



HYBRID SUPPLEMENT



HYBRID Supplement publicerar forumgranskade rapporter samt tematiska volymer där sakkunniggranskade artiklar kombineras med annat, mer populärt skrivet material och 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.

Ansvarig utgivare: David Davage

Titel: *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*

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

Omslagsdesign: David Davage

Design inlaga: David Davage

Akademi för Ledarskap och Teologi (ALT)

Åstadalsvägen 2

Box 1623

70116 Örebro

Förlag (tryckt bok): Books on Demand, bod@bod.se

Östermalmstorg 1, 114 42 Stockholm, Sverige

Tryck: Libri Plureos GmbH,

Friedensallee 273, 22763 Hamburg, Tyskland

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

hybrid@altutbildning.se



© 2025 HYBRID

ISBN (tryckt bok): 978-9180972000

ISSN 2004-5425

E-ISSN 2004-5417

Örebro 2025

INNEHÅLL

<i>Davage, David</i> , Lausannedeklarationen 50 år senare.....	v
--	---

FÖREDRAG

<i>Janzon, Göran</i> , Vad är Lausanne?	1
<i>Räsberg, Daniel</i> och <i>Martin Ström</i> , Mer än ett dokument: Lausanne-deklarationens påverkan på det internationella missionsarbetet i Evangeliska frikyrkan och Svenska alliansmissionen	18
<i>Tellbe, Mikael</i> , Finns det en evangelikal hermeneutik? Tolkningar av homoerotik i Romarbrevet 1:26–27 som en fallstudie	25
<i>Edsinger, Olof</i> , ”Utan fel i allt som det påstår”: Lausannedeklarationens bibelsyn i praktiken	45

ARTIKLAR

<i>Davage, David</i> och <i>Lena-Sofia Tiemeyer</i> , Att läsa som det står? En studie av hur svenska barnbiblar hanterar narrativa inkonsekvenser i 1 Sam 16–17	57
<i>Joelsson, Linda</i> , Mångfald eller assimilering? Nytt ljus över Paulus brev om frihet och gemenskap	91
<i>MacInnes, Joel</i> , Kontextualisering och Bibelns auktoritet: En diskussion med fokus på svenska perspektiv på samkönade relationer	117

<i>Nowachek, Matthew</i> , Reflektioner kring spegelreflektioner: Bibelns kraft i Lausannedeklarationen och Søren Kierkegaards "Ordets spegel"	141
<i>Sundberg, Lars-Göran</i> , Själavård i skärningspunkten mellan församling och samhälle: En analys av socialt diakonalt arbete och själavård i Lausannerörelsens texter	157
<i>Wenell, Fredrik</i> , Evangelikal politisk teologi i ett kulturkristet samhälle	190

LAUSANNEDEKLARATIONEN 50 ÅR SENARE

DAVID DAVAGE

Akademi för Ledarskap och Teologi
david.davage@altutbildning.se

KONFERENSEN

Den 7–8 november 2024 arrangerade ALT, tidningen *Dagen* och Johannelunds teologiska högskola (JTH) en konferens för att uppmärksamma det faktum att *Lausannedeklarationen* fyllde 50 år. Konferensen fick namnet *Evangelikal idag?*, och under de två dagarna samlades teologer, församlingsledare, studenter och andra intresserade för att utforska evangelikalismens betydelse för Sverige idag. I denna volym är vi glada att kunna publicera flera av de föredrag och akademiska paper som presenterades i samband med denna konferens. Varför då en konferens om *Lausannedeklarationen*?

GLOBALT GENOMSLAG

Ett första skäl är att deklARATIONEN har haft en avgörande inverkan på den globala evangelikala rörelsens självförståelse och missionella engagemang. I det första kapitlet i denna volym, ”Vad är Lausanne?”, beskriver Göran Janzon bakgrunden till *Lausannedeklarationen* mer ingående, men redan här kan konstateras att deklARATIONEN författades under en tid av omväl-

vande samhällsförändringar och teologisk förnyelse. Under tiden fram till 1970-talet hade världen erfårit flera politiska kriser och kulturella skiften. Kyrkans relevans och roll i samhället, inklusive hur hon skulle se på sitt missionsuppdrag, var inte givet. I ljuset av detta samlades över 2 300 kristna ledare från omkring 150 länder i Lausanne, Schweiz, för att gemensamt utforska hur en evangelikal kristen tro kunde se ut som sattes missionsuppdraget i centrum. Ett av mötets betydande resultat var att *Lausannedeklarationen* antogs, en deklaration som fastställde några av de viktigaste principerna och åtagandena som skulle guida den evangelikala rörelsen. Med en bibeltrohet som grund betonades vikten av att förkunna evangeliet i alla kulturer, inklusive att bekämpa social orättvisa.¹

En av många återkommande formuleringar är att man som rörelse vill förmedla *hela evangeliet till hela människan i hela världen*, och detta är utgångspunkten i Lars-Göran Sundbergs artikel i denna volym, där han analyserar de centrala dokumentens sätt att hantera sociala diakonala perspektiv och själavård. En viktig slutsats i det kapitlet är att även om det sker en gradvis fördjupning av tematiken över tid så förblir själavård implicit i texterna, underordnad rörelsens evangelisationsfokus.

Den teologiska grund som lades i Lausanne vidareutvecklades sedan vid tre ytterligare konferenser i Manila, Kapstaden och Seoul, och rörelsen har fortsatt utgöra en betydande röst i den evangelikala kristenheten.²

BETYDELSE FÖR FRIKYRKAN

Ett andra skäl är att deklarationen utgör ett teologiskt fundament för stora delar av svensk frikyrka, inklusive ALT:s och JTH:s ägarsamfund Evangeliska frikyrkan (EFK), Evangeliska fosterlandsstiftelsen (EFS), Pingst, Sverige (Pingst) och Svenska Alliansmissionen (SAM). Det är också ett

¹Läs mer på Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/about-the-lausanne-movement>.

²Se vidare Göran Janzon, "Lausannerörelsens kongresser från 1974 till 2024", i *Goda nyheter för hela världen: 50 år med Lausannedeklarationen*, redigerad av Olof Edsinger och Göran Janzon (Örebro: Libris, 2024), 19–36.

ideologiskt grunddokument för tidningen *Dagen*. Det var därför naturligt för dessa tre organisationer att aktualisera detta fundament för förnyad teologisk reflektion, och i denna volym ges en konkret inblick i hur dokumentet fungerat i EFK och SAM:s missionella arbete i Daniel Råsberg och Martin Ströms föredrag ”Mer än ett dokument”.

OMDEBATTERAD IDENTITET

Ett tredje skäl är att begreppet ”evangelikal” varit föremål för mycket debatt och teologisk diskussion, på framför allt tre områden. För det första har den andra paragrafen i *Lausannedeklarationen*, om ”Bibels auktoritet och kraft”, varit ett återkommande fokus i frikyrkliga bibelsynsdebatter som ägt rum i samband med samtalsdagar på dåvarande Örebro teologiska högskola (ÖTH, nu ALT), i bloggvärlden och sociala medier, samt i debattinlägg i bland annat tidningen *Dagen*. Här har samtalet ofta handlat om hur mycket som kan tänkas rymmas inom den evangelikala gemenskapen när det kommer till, till exempel, försoningsteologi,³ eller historisk-kritisk bibelforskning.⁴

För det andra har begreppet *evangelikal* kommit att problematiseras i ljuset av att det använts i politiska diskurser som är avsevärt snävare än Lausannerörelsens, och dessutom inte alltid fyllda med teologiskt in-

³ Två vågor av debatter har till exempel ägt rum på tidigare EFK-ordföranden Stefan Swärds blogg, den första 2013 om ALT-läraren Roland Spjuts sätt att formulera sig kring försoningen (se följande inlägg, som inledde samtalet <https://www.stefansward.se/2013/10/29/granskning-av-roland-spjuths-forsoningslara>), den andra 2025 om den amerikanske teologen Briand Zahnds försoningsteologi som aktualiserats i samband med att han bjudits in som talare på Torpkonferensen (se följande inlägg, som inledde samtalet: <https://www.stefansward.se/2025/05/08/brian-zahnd-till-torpkonferensen>)

⁴ För en översikt över delar av dessa debatter under 2010-talet, se David Willgren, ”Guds ord och bibelvetenskapens utmaningar: En recensionartikel om *Bibeln – myt eller sanning*” *Theofilos* 8/2 (2015), 206–228. Se också Tommy Wasserman, red., *Finns det en ”evangelikal” exegetik? Rapport från en samtalsdag på Örebro Teologiska Högskola* (ÖTH Rapport, 21; Örebro: ÖTH, 2004) samt Lennart Boström och Mikael Tellbe, ”Bibelsyn i förändring: Exegetiken på Örebro Missionsskola under senare delen av 1900-talet och fram till i dag”, i *Uppdraget: Örebro Missionsskola 1908–2008*, redigerad av Pekka Mellergård et al. (Örebro: Libris, 2008), 110–121.

nehåll.⁵ Att kalla sig för evangelikal kommunikerar därmed inte nödvändigtvis en tro präglad av den så kallade "Lausanneandan",⁶ och har därför av vissa kommit att ifrågasättas som relevant terminologi.⁷

För det tredje har frågan om vad det innebär att vara evangelikal fått förnyat intresse i relation till frågor om etik, i synnerhet med avseende på samkönade relationer. Flera av dessa aspekter tas upp i bidrag i denna volym.

