allt om att *bruka* och *vårda* det. Gud gav ett landområde för folket att leva inom, inte ett politiskt rike att hävda folkets makt med. Davis menar att en sådan förståelse av landet leder till mer måttlighet i bruket av landet, vilket i sin tur medför en större hållbarhet.

I kapitlet om profetlitteraturen fokuserar Davis på Amos och Hosea. Hon menar att dessa båda profeter hade tydliga budskap om hur landet skulle vårdas. De orättvisor och omoraliska handlingar som profeterna talar emot är enligt Davis uttryck för en ekonomi som höll på att skifta från små familjeägda jordbruk till en centralisering hos kungen. Amos och Hosea tillrättavisar landets elit och pekar på att landet är Guds gåva som hela Israels folk har fått att bruka.

I nästa kapitel närmar sig Davis ämnet arbete och lättja. Hon ansluter sig till en förståelse av lättja som inbegriper både lathet och felaktigt arbete. En typ av arbete som Davis anser vara särskilt problematisk är det vinstdrivna, exploaterande arbete som kännetecknar marknadsekonomier. Strävan efter ökad konsumtion kommer oavslåeligt leda till att framtida resurser tar slut. Som kontrast till detta menar Davis att ett gott arbete syftar till långsiktighet – att upprätthålla möjligheten till liv för familjen och landet. Davis använder den ”driftiga hustrun” i Ord 31:10–31 som ett konkret exempel på sådant gott arbete.

Genom hela boken återkommer kallet tillbaka till ett mer ruralt samhälle. Davis lyfter gång på gång problemet med den överdrivna urbanisering som går hand i hand med det industriella lantbruket. Det visar sig dock i det avslutande kapitlet att målet inte är ett samhälle utan städer. Davis menar snarare att den goda staden, i bibliskt perspektiv, är tätt sammankopplad med de rurala områdena runtomkring och ser till hela regionens bästa. Hon visar hur staden på Bibelns tid var ett hem för många av de bönder som jobbade på fälten runtomkring. Det viktiga är det nära förhållandet mellan stad och landsbygd – det motverkar exploatering!

Davis visar väl hur de gammaltestamentliga texterna har något att säga i fråga om relationen till skapelsen, och hon gör det i ett bredare perspektiv än diskussionen om ”landet” ofta tagit hänsyn till. Visserligen är det faktum att texterna behandlar jordbruk i den utsträckning de gör rimligt

utifrån det att dåtidens samhälle var så tydligt uppbyggt kring jordbruk. Samtidigt är Davis klarsynt när hon visar att det även idag är jordbruket som lägger grunden till samhällets konsumtion, och att ett industrialiserat jordbruk leder till industrialisering och överkonsumtion även på andra områden. På så sätt kan texterna tala lika mycket till oss som till historiens Israel.

Trots att Davis lyckas visa på de gammaltestamentliga texternas relevans för jordbruksfrågor och nutidens ekologiska kris finns det i hennes bok en risk med att för tydligt leta efter svar på specifika frågor i bibeltexterna. Är det verkligen så att texterna säger något om våra frågor, eller är det Davis som hittar de svar hon vill? Det tydligaste exemplet i boken är Davis resonemang om den driftiga hustrun, där hon likställer lättja och felaktigt arbete. Att göra en koppling mellan lättja och marknadsekonomens skadliga konsumtion är dock inte helt självklar. Kanske att Davis här gör lite för mycket av bibeltexterna för att besvara sina frågeställningar, även om hon inte är ensam i en sådan förståelse av lättja.

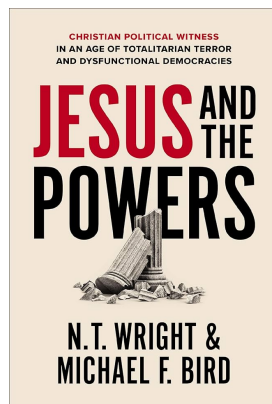
På det stora hela är dock Davis resonemang rimliga. Bibeltexterna har mycket att bidra med till dagens situation. Särskilt Davis breddande av förståelsen av "landet" som mer än ett område att ha politisk kontroll över är passande utifrån texterna och ett viktigt budskap till vår tid. Likaså är tanken om Israels förhållande till landet som ett mikrokosmos av mänsklighetens förhållande till jorden intressant i relation till vår tids klimatförändringar. Är det ett missbruk av landet som håller på att leda till exil för många? Även i vår tid är det de utsatta som lider och eliten som lever bekvämt. Det är uppenbart att något behöver hända i vårt sätt att förhålla oss till skapelsen, och det är mer bråttom nu än när Davis skrev denna bok. Ytterst blir boken profetisk i det att den öppnar upp den ekologiska krisen som ett objekt för Guds blick. Den hjälper kyrkan att vara profetisk genom att visa hur Gud har en vilja för skapelsen som vi kan förmedla. Att vara profet är att vara aktiv. Vi kan därför inte nöja oss med passagerarsätet. Kyrkan har en viktig möjlighet att tala Guds profetiska ord in i den ekologiska krisen. Så låt oss göra det!