BIBELN OCH TOLKNINGARNA

GRUNDLÄGGANDE PERSPEKTIV

Fem bidrag diskuterar evangelikal bibelläsning från olika perspektiv. I den första sakkunnigranskade artikeln undersöker David Davage och Lena-Sofia Tiemeyer hur svenska barnbiblar hanterar berättelsen om Saul, David och Goljat i 1 Sam 16–17, med särskilt fokus på hur bibeltextens narrativa inkonsekvenser återges. Artikeln visar att berättelserna skildras utifrån en idé om hur bibeltexten *borde* vara, snarare än hur den *faktiskt ser ut* – något som Davage och Tiemeyer menar är problematiskt i ljuset av Lausannerörelsens syn på bibeltolkning, där både textens historiska och litterära sammanhang betonas. Mer specifikt identifierar Davage och Tiemeyer en risk med barnbiblarnas sätt att presentera Bibelns berättelser, nämligen den att barnet, när det slutat läsa barnbiblar och övergått till mer traditionella bibelöversättningar, saknar verktyg att tolka dem.

⁵ Se till exempel Joel Halldorf, "A Tale of Two Evangelicalisms", *Breaking Ground* (21 okt 2020), online: <https://breakingground.us/a-tale-of-two-evangelicalisms/>.

⁶ Med Lausanneandan (eng. "the spirit of Lausanne"), ett begrepp som myntades av Billy Graham, amerikansk evangelist och tillika initiativtagare till den första Lausannekongressen, avses en hållning som präglas av bön, (bibel)studier, partnerskap och hopp, allt genomsyrat av en anda av ödmjukhet (se online: <https://lausanne.org/billy-graham-and-john-stott>). Se även Göran Janzons bidrag i denna volym.

⁷ Jfr till exempel EFK, "EFK brottas med begreppet evangelikal", *EFK nyheter*, online: <https://efk.se/webb/nyheter/nyheter/2019-06-17-efk-brottas-med-begreppet-evangelikal.html>.

I en annan sakkunniggranskad artikel undersöker Matthew T. Nowachek diskurser kring Bibelns transformerande kraft och argumenterar för att Søren Kierkegaards vidareutveckling av spegelmetaforen i Jak 1:22–25 har potential att utgöra ett viktigt komplement till de bilder som används i *Lausannedeklarationen*. Där deklarationen främst fokuserar Bibeln som ett yttre, verksamt medel för förvandling öppnar spegelmetaforen för att också adressera det inre självreflekterande engagemanget hos läsaren och visar hur Bibeln kan uppenbara synd, inspirera till omvändelse och bidra till individens förvandling.

SAMKÖNADE RELATIONER

Frågan om hur evangelikala kan resonera teologiskt kring samkönade relationer lyfts sedan i inte mindre än fyra av bidragen. Mikael Tellbe ställer i sitt föredrag frågan om det finns en evangelikal hermeneutik. Utifrån en analys av tre bidrag skrivna av svenska, evangelikala teologer – Niklas Öjebbrandts kapitel i antologin *Välkomna varandra*, Stefan Gustavssons bidrag i antologin *Bekänna färg* och EFK:s rapport *Helighet och barnbär-tighet* – landar han i att det inte är självklart vilket tolkningsresultat en sådan hermeneutik resulterar i. Mer specifikt är det uppenbart att alla tolkar Rom 1 i relation till dess historiska, litterära och kanoniska kontexter, det vill säga i enlighet med hur den evangelikala bibelläsningen beskrivs i *Seoul Statement*. Trots detta landar de i tre olika slutsatser. Medan Öjebbrandt argumenterar för en diskontinuitet mellan det som beskrivs i texten och samtida fenomen betonar Gustavsson kontinuitet. Detta innebär att medan Öjebbrandt drar slutsatsen att texterna inte är applicerbara på dagens samkönade relationer menar Gustavsson att de är det. Mellan dessa positioner återfinns EFK:s rapport, som betonar behovet av pastoral lyhördhet i varje enskilt fall, det vill säga i stället för att formulera några enkla, allmängiltiga slutsatser.

Olof Edsinger tar sig sedan an samma fråga i sitt föredrag, men argumenterar i kontrast till Tellbe för att även om det finns frågor där evangelikala kan komma till olika slutsatser – här nämns dopfrågor och frågor om kvinnligt ledarskap – är en sådan ekumenisk generositet inte möjlig

när det kommer till samkönade relationer. Hållningen överlappar därmed med Gustavssons, och Edsinger argumenterar för att Öjebrandts teologiska resonemang, samt resonemangen i EFK:s rapport svårligen kan beskrivas som uttryck för evangelikal hermeneutik. Varför? I relation till Öjebrandt är den huvudsakliga kritiken att relevanta aspekter inte adresseras – som att Paulus var jude eller att 1 Mos 1–2 och Matt 19 inte diskuteras. I relation till *Helighet och barmhärtighet* grundas kritiken framför allt på att rapporten innehåller inkonsekvenser. En slutsats Edsinger drar är att det inte räcker att kalla sig för evangelikal för att vara det.

Det tredje bidraget på detta tema är Joel MacInnes artikel, som fokuserar frågan om kontextualisering. Mer specifikt diskuteras hur evangelikala teologer kan applicera Bibelns etiska budskap på nya sammanhang och nya tider utan att dess auktoritet försvagas. Två svenska bidrag som på olika sätt kontextualiserar frågan om samkönade relationer analyseras – Joel Halldorfs kapitel i *En enda kropp* och EFK:s *Helighet och barmhärtighet*. MacInnes konstaterar att båda misslyckas med kontextualiseringen, men på lite olika sätt. När det gäller Halldorf menar MacInnes att han på ett problematiskt sätt överbetonar samtidens insikter, samt att han argumenterar utifrån att vissa bud skulle vara kulturellt betingade utan att ge någon tydlig grund för varför dessa därmed skulle avfärdas. Därmed riskerar kontextualiseringen att förskjuta auktoriteten från Bibeln till kyrkan, vilket enligt MacInnes öppnar för synkretism. När det gäller EFK:s rapport menar MacInnes att den misslyckas i att följa sin egen metod för kritisk kontextualisering – kulturexegesen är ytlig och grundar sig på antaganden, snarare än på analys, och den kritiska responsen är otydlig – det framgår inte vad i kulturen som ska bejakas och vad som behöver förkastas.

Som alternativ föreslår MacInnes att kontextualisering alltid måste hänga samman med texternas ursprungliga betydelse så att de tolkas och tillämpas utifrån författarens syfte. Likt Edsinger, men i kontrast till Tellbe, menar MacInnes att för en evangelikal bibelläsare är samkönade relationer inte möjliga att bejaka på det sätt som till exempel EFK:s rap-

port föreslår (det vill säga genom att öppna vägen till medlemskap för personer som lever i samkönade relationer utan att läran förändras i stort).

Det sista bidraget som tar upp frågan om samkönade relationer gör det inom ramen för en övergripande diskussion om evangelikalism och politik. Här studerar Fredrik Wenell hur evangelikala aktörer som Svenska Evangeliska Alliansen (SEA), representerad av Olof Edsinger, och Apologia, representerad av Stefan Gustavsson, formulerar sin samhällsröst i ett postkristet samhälle, särskilt i frågor som rör samkönade relationer. Kapitlet utgör en kritik mot det Wenell beskriver som tendenser till att reproducera en form av skapelsesteologisk kulturkristendom. Problemet med detta är att man argumenterar i fel ordning och förutsätter att man kan tala om moralisk mognad före bekännelsen till Jesus. Som alternativ föreslår Wenell en diasporateologisk hållning där evangelikala rörelser kan omfamna sin marginaliserade position i det sekulära samhället, inte som förlust utan som utgångspunkt för en ny missionsförståelse.

MÅNGFALD

Sammantaget finns i dessa kapitel en betydande interaktion. Ytterst rör sig samtalet mellan olika sätt att förstå och förhålla sig till vad evangelikalism och evangelikal bibeltolkning innebär. Att de samlas i en och samma volym innebär att de förhoppningsvis kan få utgöra en god grund för fortsatta samtal. Passande är därför att numret också innehåller en sakkunniggranskad artikel som analyserar hur Paulus behandlar frågor om mångfald och assimilering. Närmare bestämt argumenterar Linda Joelsson för att det grekiska begreppet *sarx* i Galaterbrevet bör förstås kollektivt, snarare än individuellt orienterat. Detta innebär att *sarx* inte ska översättas med ”köttet” – i betydelsen ”sexuella begär” eller liknande – utan i stället syftar på ”gruppen”. Paulus kritik riktas därmed inte mot individers begär utan mot ett kollektivt tryck på konformitet. Läsningen har, enligt Joelsson, som fördel att Galaterbrevets budskap framstår som mer sammanhängande och teologiskt relevant när det gäller frågor om frihet, inkludering och gemenskap. Läst i relation till artiklarna om samkönade relationer ges därmed en spännande paulinsk tolkningsram.