David Sönnérbrandt, masterstudent ALT

DOI: 10.58412/hyb.v3i1.31510

N. T. Wright och Michael F. Bird, *Jesus and the Powers: Christian Political Witness in an Age of Totalitarian Terror and Dysfunctional Democracies* (Minneapolis: Fortress, 2024), ISBN: 978-0281090075

Att vara en profetisk kyrka är att i ord och handling visa på att kyrkan arbetar för ett rike med andra värderingar och hierarkier än den värld vi lever i. I boken *Jesus and the Powers* adresserar de välkända evangelikala teologerna N. T. Wright och Michael F. Bird aktuella frågor om kyrkans relation till samhället. Med en utgångspunkt i förståelsen av Jesus som kung tar de sig an utmaningen att guida dagens kyrka till att hitta sin roll i tider där regimer och makter ofta är dysfunctionella och har totalitära tendenser.



Boken börjar med att klargöra synen på Jesus som kung och det rike som han regerar över. Att hans rike inte är *från* den här världen eller *bortom* den här världen är viktiga ingångar. Jesus rike är i stället *för* den här världen. Det är ett rike som här och nu utmanar de mörka krafterna i världen och därmed finns det politiska implikationer i Guds rike. Jesus vill komma med fred, rättvisa, helande och upprättelse och det betyder att han sänder sin kyrka att utmana makterna när de styr åt ett destruktivt håll. En följd av denna utgångspunkt är att kyrkan inte bör dra sig undan, isolera sig och upprätta egna enklaver. Kyrkan är inte Guds rike, inte heller bygger den Guds rike (det gör Gud) men den bygger *för* Guds rike. Mission är att vara del i upprättandet av ett rike som i många stycken ser helt annorlunda ut än de rikena som har makt och inflytande i den här världen.

I boken görs en översikt av hur kyrkan alltid existerat i en omvärld av riket med stora maktanspråk. Det är definitivt inget nytt fenomen för kristna att bli utmanade i hur man ska relatera till en orättfärdig stat eller despot. Relationen mellan den politiska makten och kyrkan har samtidigt sett olika ut. Precis som under romartiden har det funnits tider av förföljelse men också tider när kyrkan och makten allierat sig med varandra. Det finns ingen karta som ger hela bilden av hur kyrkan ska förhålla sig till

makten, men uppdraget att bygga för Guds rike gäller i alla tider. Kyrkan har genom historien gjort olika val och vi kan se hur makten har förfört och den goda ambitionen att påverka med kristna värderingar har tryckts undan när alliansen med den politiska eliten lett till en förvirring kring vilken kung kyrkan egentligen tjänar.

Ett område som författarna tar sig an är hur kristenheten generellt ska se på makt. De konstaterar att all auktoritet ytterst är given från Gud. Människan har fått uppdraget från Gud att vara förvaltare av skapelsen och därifrån kan all makt härröras. En central text blir här Pontius Pilatus förhör med Jesus i Joh 19. Där bekräftar Jesus att den makt Pilatus har är given från Gud, det vill säga auktoriteten ges oavsett om makthavaren är orättvis eller rättfärdig, klok eller dåraktig. Men Jesus ord till Pilatus synliggör också en annan sanning: att Gud inte står bakom allt det makten gör. Makten korrumpierar och förför, den vrider människans hjärta mot det som är ont. Hoppet om den här världens upprättande kan därför inte placeras hos någon president eller statsminister. Den bibliska berättelsen handlar om att alla regenter ska erkänna Jesus som Herre. Det är Jesus och hans efterföljare som i en förnyad skapelse ska regera och det är kyrkans uppgift att förbereda världen på en tid utan tårar, terror och sårad skapelse.

Därmed kommer frågan kring kyrkans roll. Här gör författarna en tydlig markering om att kyrkans uppgift inte är att upprätta en kristen utopi eller hegemoni. Det betyder att syftet med kyrkans påverkan på makten inte kan handla om att skapa ett eget friutrymme för kyrkan utan uppdraget är att bygga för Guds rike. Det handlar om att ta kampen för den svage, den fattige, den förföljde och den utsatte. Med andra ord har kyrkan till uppgift att inte försvara sina egna rättigheter utan allas rättigheter, vilket betyder att kristna bör vara i fronten för att försvara frihet och jämlikhet när det gäller till exempel kön, religion, etnicitet, sexualitet med mera:

We must be involved, active and activist, in public, in politics, in matters for which our kingdom-calling requires us. Christians might be safe hid-

ing and huddled together in the catacombs for fear of being seduced by political power, but that is not how discipleship works. (77)

I boken förs också ett resonemang kring när det är rättfärdigt att inte lyda makten och hur en kristen kan förhålla sig till civil olydnad. Några givna svar ges inte men även om utgångsläget är att vi bör underordna oss visar författarna på en biblisk argumentation för att protest, påverkan och även olydnad kan vara vägar att gå när orättvisor mot människor och skapelsen behöver synliggöras.