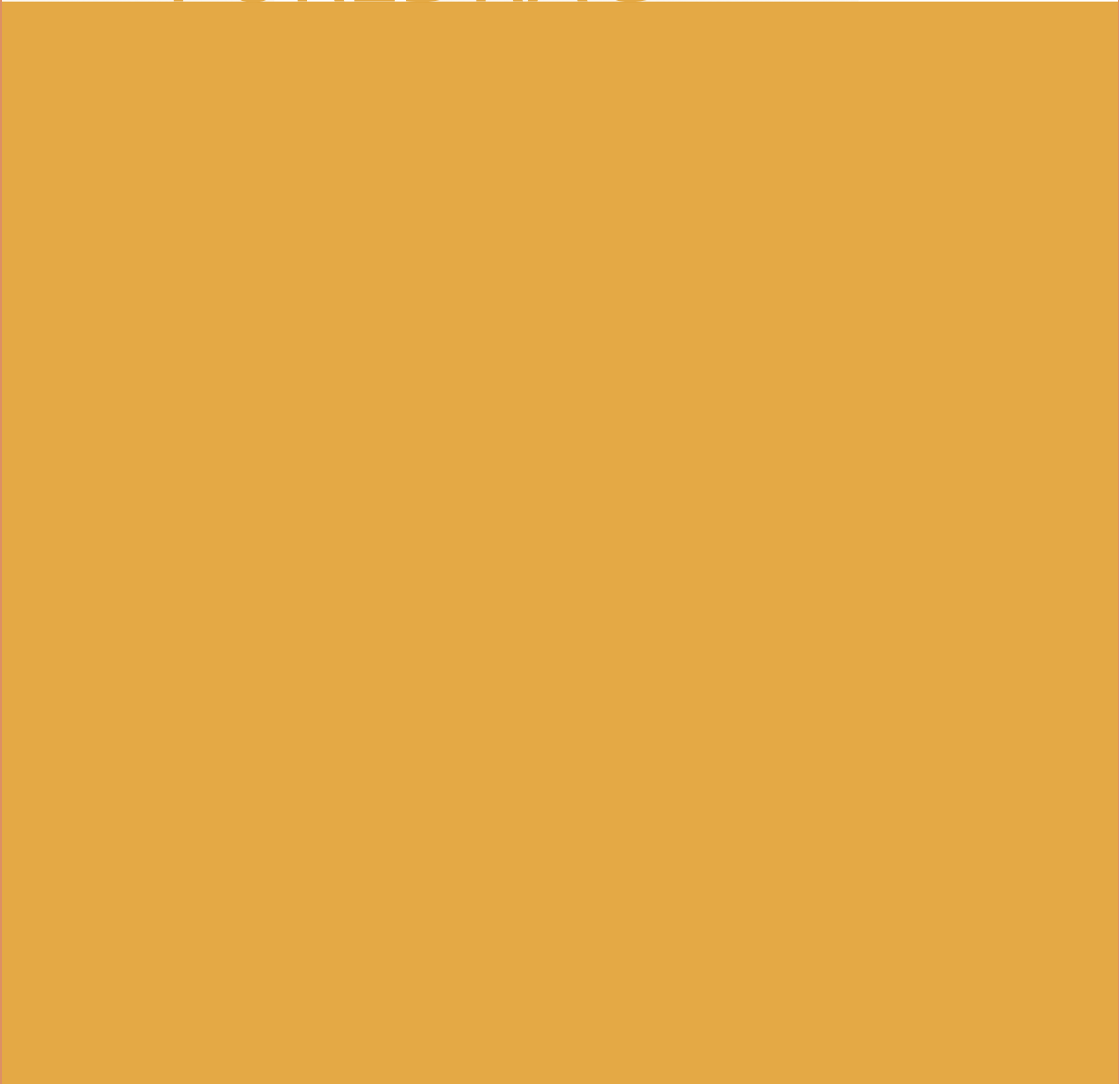
STRUKTUR

Rent konkret är volymen indelad i två huvuddelar. I den första återfinns de texter som bygger på föredrag som hölls vid konferensen, ordnade som följer: först kommer Göran Janzons generella inledning till Lausannerörelsen, följt av Daniel Råsbergs och Martin Ströms text om EFK samt SAM. Sedan kommer av Mikael Tellbes föredrag om evangelikal hermeneutik, samt Olof Edsingers föredrag, som i delar interagerar med Tellbe. Dessa texter är inte sakkunniggranskade utan återspeglar i hög grad de muntliga presentationerna.

I den andra delen återfinns vetenskapliga artiklar, också de presenterade vid konferensen, som genomgått sakkunniggranskning innan beslut om publicering fattats. Dessa har ordnats i bokstavsordning efter författarnas efternamn. Först kommer David Davage och Lena-Sofia Tiemeyers artikel, sedan Linda Joelssons, Joel MacInnes, Matthew T. Nowacheks och Lars-Göran Sundströms och sist kommer Fredrik Wenells bidrag.



FÖREDRAG



VAD ÄR LAUSANNE?

GÖRAN JANZON

Teol.dr i missionsvetenskap och tidigare
ordförande i Svenska Lausannekommittén
goran.janzon@gmail.com

ABSTRACT ♣ I detta föredrag undersöks Lausannerörelsens framväxt, teologiska grund och historiska utveckling sedan världskongressen för evangelisation i Lausanne 1974. Med utgångspunkt i evangelikalismens kännetecken analyseras rörelsens betydelse för den globala kristenheten, särskilt dess påverkan på missionssyn och ekumeniskt samarbete. Föredraget belyser centrala utvecklingslinjer såsom globaliseringen av evangelikalismen, karismatiska influenser och den amerikanska politiseringens inverkan. Vidare diskuteras *Lausannedeklarationens* långsiktiga inflytande samt Lausanneandan som modell för teologisk samverkan. Översikten bidrar till förståelsen av hur teologisk mångfald kan förenas med en gemensam missionell vision i en global kontext. ♣

INLEDNING

Det finns rörelser och fenomen i den kristna kyrkans historia som är så starkt förknippade med en geografisk ort att ett sådant namn finns med i själva beteckningen. Lausannerörelsen är ett sådant exempel. Det beror på den betydelse som Världskongressen för evangelisation i Lausanne i juli 1974 fick, framför allt bland de evangelikala kristna men även inom den världsvida kyrkan i stort. Dess slutdokument eller deklaration – på engelska *Lausanne Covenant* med en mer uppfostrande språklig innebörd – blev en referens som användes och fortfarande används i vida kretsar. Efter

femtio år finns det anledning att sätta in den ”rörelse” som kongressen utlöste i ett historiskt perspektiv och reflektera över dess betydelse.

HISTORISK BAKGRUND

Eftersom *Lausannedeklarationen* och Lausannerörelsen ofta uppfattas som ett uttryck för evangelikalismen, den evangelikala strömningen inom den kristna kyrkan, vill jag ge en historisk bakgrund till det begreppet.

BEGREPPET EVANGELIKAL

Begreppet *evangelikal* har historiskt och internationellt använts om en kristendomstolkning som formades i de anglosaxiska väckelserörelserna från 1700-talet och framåt. Det engelska språket har dock inte olika ord för evangelisk och evangelikal, utan bara ”evangelical”. Referensen till väckelserörelserna gav en vägledande precisering, liksom en historisk och teologisk referens till den lågkyrkliga delen av den anglikanska kyrkogemenskapen, the Evangelical Party, till skillnad från högkyrklig anglikatolicism och bredkyrklig folkkyrklighet. Det historiska sammanhanget gjorde att begreppet kunde uppfattas i den mer avgränsade innebörden. Det blev lite svårare på andra språk, som till exempel tyska och spanska, där uttrycket *evangeliska kristna* var liktydigt med protestantiska kristna.

När man då inom vissa andra språkområden än det engelska ville tydliggöra att det var den begränsade innebörden som man avsåg började man kring mitten av 1900-talet att direktöversätta det engelska ordet – ”evangelical” blev *evangelikal*.

Evangelikalismen var bärare av det reformatoriska arvet, teologiskt sett främst de bägge grundprinciperna om Skriften allena och frälsning av nåd genom tron på Kristus. Men den karaktäriserades alltså också av något mer som i bred mening fångas in i kontinuiteten med väckelserörelserna.

Till Sverige kom evangelikalismen, om än inte under den beteckningen, genom pietismen och den nyevangeliska rörelsen och lite senare genom helgelseörelsens och frikyrklighetens olika schatteringar. På svenska började ordet evangelikal användas på 1970-talet och begreppet letade

sig in i den kristna vokabulären.¹ Det användes ofta med anknytning till just *Lausannedeklarationen* eller för att markera samhörighet med det internationella sammanhanget.

Den engelske kyrkohistorikern David Bebbington har i en nu klassisk beskrivning ringat in fyra kännetecken för denna evangelikalism: *conversionism* – den personliga omvändelsen och tron som respons på evangeliets ”goda budskap”; *aktivism* – vittnesbörd i liv, ord och handling, som ett naturligt utflöde av omvändelsen; *biblicism* – förhållningssättet till Bibeln som Guds ord och yttersta auktoritet för tro och liv; samt *crucicentrism* – Kristus kors, Guds frälsning genom Jesus Kristus, som den kristna trons kärna.²

AVGRÄNSNINGAR

Ett annat sätt att ringa in evangelikalismen i Lausannerörelsen är att se vad den avgränsar sig mot. Teologiskt intar den nämligen en position mellan en mer fundamentalistisk hållning och ett mer liberalt teologiskt förhållningssätt.