En annan fråga som ställs i boken är vilka typer av makter som vi ska protestera mot. Här målar de upp några faror som kyrkan bör vara vakksam mot. Det första är kristen nationalism där drömmen om en kristen stat gifter sig med drömmen om den starke ledaren som implementerar kristen moral i hela landet. Att kräva politisk och religiös auktoritet är en giftig mix – det är endast Kristus som kan vara messiansk kung och överstepräst. Att detta sker i världen finns det flera exempel på och allra tydligast är det i Ryssland med Putin och i USA med Trump. Wright och Bird visar på faran med kristen nationalism och hur den riskerar att ta oss bort från tron i stället för till dess centrum. De sammanfattar med orden ”Christian nationalism is impoverished as it seeks a kingdom without a cross. It pursues a victory without mercy” (136).

Den andra maktformeringen som boken hissar röd flagg för är det de kallar ”civic totalitarianism”, en relativt ny term som kan översättas som ”medborgerlig totalitarism”. Det handlar här om en slags auktoritär liberalism som utvecklas när en stat vill säkra upp att en viss typ av värderingar levs ut och praktiseras i hela samhället. Det handlar om en progressiv post-liberal ordning som inte längre vill försvara mångfald, religiös frihet, åsiktsfrihet och pluralism. Statens myndigheter blir de som garanterar den rätta etiken och civilsamhället blir utförare av det som den rättlärliga staten vill se. Fastän medborgerlig totalitarism har sitt ursprung i liberalismen blir individens frihet snarare ett hot än något som ska försvaras. Religion blir något farligt eftersom den skapar lojalitet till en högre auktoritet och formerar sin egen moral. Boken pekar ut västliga demokratier att vara de som är i farozonen för denna totalitarism.

Andra makter som också varnas för är fascism och kommunism, despotiska maktsystem som kraftigt undergräver friheter för medborgarna. I alla dessa maktsystem behöver kyrkan hitta sin profetiska roll och vara ljus och salt.

När jag tidigt 2024 såg att *Jesus and the Powers* skulle ges ut var det ett lätt val att prioritera läsningen av denna bok. Som kristenhet behöver vi guidning i hur vi ska orientera oss i den här tiden. När kriserna blir mer påtagliga och konkreta ställs frågor om kyrkans roll på sin spets. För att hitta stigarna är det viktigt med god vägledning och jag uppfattar att Wright och Bird ger oss detta. Huvudbudskapet är att vi är kallade att leva för Guds rike oavsett hur det politiska systemet ser ut. Att Jesus är vår kung får stora konsekvenser på hur vi ser på våra liv här på jorden:

The resurrection of Jesus and the gift of the spirit mean that we are called to bring real and effective signs of God's renewed creation to birth even in the midst of present age. (86)

Att Gud på riktigt bjuder in oss att be för och göra Guds rike på jorden, såsom i himlen är något som kyrkan behöver erövra ännu mer. Guds mission är en upprättad värld och det är inget mindre uppdrag han gör oss delaktiga i.

Bokens tydlighet med att evangeliet och uppdraget är politiskt går säkert inte hem helt i alla kretsar. Särskilt inte om man ensidigt framhåller kyrkans uppgift som att frälsa själar eller om man menar vägen för att hålla sig undan maktens förföriskhet är att dra sig undan. Men lärjungaskapet är inte enkelt och bokens uppmaning om att alla kan vara med och bygga för Guds rike är det som tonar fram. Författarna hjälper oss också att hålla en sund och sann väg kring vad det är vi ska kämpa för. Det är inte för våra egna rättigheter, utan för den som inte har en stark röst och som trampas på. När vi gör det är vi trovärdiga vittnen till den Gud som på korset älskat oss alla först.