Fundamentalismen var en strömning som formerades främst i USA i början av 1900-talet i kampen mot det som man kallade modernismen eller liberal teologi. Namnet fick den från skriftserien *The Fundamentals* på 1910-talet. Kring 1930 förlorade den här strömningen mycket av sitt inflytande och drog sig tillbaka i mer separatistiska grupper.

I början av 1940-talet kom en bred reaktion mot fundamentalisternas literala bibeltolkning, reserverade hållning mot akademisk forskning, mistänksamhet mot socialt och kulturellt engagemang och separatistiska tendenser. De som stod för reaktionen kallades ny-evangelikaler och knöt an till en tidigare teologiskt konservativ men socialt engagerad och teologiskt reflekterande väckelsekristendom. Det var den här strömningen som

¹ Se Göran Janzon, ”Den evangelikala rörelsen”, *Tro och Liv* 4 (1977), 17–22; och Agne Nordlanders förord i *Budskapet från Lausanne: 8 huvudföredrag vid Världskongressen om evangelisation i Lausanne 1974 och deklarationen vid denna* (Stockholm: EFS-förlaget, 1977), 7–8.

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

kom att i USA forma den evangelikala rörelsen ”2.0” med portaltfigurer som Carl Henry och Billy Graham och sammanhang som National Association of Evangelicals och tidningen *Christianity Today*. Tillsammans med evangelikalismen i England och på andra håll blev den formerande i den senare framväxande Lausannerörelsen.

Positioneringen gentemot en mer liberal teologisk hållning fanns där också under 1940- och 1950-talen men kom att tydligare aktualiseras under 1960-talet, särskilt gällande missionssynen. Det var en tid i avkoloniseringsens kölvatten med en stark och även revolutionär sociopolitisk våg över världen. I en sådan tid blev förstås missionsdebatten intensiv och polariserad. Vi kan bara nämna Kyrkornas världsråds generalförsamling i Uppsala 1968. Skulle kyrkans mission främst vara evangelisation och kyrkobyggnad eller sociopolitisk aktion?

Det rådde en viss villrådighet i den stora mittfåran av evangeliska eller evangelikala kristna. De fanns inom olika konfessioner och samfund, både inom och utanför Kyrkornas världsråd, och i olika historiska och kulturella kontexter. Det förklarar varför det också fanns och finns en rätt stor variation inom den här ”storfamiljen”. En del av den återfinns inom Evangeliska världsalliansen – World Evangelical Alliance (WEA) – med rötter till mitten av 1840-talet och med en nystart från 1951. Men i många delar av världen hade den ännu kring 1970 en svag närvaro och uppfattades inte alltid som representativ för alla evangelikaler.

Därför välkomnades initiativet från den respekterade världsevangelisten Billy Graham att arrangera den stora Lausannekongressen i juli 1974 om det som var deras hjärtefråga, nämligen evangelisation och mission. Den blev en vitamininjektion för hela det globala missionsarbetet, inte minst genom just *Lausannedeklarationen*, med den anglikanske kyrkomannen och teologen John Stott som huvudarkitekt, och genom den ”nätverksrörelse” som följde.

LAUSANNERÖRELSEN

I första delen av boken *Goda nyheter för hela världen: 50 år med Lausannedeklarationen* har jag skrivit en historisk översikt över Lausanne-

rörelsen.³ Den innefattar först dess kongresser i Lausanne 1974, Manila 1989 och Kapstaden 2010 och den då framtida Lausanne IV i Seoul, som genomfördes hösten 2024, därefter väsentliga inslag i den internationella Lausannekommitténs arbete genom arbetsgrupper och konsultationer och sist det svenska mottagandet och dess uttryck i och genom Svenska Lausannekommittén från 1976 och dess fortsättning från 2001 i Svenska Evangeliska Alliansen (SEA).

Eftersom en sådan allmän historisk översikt redan finns skriven på svenska, vill jag här lyfta fram dels några allmänna utvecklingslinjer som har betydelse för Lausannerörelsen, dels några inslag i *Lausannedeklarationen* som fått stor betydelse för missionssynen och missionsarbetet i den globala evangeliska kristenheten under de gångna 50 åren.

NÅGRA ALLMÄNA UTVECKLINGSLINJER

Jag ser åtminstone tre utvecklingslinjer från 1970-talet in i nutid som är relevanta för en reflektion över Lausannerörelsen under de femtio åren och inför framtiden. De representerar både kontinuitet och förändring och innehåller samtidigt frön till möjliga konfliktpunkter.

EVANGELIKALISMENS GLOBALISERING

Under 1900-talet växte den kristna kyrkan globalt både i geografisk utbredning och i antal kristna, med en tydlig tyngdpunktsförskjutning mot Syd. En stor andel av denna tillväxt utgörs av kyrkor, samfund och rörelser som kan definieras som evangelikala. Lausannekongressens deltagare speglade till viss grad denna utveckling.

³ Göran Janzon, "Lausannerörelsens kongresser från 1974 till 2024", i *Goda nyheter för hela världen: 50 år med Lausannedeklarationen*, redigerad av Olof Edsinger och Göran Janzon (Örebro: Libris, 2024), 19–36; idem, "Den internationella Lausannerörelsen", i Edsinger och Janzon, *Goda nyheter*, 37–52; idem, "Svenska Lausannekommittén 1967–2000", i Edsinger och Janzon, *Goda nyheter*, 53–64. För en utförligare beskrivning och analys av Lausannerörelsen, se Margunn Serigstad Dahle, Lars Dahle och Knud Jorgensen, red., *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives* (Regnum Edinburgh Centenary Series, 22; Oxford: Regnum Books International, 2014).

Trots att några talare från det globala Syd fick ett starkt genomslag,⁴ var dock den västerländska dominansen påtaglig i antal deltagare, bland talare och när det gällde vilka frågor som fokuserades och hur. Det ledde bland annat till att 400 av deltagarna i Lausanne skrev under dokumentet ”Theology and Implications of Radical Discipleship”, ibland kallat en alternativ Lausannedeklaration. Det är intressant att notera att John Stott själv skrev under det och såg till att det kom med i den officiella rapportboken.⁵ Han kände personligen många av de drivande bakom detta dokument från sitt engagemang i International Fellowship of Evangelical Students (IFES) och sympatiserade med de radikala perspektiv som de lyfte fram.⁶

Men den här västerländska dominansen har sedan successivt förändrats. Det kunde märkas redan 1976 i boken *The New Face of Evangelicalism* med latinamerikanen René Padilla som redaktör.⁷ *Lausannedeklarationens* femton punkter togs som utgångspunkt för ett nytänkande utifrån bibliska perspektiv på gudsrikestanken och ett radikalt lärjungaskap. Två tredjedelar av författarna var från Syd eller verksamma där.

Den här utvecklingslinjen gav tydliga avtryck under den följande tiden, inte minst i den tredje Lausannekongressen i Kapstaden 2010, där en majoritet av deltagarna var från det globala Syd, och i dokumentet *Kapstadsöverenskommelsen*,⁸ med anglikanen Christopher Wright som huvudarkitekt. Den står för kontinuitet i de teologiska grundfrågorna

⁴ Se till exempel René Padillas och Samuel Escobars föredrag i *Budskapet från Lausanne*, 100–129, 153–179.

⁵ ”Theology and Implications of Radical Discipleship”, i *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland – Official Reference Volume*, redigerad av J. D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 1294–1296. Kan läsas online: <https://lausanne.org/wp-content/uploads/2007/06/1294.pdf>.

⁶ Se Hannes Wiher, ”Le Mouvement de Lausanne fête son cinquantenaire”, *Théologie évangélique* 23/1 (2024), 100. Online: https://missiologie.net/wp-content/uploads/2024/08/ME_12-1-2024-final.pdf

⁷ C. René Padilla, red., *The New Face of Evangelicalism: An International Symposium on the Lausanne Covenant* (London: Hodder and Stoughton, 1976). Bokens förord är skrivet av John Stott.

⁸ Mats Wall (övers.), *Cape Town Commitment: Kapstadsöverenskommelsen* (Stockholm: SEA, 2011). Online: https://www.sea.nu/wp-content/uploads/2018/08/Cape_Town_Commitment_sve_nsk_version.pdf. Sidhänvisningar i denna artikel är till den tryckta versionen.

men lika tydligt för förändring eller fördjupning och breddning i hur kyrkans missionsuppdrag i världen idag förstås.

Samma utveckling har för övrigt skett också inom Evangeliska världsaliansen. I den här globaliseringen i bägge sammanhangen finns förstås även en del frön till konflikt med vissa starka aktörer i Väst.

DEN KARISMATISKA EXPLOSIONEN

Efter den tidiga pingstväckelsens framväxt i början av 1900-talet kom den karismatiska väckelsen och dess förgreningar i neo-karismatiska rörelser att från 1960-talet få en ingång i de så kallade historiska kyrkorna. Historiskt fanns länge i en del länder en spänning mellan evangelikalism och pentekostalism. Så var fallet till exempel i Tyskland. Den spänningen adresserades medvetet i Lausannerörelsen och även i Evangeliska världsaliansen. En konsultation i Oslo 1985 om Andens roll i evangelisationen och i synnerhet Manilakongressen 1989 blev ett genombrott för karismatiska kristnas delaktighet i Lausannerörelsen och en ömsesidig respekt mellan icke-karismatiker och karismatiker.⁹ En starkt bidragande faktor har här varit det faktum att en betydande del av evangelikalismens tillväxt i Syd har skett i och genom kyrkor som oberoende av konfessionell tradition har fått en påtaglig karismatisk inriktning.

Kontinuiteten innebär att alla kan omfatta *Lausannedeklarationens* punkt 14 (den helige Andes kraft) som en gemensam plattform. Förändringen över tid kan ses i den framväxande respekten för varandras olika karismatiska uttryckssätt. En påtaglig konfliktpunkt finns däremot i förhållande till en del neo-karismatiska rörelers framgångsteologi (eng. "Health & Wealth"), demonologi och ledarsyn, som uttryckligen kritiseras i *Kapstadsöverenskommelsen* (del 2, V.5). Dessa rörelserns företrädare är sällan med i de globala evangelikala sammanhangen, men det finns ett inflytande från dem i vissa kyrkor och det kan innehålla frön till konflikt.

⁹ Se David F. Wells, *God the Evangelist: How the Holy Spirit Works to Bring Men and Women to Faith* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), som bygger på Oslokonsultationen 1985, och Peter Halldorf, "Kreativa spänningar i Manila", i *Till hela världen – på Kristi sätt*, redigerad av Göran Janzon och Walter Persson (Uppsala: Svenska Missionsrådet, 1990), 156–157.

En annan konfliktpunkt går tillbaka till hur man ska förstå *Lausannedeklarationens* ord i punkt 12 om ”en andlig kamp mot onda andemakter” för vilken vi behöver ”Guds vapenrustning för att kunna kämpa denna strid med sanningens och bönens andliga vapen”. Diskussionen har inte minst gällt en del kontroversiella aspekter inom den strömning som lyft fram ”en andlig krigföring” (eng. ”spiritual warfare”). Det avspeglades i konsultationen i Nairobi år 2000 med temat *Deliver Us from Evil: An Uneasy Frontier in Christian Mission* som också var titeln på den omfattande rapporten.¹⁰ Den norske teologen Tormod Engelsen sammanfattade konsultationen i en kortare rapport, *Spiritual Conflict in Today's Mission*.¹¹ I båda skrifterna finns det drygt tiosidiga ”Consultation Statement” som innehåller gemensamma teologiska övertygelser, beskrivning av olika praxis, en del varningar, områden där det inte råder samsyn och en del frågeställningar där det behövs fortsatt bearbetning.

”THE AMERICAN TURN”

Med ”the American Turn” avser jag den utveckling som skett i USA under de senaste decennierna och hur den kopplats till begreppet evangelikal, inte minst i medias spegling och kommentarer. Vid tidskriften *Nodus* sommarakademi i augusti hade Pekka Møllergård och jag ett seminarie-samtal på temat ”Är begreppet evangelikal fortfarande gångbart?”. Huvudorsaken till den frågan stavas förstås Trump – i vid mening, det vill säga begreppets användning om hans väljarbas och därmed även om den nationalistiska högerkristendomen. I relation till detta vill jag bara framhålla några förhållanden som inte ofta kommer fram i medias rapportering.

¹⁰ Scott Moreau, et al., red., *Deliver Us from Evil: An Uneasy Frontier in Christian Mission* (Marc World Vision Publications, with Lausanne Committee for World Evangelization & Association of Evangelicals in Africa, 2002).

¹¹ Tormod Engelsen, *Spiritual Conflict in Today's Mission: A Report from the Consultation on "Deliver Us from Evil"* (Lausanne Occasional Paper, 29; Lausanne Committee for World Evangelization, 2001). Online: <https://lausanne.org/occasional-paper/spiritual-conflict-todays-mission-lop-29>.

I de många undersökningarna i USA är det allt tydligare att kategorin evangelikal blivit mer en sociologisk/ideologisk än en teologisk/kyrklig kategori. Ett skäl är att många sådana undersökningar bygger på en självvärdering och många kryssar i evangelikal därför att de kommit att uppfatta begreppet som en beskrivning av deras ideologi snarare än som en beskrivning av en identitet på teologisk grund. Det innebär att de höga procenttalen för evangelikala inkluderar många som inte har en profilerad tro eller nästan aldrig går i kyrkan. Begreppet motsvarar därför snarast något i stil med vad vi skulle kalla "kulturkristna" eller med ett uttryck myntat i USA, "evangelicals in name only". Det finns alltså en statistisk osäkerhet här, men det är förstås ändå så att Trump har ett starkt stöd bland republikanska "evangelikaler".

En annan aspekt av olika medias rapportering från den amerikanska scenen är att många uttalanden från "evangelikaler" som stöder Trump kommer från personer inom två historiska strömningar vars tillhörighet till den egentliga evangelikala strömningen i USA är ytterst tveksam. Den första gruppen utgörs av företrädare för den fundamentalism som evangelikalismen vanligen avgränsar sig mot. Den andra utgörs av företrädare för den tidigare nämnda neo-karismatiska framgångsteologin som anslutit sig till en agenda för en konservativ samhällspåverkan enligt dominionideologin, där man söker makt över olika områden eller sfärer av samhället.¹² Personer från dessa två strömningar är i alla fall ytterst marginellt företrädare inom den internationella Lausannerörelsen.

Det är förstaeligt att frågan om begreppet evangelikal fortfarande är gångbart ställs i USA, men den ställs alltså även i Sverige. Vid revideringen 2020 av dokumentet *Evangeliska Frikyrkans tro och självförståelse* gjordes därför följande tillägg i avsnittet om en evangelikal teologisk profil: "Ibland sammankopplas begreppet evangelikal med en för oss problematisk ideologisk och politisk agenda som inte kännetecknar den världsvida

¹² Se Pekka Møllergård, *Hur kunde det gå så långt? En essä om trumpismen och den nya bögerkristendomen* (Malmö: Spricka, 2022), 163–176. Se vidare Mikael Stenhammar, "Missionera, konsumera och dominera: Kyrkans profetiska uppdrag enligt dominionteologin", *HYBRID* 3 (2025), 172–220.

evangelikala rörelsen”.¹³ Den sista delen av satsen anger att EFK ger det globala perspektivet större betydelse än influenserna från USA. Något annat vore svårt att få gehör för hos många partnersamfund i Syd.

Mot den här bakgrunden är det intressant att lägga märke till att tidningen *Dagen* både i ledare och i andra artiklar på senare tid börjat använda begreppet ”Lausanneevangeliker”.¹⁴

NÅGRA MISSIOLOGISKA UTVECKLINGSLINJER

Jag ska nu lyfta fram fyra inslag i *Lausannedeklarationen* som fått stor betydelse för missionssynen och missionsarbetet världen över under de gångna 50 åren. Andra skulle kanske välja andra punkter, men här är mitt urval.

DE GODA NYHETERNA

Övertygelsen att ”Guds uppenbarelse i Kristus och Skriften” har universell giltighet är grundläggande för *Lausannedeklarationen* (punkt 2). De goda nyheterna för hela världen bygger, som *Manilamanifestet* från 1989 sammanfattar det, på ”Guds radikala diagnos” av människans belägenhet utlämnad åt sig själv och ”hans lika radikala botemedel” som innefattar försoning med Gud genom omvändelse och tro på den han har sänt till människans räddning. Det finns inte några ”alternativa evangelier”.¹⁵ Lausannedokumentet avvisar därför varje form av relativism och pluralism som skulle innebära ”att Kristus talar på ett likvärdigt sätt” genom ”all religion och andlighet” (punkt 3). Därför är Guds kyrka kallad att vittna om och erbjuda evangeliet om frälsningen i Jesus Kristus åt alla, och särskilt åt dem som inte alls nåtts än av detta budskap.

¹³ *Evangeliska Frikyrkans tro och självförståelse* (Örebro: EFK, 2021), 7. Online: <https://www.efk.se/om-oss/vad-tror-efk/efks-tro-och-sjalfvforstaelse.html>.

¹⁴ Sedan 1990 utgör *Lausannedeklarationen* (tillsammans med Publicistklubbens regler) tidningen *Dagens* ”grunddokument” (se Janzon och Edsinger, *Goda nyheter för hela världen*, 29).

¹⁵ *Manilamanifestet* A.1. i Appendix B, online: <https://lausanne.org/sv/statement/manilamani-festet>; Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 109.

I Manila 1989 kunde en viss förändring skönjas, inte i den grundläggande religionsteologin men i förhållningssätt, till exempel i Colin Chapmans plenarföredrag.¹⁶ Den frågan får sedan ett visst utrymme i *Kapstadsöverenskommelsen*, under rubriken ”Vi vill leva ut Kristi kärlek bland människor av andra trosuppfattningar”.¹⁷ Från min utsiktspunkt ser jag inte någon konflikt inom Lausannerörelsen i den här frågan, men däremot både med det sekulära samhället och med den strömning av så kallad pluralistisk religionsteologi som finns inom kristenheten.