Ingemar Forss, missionsdirektor för EFK

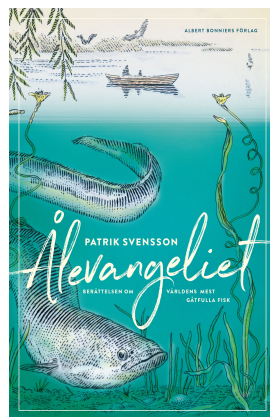
DOI: 10.58412/hyb.v3i1.31651

Patrik Svensson, *Ålevangeliet* (Stockholm: Bonnier, 2019), ISBN: 978-91-0-018996-9

Med *Ålevangeliet* har Patrik Svensson lyckats med något så ovanligt som att skriva en populärvetenskaplig internationell bästsäljare, som dessutom blivit opera, om en fisk. Det låter som en omöjlig ekvation, trots att det handlar om världens kanske gåtfullaste fisk, ålen. Svensson växlar mellan personliga anekdoter från barndomens ålfiske med sin far, reflektioner över vad ålen har att säga samtidigt, och vetenskapshistoria. Det visar sig att en rad kända tänkare i varierande grad misslyckats med att korrekt förstå och beskriva ålen och dess livsresa. Aristoteles som var en pionjär i systematiskt observerande vetenskap var så förvirrad av ålen att han drog slutsatsen att den uppstod spontant ur dy och lera (25), som någon form av jungfrufödsel. Även Sigmund Freud misslyckades sådär 2 000 år senare med att lokalisera reproduktionsorganen hos ålen (45). Kanske bidrog detta misslyckande till senare teorier inom psykologins värld där reproduktionsorgan fick en högst framträdande roll, spekulerar Svensson.

Många, inte oviktiga, detaljer om ålens liv gäcker fortfarande vetenskapen, men en enad forskarkår slår fast att ålbestånden minskar på ett katastrofalt vis. Svensson har inte skrivit en bok som tjänar som ett ekologiskt stridsrop, men han resonerar kring och beskriver fundamentala frågeställningar som har tydliga ekologiska och teologiska nyanser (106). På många platser är det förbjudet att fiska glasål (ålens andra stadie), och ålfiskare protesterar:

... för att förstå ålen måste vi intressera oss för den, och för att intressera oss för den måste vi fortsätta att jaga, döda och äta den. ... En ål tillåts aldrig vara bara en ål. En ål tillåts inte finnas till bara för sin egen skull. Så har den också blivit en symbol för vår komplexa relation till allt det liv som omger oss och som inte är människans eget. (106)



Har ålen, eller annan valfri art, någon betydelse för oss om vi inte längre får förtära den? Kan vi räkna oss till ålens betydelse i monetära mått? Den samtida sjukan att klämma in allt tänkbart och otänkbart i hänsynslösa Excelark drabbar även ålen. Antingen behöver arter vara uppenbart gynnsamma för människor, eller söta/imponerande, för att människor skall bry sig. De senaste åren har flera medier uppmärksammat att ålen ofta inte kan vandra uppför våra stora svenska vattendrag längre, där den mer folkkära laxens vandring ofta får förtur. Ur ett teologiskt perspektiv har alla arter ett egenvärde, och helheten av skapelsen är något mycket gott. Flertalet kristna hävdar nog att människan har en tydlig särställning, men det bortser inte från Guds kärlek till alla varelser han skapat.

När naturvetenskap och dess historia möter Svenssons berättarkonst händer något anmärkningsvärt. Vi engagerar oss på riktigt, inte bara i skapelsen, utan också i en särskild art. För mig innebär det glada budskapet i Ålevangeliet och dess genomslag just att vi människor med rätt förutsättningar genuint bryr oss om skapelsen. Förundran är inte död. När den episka dokumentärserien Planet Earth släpptes i ny tappning för några år sedan bänkade sig den unga generationen för att entusiasmeras av och gråta över ödlor, apor och ynkliga havssköldpaddor. Det pekar på en grundläggande sanning om oss människor, om vår själs längtan efter Gud och sanna relationer med allt Gud skapat – såväl människor som ickemänniskor.

Men ålen blir också ett exempel på, eller kanske en symbol för, det mystiska. Att det faktiskt är otroligt mycket vi inte ännu förstår om världen. Ålen har ofta varit en missförstådd varelse. Svensson tar exempelvis upp att det enligt judisk tradition inte är kosher att äta ål eftersom dess ytterst små och slemmiga fjäll tolkades som att det inte var en fisk, vilket därmed exkluderade ålen från matbordet tillsammans med exempelvis skaldjur.

Genom mänsklighetens historia har vi gång på gång missförstått olika arters faktiska påverkan på ekosystemen, och därmed orsakat otaliga katastrofer, för både djur, växter och människor. Ett ökänt exempel är Mao Zedongs "Four Pests Campaign" i Kina efter revolutionen. De fyra

pesterna ansågs vara råttor, flugor, myggor och sparvar. Den efterföljande massjakten på sparvar grundade för fruktansvärda angrepp av andra insekter som i vanliga fall ätits upp av sparvarna, vilket bidrog till en stor hungersnöd i Kina.