HELHETSSYN PÅ MISSION

Från början av 1900-talet utvecklades i en del av den evangeliska kristenheten en försvävning av synen på kyrkans mission som innebar att den huvudsakligen uppfattades som evangelisation. Hos en del fanns det en eskatologisk drivkraft till detta. De menade att Jesus snara återkomst inte ger oss tid till annat än att vinna så många ”själar” som möjligt från ”rivningskåken” jorden till himlen. Men där fanns också en reaktion mot en rätt inomvärldslig syn på Guds rike i mer liberala kretsar, som ofta kallades det sociala evangeliet. Motsättningen mellan de här olika grupperna inom kristenheten blev stark och levde kvar in på 1960- och 1970-talen.

Genom att i punkterna 4 och 5 av *Lausannedeklarationen* markera vikten av både evangelisation och kristet socialt ansvar inom kyrkans uppdrag i världen kunde man innefatta både företrädarna för till exempel vikten av att nå ut till ännu onådade folkgrupper – med företrädare som Ralph Winter – och de som förespråkade en tydligare inriktning på att också verka för rättvisa, försoning och fred i samhället – med företrädare som Samuel Escobar – och undvika att de här dimensionerna spelades ut mot varandra.¹⁸ Men deklarationen var aningen svag i att få ihop detta i

¹⁶ Colin Chapman, ”Utmaningen från andra religioner”, i Janzon och Persson, *Till hela världen*, 83–93.

¹⁷ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 59–65 (del 2, III).

¹⁸ Se Ralph Winters och Samuel Escobars respektive föredrag i *Budskapet från Lausanne*, 130–152, 153–179. Strategier för att nå onådade folkgrupper med evangeliet var huvudtema för en

en teologiskt väl motiverad helhetssyn. Därför kunde en del fortsätta att tala om evangeliskt och socialt i missionen, som om det sociala inte var evangeliskt, även om det kunde motiveras för enskilda kristna utifrån skapelseuppdraget.

Frågan blev därför föremål för en konsultation 1982. I rapporten därifrån beskrivs de bägge dimensionerna av mission som frukter av samma evangelium om Guds rike. De hör samman som "partners" eller som "tvillingar" som har kärleken som "moder".¹⁹ Mötet med Guds kärlek leder oss till att vilja både berätta om Guds kärlek i Jesus Kristus och betjäna våra medmänniskor i omsorg och gärningar som präglas av barmhärtighet och rättvisa. Alltså: mission i liv, ord och handling. Enskilda individer och grupper kan ha olika kallelse och tyngdpunkt i vittnesbörd och tjänst, men församlingen och kyrkan som helhet behöver stå för och ge uttryck för helhetssynen.

På 1990-talet började begreppet *missionell* användas för att komma från den mer snäva förståelsen av församlingens eller kyrkans mission. Det innebär också att begreppet mission inte bara syftar på internationell mission utan även på mission i närmiljön och inom det egna landet och även där ofta över olika kulturella gränser. Alltså: mission i liv, ord och handling – i evangelisation och socialt/diakonalt ansvar – i varje församlings "Jerusalem", "Samaritanien" och "jordens yttersta gräns" (Apg 1:8). Med inspiration från Latinamerika och en deklaration från Mikanätverket 2001 kallas en sådan mission nu allt oftare för "integral mission".

Under 1990-talet kom själva Lausannerörelsen att försvagas av en sidorörelse, "AD 2000 and Beyond"-rörelsen, som initierades kort före kongressen i Manila – med företrädare som Luis Bush. Syftet var att kraftsamla för att nå målet "en församling i varje folkgrupp" till millen-

konsultation 1980 i Pattaya, Thailand. Jag belyser och diskuterar detta i "Hur skall de höra?", i *Nåd för onådade: Missionsperspektiv från Melbourne och Pattaya*, redigerad av Kjell Ove Nilsson (Stockholm: Gummessons, 1981), 55–67.

¹⁹ John R. W. Stott, red., *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment* (Lausanne Occasional Paper, 21; Exeter: Paternoster, 1982), 21–24. Online: <https://lausanne.org/occasional-paper/lop-21>.

nieskiftet. När rörelsen upplöstes 2001 kunde Lausannerörelsen få en ny energi som ledde fram till kongressen i Kapstaden 2010.

Den tydliga förändring jag kan se över tid är att även om olika företrädare fokuserar på olika sidor av det spektrum som finns i *Lausannedeklarationens* punkter 4 och 5, så bejakas alltmer vikten av en helhetssyn för församlingen som helhet. Den möjliga konfliktpunkten ligger i spänningen mellan att förankra samhällsansvar och det socio-politiska engagemanget hos den enskilde utifrån skapelseperspektivet eller hos församlingen/kyrkan som bärare av en gudsrikesvision med ”politiska” dimensioner.

Men i stort har Lausannerörelsen förblivit enad i övertygelsen att Guds mission tar sig uttryck i ”kallelsen till hela kyrkan att förmedla hela evangeliet till hela världen”.²⁰

DEN MÄNSKLIGA KULTUREN I DESS MÅNGFALD

Ett av de teman som Lausannekongressen med kraft förde upp på den evangelikala agendan var evangeliet och kulturen. Evangeliets budskap har universell giltighet men samtidigt bryts det genom den mänskliga kulturen i all dess mångfald. Detta avspeglas i *Lausannedeklarationens* andra punkt samtidigt som den i punkt 10 lyfter fram kritiken mot att missionen alltför ofta, tillsammans med evangeliet, exporterat en främmande kultur. Den här frågan ledde vidare till en viktig konsultation 1978 som bearbetade kulturens roll i uppenbarelsen, i tolkningen och i kommunikationen av evangeliet och i mottagarnas respons i omvändelse, livsstil och församlingsbyggande.²¹

Kulturfrågan och nödvändigheten av kontextualisering sattes definitivt på den evangeliska missionskartan, inte minst av sådana missionsantropologer som Paul Hiebert. Det här har kallats ”the cultural turn of Lausanne”. Bilden av evangeliet som en mångfasetterad diamant, där oli-

²⁰ Denna slogan var ett led i temat för kongressen i Manila.

²¹ Lausannekommittén, *Mission och kultur: Rapport från Willowbank* (Örebro: Bokförlaget Libris, 1980).

ka aspekter av frälsningen appellerar på olika sätt till människor i olika kulturer blev viktig inte minst för den växande kyrkan i det globala Syd. I den här utvecklingen kan vi se både kontinuitet och förändring och det fanns behov av en ny konsultation 1997 med temat "Gospel Contextualisation Revisited" som tog upp kriterier och gränser för kontextualiseringsprocessen. Kanske finns där också frön till konflikt i den fortsatta diskussionen om kontextuell hermeneutik?

LAUSANNEANDAN

Lausannedeklarationen präglas av det som kom att kallas Lausanneandan. Uttrycket myntades av Billy Graham i hans inledande tal på kongressen 1974, som en förhoppning om att en ny *koinonia* eller gemenskap skulle utvecklas bland evangelikaler världen över trots olika synsätt och övertygelser i en del frågor.²² I en återblick 1984 skriver John Stott att en sådan anda förutsätter att man möts ansikte mot ansikte, anstränger sig för att förstå varandra och modifierar stereotypa bilder av varandra, så att man kan växa i ömsesidig respekt och delad övertygelse.²³ Och det var just det som skedde vid Lausannekongressen. Dess inslag av öppenhet, själv-rannsakan och vilja till samverkan fick stor betydelse för den fortsatta utvecklingen.

I den andan tillsattes till exempel en kommission 1980 för att söka en konstruktiv väg framåt i de ibland spänningsfyllda relationerna mellan å ena sidan kyrkor, samfund och församlingar och å andra sidan missionsorganisationer och parakyrkliga rörelser. Dess rapport bidrog till själv-rannsakan, nyansering och ökad förståelse för varandra.²⁴

I samma anda fortsattes bearbetningen av viktiga missionsfrågor i en lång rad konsultationer. En del av dem genomfördes tillsammans med

²² Billy Graham, "Why Lausanne?", i Douglas, *Let the Earth*, 22–36 (34). Online: <https://lausanne.org/wp-content/uploads/2007/06/0022.pdf>.

²³ John R. W. Stott, "Ten Years Later: The Lausanne Covenant", i *The Future of World Evangelization*, redigerad av Edward Dayton och Samuel Wilson (Monrovia: MARC, 1984), 65.

²⁴ Anna-Karin Naylor (övers.), *Sida vid sida för evangeliet: Om relationer mellan kyrkor och parakyrkliga rörelser* (Örebro: Libris, 1990).

Evangeliska världsalliansen, som till exempel konsultationen om förhållandet mellan evangelisation och socialt ansvar, som jag berörde tidigare, men också flera andra.