Ålfrågan har ödmjukat forskare i över 2 000 år, och den påminner om något som ofta glöms bort. Även om vi vet mycket mer om hur naturen fungerar idag än någon gång i världshistorien, finns det otroligt många ekologiska samband vi fortfarande inte förstår alls. Gud skapade en helhet, och vi har varken rätt att utrota arter, eller kunskap nog att förstå alla de komplexa naturliga samband som finns i naturen. Kyrkan har en utmaning i att förklara och förkroppsliga en sund mystik och vördnad gentemot skapelsen. Att bevarande av arter är viktigt, för att arter har ett egenvärde, och för att en bibehållen ekologisk balans är helt nödvändig för fungerande samhällen.

Svensson skrev redan år 2012 en uppmärksammas krönika med rubriken "Ålens evangelium" som lade grunden för arbetet med boken:

Jag är inte en troende människa. Jag har inget religiöst förhållande till saker och ting omkring mig. Jag vill göra en distinktion mellan tro, övertygelse och vetande. Men när det kommer till ålen blir jag osäker.¹

Både i krönikan och i boken berättar Svensson om ett tillfälle när en ål virat in sig hårt i en fiskelina och fastnat en lång stund ovanför vattenytan. Sårig och död lägger den unge Svensson och hans far ändå ålen i hinken, och efter en halv minut börjar ålen mirakulöst simma igen. Den som ser det blir aldrig densamma igen, menar Svensson, och brister ut i ett kortare bibelstudium om uppståndelsen (222). Svensson visar kanske därmed på något som missionärer insett i alla tider: Att Gud visar på möjligheter att peka på den allra största berättelsen, i diverse mer vardagliga situationer, kulturer och fenomen.

Ibland försöker kanske Svensson krama ur lite väl mycket lärdomar och reflektioner ur samma stackars fisk, men det är likväl en stilstudie i

¹ Patrik Svensson, "Ålens evangelium", *Sydsvenskan* (2012), online: <https://www.sydsvenskan.se/2012-12-24/alens-evangelium>.

hur skapelsens artrikedom och Guds kreativitet har mycket att säga om livet på jorden. Skapelsen är i sig själv en bok att läsa, något Svensson upptäckte redan som grabb, och nu bjuder in oss till att läsa själva.

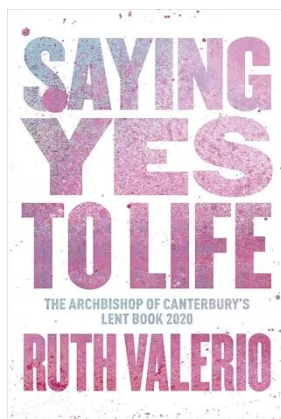
Jag tänker att den här boken bär på något som utmanar kyrkan till profetisk handling. Ålen är blott en av tusentals arter som är hotade på grund av människans rovdrift på skapelsen. Svensson lyckas med att på ett folkbildande sätt entusiasmera för skapelsen, och blanda upp det med filosofi, metafysik, ja till och med teologi, trots att Svensson inte är troende. Jag säger inte att Svensson har gjort en manual för hur kyrkan profetiskt kan engagera sig i den allmänna ekologiska krisen och arters utdöende, men här finns sannerligen lärdomar. Vi lever i en på många vis avmystifierad och avsakraliserad värld där berättelser om skapelsen och dess teologiska dimensioner kvävs av en hyperkapitalistisk räknemaskin. Kyrkan borde också berätta stora och små berättelser om skapelsen och Skaparen och bidra till en sund relation till skapelsen. Kyrkan borde stå emot de krafter som berövar skapelsens invånare dess gudagivna värde, oavsett om det gäller människor eller någon annan art.

Johannes Widlund, författare och grundare av God Jord

DOI: 10.58412/hyb.v3i1.32542

Ruth Valerio, *Saying Yes to Life: The Archbishop of Canterbury's Lent Book 2020* (London: SPCK, 2020), ISBN: 978-0281083770

En av vår tids stora ödesfrågor är klimatet. Varje år möter vi nya rapporter om naturkatastrofer, värmerekord, djur som hotas av utrotning och isar som smälter. Vi kan inte längre blunda för det klimatförändringar vi ser och de effekter våra utsläpp och vår livsstil får för såväl natur, som djur och människor. Hungersnöd, översvämningar och torka tvingar människor bort från sina hem vilket bidrar till konflikter mellan länder, ökade flyktingströmmar och mänskligt lidande. De som drabbas värst är de fattigaste, även om hela skapelsen blir lidande.



Det är i dagsläget inte bara angeläget utan brådskande att vi bromsar utsläppen och vänder utvecklingen för att rädda vår planet och de arter som lever här. Djärva klimatmål har tagits av såväl företag som länder (även om mycket återstår). Vad är kyrkans roll och ansvar?

I många kyrkor har detta varit en perifer fråga. Ibland har man rentav menat att det inte alls är kyrkans ansvar, med motivationen att enligt Bibeln ska jorden gå under. Vårt uppdrag är i stället att predika frälsning. Kanske är det dags att vi omvärderar perspektiven.

Evangelisation och klimatengagemang behöver inte stå emot varandra. Frälsning och skapelse hänger ihop, åtminstone om man får tro Ruth Valerio, som adresserar dessa frågor i boken *Saying Yes to Life*. Med utgångspunkt från skapelseberättelsen ställer hon sig frågan vad det innebär att vara skapad till Guds avbild och vad vårt ansvar gentemot skapelsen är. Hur bör vi som kyrka och kristenhet resonera teologiskt och praktiskt? Hur kan vi agera i relation till våra medmänniskor, oss själva och vårt klimat?

Valerio är en teolog som är engagerad i miljöfrågor och social aktivist. Hon har arbetat som global chef för påverkan och opinionsbildning i organisationen Tearfund. Vidare är hon engagerad i A Rocha och Oikos Network, två organisationer vilka på kristen grund värnar skapelsen, samt är "Canon Theologian" vid Rochesterkatedralen. Hon har sin teologexamen från Cambridge University, en doktorsexamen från King's College i London, och är hedersdoktor vid Universities of Winchester and Chichester. Dessutom är hon förankrad i 24/7-bönerörelsen och den lokala församlingen. Enkelt uttryckt är Valerio väl inläst på frågor om klimatet. Det märks också i hennes bok.

Saying Yes to Life är den officiella fasteboken från ärkebiskopen av Canterburys administration och är tänkt att läsas i kyrkor världen över som en del av fastan. Under de fyrtio dagar fastan pågår, då kyrkan lever med berättelsen om Jesus vandring till Golgata, tar Valerio samtidigt med oss in i en resa genom skapelseberättelsens första sju dagar. Genom att i bokens introduktion sätta in skapelseberättelsen från Första Mosebok i en bredare historisk kontext och relatera den till andra liknande skapelse-

berättelser tydliggör hon Guds suveränitet som den ende guden och skapare av allt, men också människans unika utgångspunkt som Guds avbild. Till skillnad från andra religioner beskrivs, enligt Valerio, människan i Första Mosebok som en varelse med en särställning att inte bara härska över jorden, utan också vara Guds medskapare i skapelsen. Det ger en spännande utgångspunkt för diskursen om skapelse, klimat och samhällsansvar.

I boken leder författaren metodiskt läsaren genom var och en av de sju dagarna i skapelseberättelsen. Varje dags tema behandlas i ett bibliskt, historiskt, teologiskt, sociologiskt och ekologiskt perspektiv och ger slutligen ett förslag till samtalsfrågor, konkreta handlingar och en bön.

Exempelvis inleds första kapitlet med att titta på den första skapelsedagen där ljus blir till och Gud skiljer ljus från mörker. Ljuset blir därmed temat för kapitlet och med utgångspunkt i hur ljuset skildras i Bibeln, som något som symboliserar Guds närvaro och vägledning tar hon läsaren genom Gamla testamentet vidare in i nya och landar i beskrivningarna av Jesus som världens ljus och de som tror på honom som ljusets barn. Den röda tråden i Bibeln blir att ljuset inte samexisterar med mörkret och att ljuset alltid är starkare. Det gör evangeliet till något som ger hopp till människor vilka upplever sig leva i mörker. Därefter fortsätter Valerio med att beskriva ljusets funktion i skapelsen. Allt liv, både i havet och på land är beroende av ljuset och det räcker med en liten rubbning i detta för att det ska få stora konsekvenser. Hon visar på exempel från olika delar av världen där djur och växtlighet är beroende av ljuset på olika sätt och problematiserar sedan hur elektriciteten och skapandet av konstgjort ljus fått effekter på ekosystem och djurarter, inte minst i närheten av storstäder. Elektricitet med alla sina fördelar är trots allt en av de största källorna till koldioxidutsläpp i vår värld. Vad innebär det?

I varje kapitel lyfts, parallellt med fakta, berättelser och röster från runt om i vår värld vilka sätter Valerios tankegångar i sitt sammanhang och gör att resonemanget om klimat och teologi inte bara blir ord utan kläs i kött och konkreta exempel. Berättelserna låter mig som läsare förstå hur hela vår jord i sin mänsklighet och skapelse hänger ihop i en vacker

helhet. Varje kapitel avslutas sedan med diskussionsfrågor. Till dessa frågor läggs också konkreta exempel på handlingar som privatpersoner och kyrkor kan göra för att förändra sina levnadsvanor till det bättre, samt en bön om överlåtelse (varje bön skriven av människor från olika delar av världen).