Lausanneandan uteslöt och utesluter inte debatt och skilda betoningar och ståndpunkter. Så visst, *Lausannedeklarationen* och andra dokument utgör förstås en syntes och ibland även en kompromiss mellan olika synsätt. Men det som många uppfattar som avgörande är den samsyn i det väsentliga som finns där i det som kan utmejslas som dess grundsyn. Detta har tillsammans med Lausanneandan väckt gensvar och respekt även inom andra delar av den ”allmänneliga kyrkan”.²⁵

NUTID OCH FRAMTID

Den fjärde Lausannekongressen hölls nyligen i Seoul, Korea. Kongressen planerades utifrån en fyrfaldig vision: (1) evangeliet till alla människor; (2) församlingar för alla folk och platser; (3) kristuslika ledare för alla församlingar och sektorer; (4) gudsrikesinflytande i varje sfär av samhället. En omfattande global rapport om nya utmaningar och möjligheter för det kristna missionsuppdraget fanns framtagen i förväg genom en omfattande process. Till kongressen presenterades ett utkast till ett *Seoul Statement*, som tagits fram av rörelsens teologiska arbetsgrupp, som komplement till tidigare deklARATIONER. Efter debatt och synpunkter ska den slutredigeras av en därtill utsedd grupp.

Jag var inte i Seoul och kan inte ännu bedöma vilka inslag i kongressen som kommer att få störst betydelse. Min förhoppning är att deltemat ”Reflecting Christ in the Workplace” kommer att leda till en fördjupning av missionsförståelsen i en missionell riktning. Det involverar i alla fall de 99 % av alla kristna som inte är anställda av församlingar, samfund, och kristna organisationer!

²⁵ Detta noteras särskilt i en retrospektiv analys av Agne Nordlander, ”Från Lausanne till Manila”, i Janzon och Persson, *Till hela världen*, 72.

LAUSANNERÖRELSEN SOM EN ELLIPS MED TVÅ POLER?

I rapportboken efter Manilakongressen beskrev jag rörelsen som en ellips med två komplementära poler. Polerna var tydligt representerade och mellan dem uppstod för det mesta en skapande och fruktbar spänning (se Figur 1 på nästa sida).²⁶

I relation till deltemat "Förkunna Kristus" fanns då både en övertygelse om det unika i Kristus som enda vägen till frälsning och en självrannsakan inför de egna attityderna och metoderna i evangelisation.

I relation till deltemat "Hela kyrkan" poängterades både pastorers och lekfolks ansvar i evangelisation, både västerländsk mission och missionerande kyrkor i tredje världen och både kyrkor/samfunds och parakyrkliga organisationers arbete, liksom betydelsen av en öppen och tålmodig dialog mellan "ekumeniskt och evangelikalt" som två cirklar som går in i varandra.

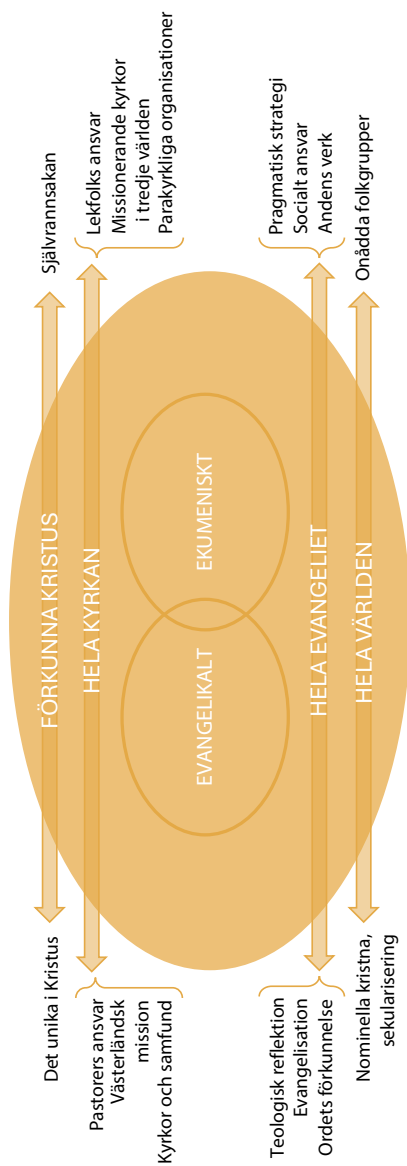
I relation till deltemat "Hela evangeliet" fanns en kreativ spänning mellan teologisk reflektion och pragmatisk strategi, mellan evangelisation och socialt ansvar och mellan Ordets förkunnelse och Andens verk.

Deltemat "Hela världen" inrymde å ena sidan västerlandet som missionsfält med nominella kristna såväl som sekulariserade och å andra sidan så kallade onådda etniska folkgrupper.

Kanske den här bilden av ellipsen och de komplementära polerna eller fokuspunkterna fortfarande är giltig med avseende på hela Lausanne-rörelsen? Hur som helst, med dessa poler inom ramen för en gemensam grundsyn verkar Lausannerörelsen nu sikta på att fortsatt fylla sin "mission" i kyrkans mission, att inspirera och bistå den kristna kyrkan till att fullfölja sitt uppdrag i Guds mission. Det kan ske, som det uttrycks i *Kapstadsöverenskommelsen*, när "vi överlåter oss till att integrerat och dynamiskt bedriva alla aspekter av mission som Gud kallar sin kyrka till".²⁷

²⁶ Göran Janzon, "Manilakongressen – en ellips med två poler", i Janzon och Persson, *Till hela världen*, 76–81.

²⁷ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 42 (del 1, 10).



Figur 1: En ellips med två poler

MER ÄN ETT DOKUMENT: *LAUSANNE-DEKLARATIONENS* PÅVERKAN PÅ DET INTERNATIONELLA MISSIONSARBETET I EVANGELISKA FRIKYRKAN OCH SVENSKA ALLIANSMISSIONEN

DANIEL RÅSBERG

Missionsideolog och utvecklingsledare
i Internationella programmet, Evangeliska frikyrkan
daniel.rasberg@efk.se

MARTIN STRÖM

Internationell missionsledare,
Svenska alliansmissionen
martin.strom@alliansmissionen.se

ABSTRACT ❖ Lausannerörelsen har haft ett omfattande inflytande på svensk frikyrklig missionsverksamhet, och i detta föredrag belyses särskilt Örebromissionens utveckling under 1970-talet, där missionären Jean Malm personifierar rörelsens påverkan i frågor som evangelisation, socialt ansvar och arbete bland onådade folk. Svenska Alliansmissionens internationella arbete diskuteras likaså, där deklarationen inspirerade till nya satsningar i exempelvis södra Afrika och Centralasien samt en fördjupad teologisk och praktisk integration av socialt och evangeliskt arbete. Lausannerörelsen bidrog även till ökade samarbeten, teologisk utbildning och kontextualisering av evangeliet. Ytterst utgör den fortfarande ett ramverk för missionellt tänkande och praktik. ❖

LAUSANNERÖRELSEN OCH EVANGELISKA FRIKYRKAN

Alla Evangeliska Frikyrkans tre grundarsamfund fanns representerade i Lausanne för kongressen 1974. Kongressen fick på det hela taget stor inverkan på missionssyn och missionspraktik under de år som följde. Både Örebromissionen (ÖM) och Helgelseförbundet (HF) antar *Lausanne-deklarationen* som ett styrande dokument för den internationella missionen, och även Fribaptisterna (FB) ställer sig bakom deklarationen. Antagandet av dokumentet får alltså konkreta uttryck och är en viktig del av den förändring i missionsarbetet som sker under 1970-talet och framåt. Det är påtagligt på olika sätt i alla tre grundarsamfunden, men i detta föredrag fokuseras processen inom ÖM, så som den kommer till uttryck genom missionssekreteraren Jean Malms texter. Att i detta fördrag utgå från en person kan kanske tyckas snävt, men givet hans position som en av förgrundspersonerna i ÖM:s mission under 1970-talet, och eftersom Jean Malm skrev och publicerade ett stort antal artiklar och texter kan man både följa hans tankegångar och se hur dessa tankegångar fullföljs i de beslut Malm deltog i.

Lausannekongressen fick alltså stor betydelse för ÖM, men även för Jean Malm personligen. I ett av de tal som hölls vid Lausannekongressen lyfte Ralph D. Winters begreppet *onådda folk* för att konkretisera behovet av att inte bara nå fler länder, utan att också rikta missionsinsatser till folkgrupper som ännu inte hört evangeliet.¹ Flera i ÖM:s ledning, Jean Malm inkluderad, blev påtagligt påverkade av detta tal. Tillsammans med mötet med olika ledare från syd mobiliserades en tillit till att den inhemska kyrkan kunde vara en kraft i det arbetet, och initiativ med missionärer från Nagaland och Thailand som påbörjat arbete bland tidigare onådda folkgrupper blev konkreta exempel. Det är tydligt i Jean Malms texter att

¹ Se Ralph D. Winters, "The Highest Priority: Cross-Cultural Evangelism", i *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland*, redigerad av James D. Douglas (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), 213–225, online: <https://lausanne.org/content/the-highest-priority-cross-cultural-evangelism>; jfr idem, *Frontiers in Mission: Discovering and Surmounting Barriers to the Missio Dei* (Pasadena: William Carey International University Press, 2005), 28–40.

detta kommer att påverka initiativ in i nya områden i både Mellanöstern och Sydostasien. Sådana ansatser fanns förvisso tidigare, men efter Lausannekongressen blir inriktningen mer explicit.