På det här sättet går Valerio genom varje dag i skapelseberättelsen och lyfter olika tematiker utifrån dem, så som ljus, vatten, land, årstider, djurliv och mänskligheten. Det är ett gediget upplägg som andas både utmaning och hopp. Hon räds inte för att ta upp frågor om miljö samt både etiska och politiska dilemman. Bland annat problematiserar hon inte bara miljöföroreningar utan även teologiska problem som dualism samt sociala orättvisor, kolonialism och jämställdhet.

Avslutningsvis landar bokens sista kapitel ner i den sjunde dagen och sabbatens vila, vilket kopplas till uppståndelsen som kulmen på fastan. Den sjunde dagen bär på hoppet om uppståndelsen och ett löfte om att Gud en dag kommer skapa ny himmel och en ny jord. I det löftet finns en enorm kraft vi får vila i och det ger oss inspiration att agera här och nu.

Saying Yes to Life är boken jag inte visste att jag alltid har saknat. Jag som länge har sett klimatengagemang som en naturlig följd av lärjungaskap och evangelisation har ibland saknat röster som tydligt kopplar dem samman. Särskilt i mötet med yngre generationer har jag noterat att engagemanget för klimatet gått sida vid sida med den andliga kallelsen de upplever och att det inte finns en motsättning i att predika frälsning och miljöengagemang. Tvärtom kan kyrkan och vi som kristna vara en tydlig profetisk röst in i vår samtid genom vårt engagemang i klimat-, miljö- och sociala frågor.

Genom att stå upp för de fattiga, arbeta mot orättvisor och orättfärdighet och värna om vår skapelse predikar vi hopp in i en dyster värld och kan få peka på frälsningen i Jesus. Att se vår roll som Guds avbilder i skapelsen är att få kliva in i den kallelsen Gud har lagt över våra liv och få vara ett ljus bland människor i vår tid. Valerio förklarar varför detta engagemang är viktigt. Hon erbjuder också verktyg för hur vi kan agera och hopp för att tro att det är möjligt att bidra till förändring. Genomgående

uppmantar boken till handling. Ibland när det talas om klimat och världens orättvisor är det lätt att slås av uppgivenhet och bli passiv. Valerio lyckas skapa en ton av hoppfullhet och handlingskraftighet.

Valerio beskriver kyrkan som en sovande jätte. Nästan en tredjedel av världens människor relaterar till den kristna tron. Tänk om vi kunde vakna upp och förstå vilken enorm möjlighet vi har att faktiskt göra skillnad, både för våra medmänniskor och för hela vår skapelse. Jag tror att kyrkan har möjligheterna att starta en rörelse som kan uträtta under! En våg av människor, fyllda av ande, skapade till Guds avbild för att upprätta skapelsen. Valerio har, enligt min uppfattning, skrivit en viktig bok med ett tydligt bidrag till samtalet om kyrkans profetiska roll i vår tid och i vår värld. Jag låter därför henne få sista ordet:

As people of faith, we don't just state our beliefs – we live them out. One belief is that we find purpose and joy in loving our neighbors. Another is that we are charged by our creator with taking good care of his creation ... Resurrection churches, resurrection lives. This is the calling that is on us as we look at all that God has made and say yes to life. (169)

Ida-Maria Brengesjö, evangelist Equmeniakyrkan

DOI: 10.58412/hyb.v3i1.32539



RESURSER

RESURSER

Här får du som vill fördjupa dig i temat kyrkans profetiska roll i samhället samlade tips på resurser som nämns i de olika artiklarna ovan, med tillägg från redaktionen.

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 profetism, både i antiken, i kyrkans historia och idag:

- Augustine, Daniela C., *The Spirit and the Common Good: Shared Flourishing in the Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019).
- och Chris E. W. Green (red.), *The Politics of the Spirit: Pentecostal Reflections on Public Responsibility and the Common Good* (New York: Seymore, 2023).
- Aune, David E., *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991).
- Barrett, Al, *Interrupting the Church's Flow: A Radically Receptive Political Theology in the Urban Margins* (London: SCM, 2020).
- Boda, Mark J. och J. Gordon McConville, *IVP Dictionary of the Old Testament Prophets: A Compendium of Contemporary Biblical Scholarship* (Downers Grove: IVP Academic, 2012).
- Bretherton, Luke, *Christianity and Contemporary Politics* (Hoboken: Wiley-Blackwell, 2010).
- , *Resurrecting Democracy: Faith, Citizenship, and the Politics of a Common Life* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014).
- , *Christ and the Common Life* (Grand Rapids: Eerdmans, 2019).

- Brueggemann, Walter, *Prophetic Imagination* (Minneapolis: Fortress, 1978).
- , *Finally Comes the Poet: Daring Speech for Proclamation* (Minneapolis: Fortress, 1989).
- , *The Practice of Prophetic Imagination: Preaching an Emancipating Word* (Minneapolis: Fortress, 2012).
- Cavanaugh, William T., *Theopolitical Imagination* (London: T&T Clark, 2003).
- Day, Dorothy, *Vi sår kärlekens frön* (Västerås: Silentium, 2024).
- Harris, Tania M., *Hearing God's Voice: Towards a Theology of Contemporary Pentecostal Revelatory Experience* (Global Pentecostal and Charismatic Studies 47; Leiden: Brill, 2024).
- Leith, Jenny, *Political Formation: Being Formed by the Spirit in Church and World* (London: SCM, 2023).
- Luhrmann, T. M., *When God Talks Back: Understanding the American Evangelical Relationship with God* (Vancouver: Vintage, 2012).
- Nissinen, Martti, *Ancient Prophecy: Near Eastern, Biblical, and Greek Perspectives* (Oxford: Oxford University Press, 2017).
- Pytches, David, *Prophecy in the Local Church: A Practical Handbook and Historical Overview* (London: Hodder & Stoughton, 1993).
- Svenungson, Jayne, *Den gudomliga historien: Profetism, messianism och andens utveckling* (Göteborg: Glänta, 2014).
- , "Justice in the Prophetic Tradition", *Eco-Ethica* 6 (2017), 135–149.
- Yong, Amos, *In the Days of Caesar: Pentecostalism and Political Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 2010).

ALLMÄNNA ONLINERESURSER

Här ges också ett urval av poddar, videoklipp och onlineresurser som relaterar till profetism, både i antiken, i kyrkans historia och idag:

- https://www.youtube.com/playlist?list=PLgsSIY-lQmMNnnRpHa3zp_RYMkYMKHeBJ, tankeväckande analyser av de så kallade "Trump-profeterna" av teologen och "itpastorn" Lars Gunther.
- <https://www.youtube.com/watch?v=ElSWtLPV2zk>, bibelvetaren Walter Brueggemann talar om konst som ett avgörande språk för kyrkans profetiska föreställningsförmåga.

<https://alanroxburgh.com>, i podden *Leaving Egypt* samtalar Alan J. Roxburghs och Jenny Sinclair med gäster om kyrkans kallelse i ett samhälle i ständig förändring.

<https://togetherforthecommongood.co.uk>, *Together for the Common Good* (T4CG) är en kristen välgörenhetsorganisation som arbetar för att förnya det civila samhällets ekologi genom att föra in förbundstänkande i kyrko- och samhällslivet.

<https://listenorganizeact.buzzsprout.com/>, podcast som diskuterar hur gemenskaper kan organisera sig och hur det relaterar till demokratisering med fokus på både historiska perspektiv och samtida praktiker.

<https://prasso.se/>, nätverk för diakonalt samhällsengagemang och socialt entreprenörskap.

FORTBILDNING INOM ALT

ALT erbjuder en kurs där du har möjlighet att fördjupa dig i kyrkans profetiska roll i samhället. Vissa av dessa går att läsa fristående, andra läses inom ramen för olika program. Som exempel listas här kurser under läsåret 2024/2025 som på olika sätt relaterar till numrets tema:

- BV207R Exegetiska fördjupning med introduktion till bibliska språk*
- BV243R Bibelbruk och bibeltolkning
- BV253R Bibelbruk och bibeltolkning
- BV250C Uppenbarelseboken (*icke-språklig*)
- BV257H Ekoteologi i Gamla och Nya testamentet
- BV260C Uppenbarelseboken (*språklig*)
- FL15 Social-diakonal tjänst**
- KM145R Kulturförståelse
- KM245R Kulturförståelse
- KM252R Diakonins teologi, ledarskap och uttryck
- RR247R Idéburet ledarskap i diakoni
- ST160D Tärar och triumf: Teologiska och praktiska perspektiv på pentekostal spiritualitet

* Läses inom ramen för ALT:s fyraåriga Pastors- och ledarprogram, PLP

** Läses inom ramen för Terminen för socialt och diakonalt arbete (DIOS)

Förutom dessa erbjuder ALT ett fyraårigt Pastors- och ledarprogram (PLP samt PLP Norr), möjligheten att fortbilda sig genom att läsa PLP Tjänst, en studiegång som är uppbyggd med enbart högskolekurser, samt ett masterprogram med möjlighet till fortsatt reflektion över kyrkans profetiska uppdrag. 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).