Ett område där det sker en tydlig omsvängning är när det gäller socialt arbete i mission.² Den helhetssyn som introduceras i Lausannedokumentet får här en avgörande, praktisk betydelse. Trots att det i missionen funnits olika former av socialt arbete fanns tidigare ingen tydligt uttalad social vision för arbetet. Jean Malm hade själv inte sett detta som någon central aspekt av missionen. Under många år hade han varit missionär i Indien, och där var hans förhållningssätt i hög grad att betrakta som traditionellt. Han representerade en konservativ teologi och en traditionell syn på mission, där evangelisation och omvändelse stod i fokus. I ÖM:s tidning intog han, vidare, en mycket kritisk hållning till exempelvis det han beskriver som Kyrkornas världsråds sociopolitiska agenda.

I och med *Lausannedeklarationen* ändrar dock Jean Malm riktning i frågan. I deklarationen finns en teologisk utgångspunkt som inte ställer evangelisation och socialt arbete mot varandra. På så sätt skapas ett teologiskt incitament för det sociala arbete som redan sker. Rent konkret ökar de sociala insatserna och biståndsprojekten under 1970-talets andra hälft i antal. Den ökningen har flera andra faktorer som förklaring (som till exempel möjligheten till statlig finansiering), men en viktig del är alltså att sådana sociala insatser kan motiveras teologiskt. Jean Malm tar även initiativ till Svenska Lepramissionen, ett tydligt uttryck för hans förändrade synsätt. Socialt arbete var inte något helt nytt inom den evangelikala kristenheten, men impulserna från Lausanne konferensen och *Lausannedeklarationen* som ramverk förser med ett språk som gör att man kan förstärka dessa områden i den tradition man står.

Ett annat perspektiv som *Lausannedeklarationen* lyfter fram är behovet av samarbete. Till detta kopplas även en ökad ömsesidighet. Samarbete var redan en del av ÖM:s sätt att arbeta med mission, här finns tidiga

² Om detta, se också Göran Janzon, "Vad är Lausanne?", i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 1–17 (11–13).

initiativ som United Missions to Nepal, men *Lausannedeklarationen* blir en ytterligare katalysator, en motivering att starta nya organisationer och nätverk. Här finns nu bland annat nätverk kring media i Mellanöstern och biståndsarbete i Tunisien.

Ytterst kan konstateras att Lausannekongressen inte verkade i något vakuum, utan lyfte upp frågor som funnits på bordet länge i missions-samtalen. Men den tydliga gemensamma bearbetningen, kombinerat med bredden av människor som var involverade gav dokumentet legitimitet så att det kunde bidra till förändring. Det blir, som nämnts ovan, en katalysator som förstärker redan pågående processer i ÖM.

Det fortsatta samtalet och de följande konferenserna gav sedan fler impulser till och satte ord på det man ofta redan var medveten om, men som nu fick ett stabilt och brett ramverk. De här impulserna fortsätter, och en egen reflektion är att *Lausannedeklarationen* också skapar en gemensam grund som möjliggör ÖM, HF och FB:s samgående – betoningen på samarbete blir ett incitament för att med missionen i centrum forma ett gemensamt samfund. Idag lyfter Lausannerörelsen nya frågor utifrån den världsvida kyrkans förändring. Frågeställningar som fokuserar polycentrisk mission, nya former av församlingar som ”Disciple Making Movements” (DMM) eller digitalt lärjungaskap och evangelisation kan nämnas som exempel. Dessa frågor har funnits runt det globala samtalsbordet ett tag. Återigen ser man dock att bearbetningen och de praktiska uttrycken accelereras av Lausannerörelsen genom kongresser, bearbetningar och dokument. Den breda uppslutningen och det gemensamma ramverket gör att förutsättningarna finns för att samtalet inte slutar i ett dokument, utan också får konkreta uttryck.

LAUSANNERÖRELSEN OCH SVENSKA ALLIANSMISSIONEN

”Låt hela jorden höra hans röst!” Så lød mottot för Lausannekonferensen 1974.³ Konferensen inspirerade till att målmedvetet, genom bön och ar-

³ Göran Janzon, ”Lausannerörelsens kongresser från 1974 till 2024”, i *Goda nyheter för hela*

bete, söka förverkliga Jesus missionsuppdrag med ett särskilt fokus på folkgrupper som ännu inte hade hört evangeliet. Impulserna från konferensen kom att påverka Svenska alliansmissionens (SAM) sändande av nya arbetare ända in i vår tid.

Mot slutet av 1970-talet och in i 1980-talet började SAM sända arbetare till nya och onådda folkgrupper i länder som Pakistan, Egypten, Tchad och Turkiet. Impulserna från Lausannerörelsen att be, ge, sända och gå till världens minst nådda folkgrupper har haft en stor inverkan på SAM:s sätta att tänka och leva ut sitt uppdrag. Idag sänder SAM så gott som uteslutande nya arbetare till några av världens minst nådda folkgrupper.

Parallellt med detta påverkade den så kallade "Lausanneandan"⁴ SAM:s relationer med trossyskon i bland annat södra Afrika. Lausanneandan kännetecknas av en kombination av öppenhet, ödmjuk själv-rannsakan och vilja till samverkan. John Stott skrev 1984 om vikten av att mötas ansikte mot ansikte, att anstränga sig för att förstå varandra och växa i ömsesidig respekt för varandra.⁵ I slutet av 1980-talet genomförde SAM i den här andan en omfattande studie om mission i samverkan med trossyskon i södra Afrika. Projektet fick namnet *Hambisana*, ett uttryck som på zulu betyder "vi går tillsammans". I materialet utgick man bland annat från ett Lausannebegrepp som nu var väl känt på många håll i världen: "Hela evangeliet till hela människan".⁶

Detta ledde till en större förståelse för situationen i södra Afrika. De nationella kyrkorna blev mer involverade i arbetet och fick en självständigare roll. Detta blev tydligt inte minst genom byutvecklingsprojekt, aids-arbete och undervisning om kyrkans sociala ansvar. I Sydafrika bildades sociala kommittéer i församlingarna och i Zimbabwe undervisades om

världen: 50 år med Lausannedeklarationen, redigerad av Olof Edsinger och Göran Janzon (Örebro: Libris, 2024), 19–36 (19).

⁴Se också Janzon, "Lausanne", 14–15.

⁵John R. W. Stott, "Ten Years Later: The Lausanne Covenant", i *The Future of World Evangelization*, redigerad av Edward Dayton och Samuel Wilson (Monrovia: MARC, 1984), 65–73 (70).

⁶SAM, *Hambisana – ett steg till: Studiehäfte* (Jönköping: Svenska Alliansmissionen och Frikyrkliga studieförbundet, 1988).

församlingens sociala ansvar. Numera går evangeliskt och socialt arbete hand i hand på ett tydligare sätt.

Lausannerörelsen kom också att påverka inriktningen på samfundets pastors- och missionärsutbildning Korteboskolan, samt de ekumeniska relationerna. Gunne Oscarsson var under många år lärare på skolan samt en del av Svenska Lausannekommittén och uttrycker det så här:

Det har haft stor betydelse för en sund biblisk och missionell inriktning och inspirerande kontakter i både vår rörelse och i det ekumeniska samarbetet i Sverige och internationellt. Bra exempel på detta är samarbetet med tidningarna *Petrus* och senare *Dagen* och inte minst samarbetet i den teologiska utbildningen genom ALT.⁷

I slutet av 1990-talet flyttade jag in i ett församlingsgrundande team i sydöstra Turkiet. Ledare för teamet var SAM utsände Tommy Josefsson som tidigare hade studerat vid bland annat *All Nations Training for Mission* i London. *All Nations* är en del av Lausannenätverket. Sättet att kontextualisera evangeliet på och arbetet med att se lokala församlingsledare axla ledarrollen redan från början i processen var en tydlig frukt av Lausanne-rörelsens betoning. SAM levde med bönen om förmågan att lyssna in, värdera och knyta an till lokala kulturella uttryck i strävan efter att evangeliet ska uttryckas och gestaltas i lokala kläder genom ett inhemskt ledarskap.

Inom SAM tar vi fortsatt stort intryck av Lausannerörelsen för vårt uppdrag i både Sverige och internationellt. I vår samverkan med nio systerkyrkor utgör Lausannerörelsen en viktig grund. I november 2023 möttes vi senast i Sydafrika och ägnade första dagen åt att samlas omkring *Kapstadsöverenskommelsen* med rubriken "För den Gud vi älskar och den värld vi betjänar".

År 2023 samlades för första gången entreprenörer och företagare inom SAM och Svenska Alliansmissionens Ungdom (SAU) till ett särskilt event i Jönköping. Här inspirerades vi av Lausannerörelsens uppprop un-

⁷ Martin Ström, "50 år som global missionsrörelse", *Aktuellt från Alliansmissionen* 2 (2024), 18–19 (19).

der 2018 till den globala kyrkan och ville ge uttryck för det i vårt sammanhang. Uppmaningen lyder: "Att över hela världen identifiera, stärka, be för och sända affärsmän och kvinnor samt entreprenörer att leva ut sin kallelse och sina gåvor i världen, bland alla folk."

Impulser som dessa utmanar oss som missionsrörelse att bryta ny mark i vår tid – att i Lausannerörelsens anda leva med en vision om evangeliet till varje människa, en evangelisk kyrka för varje folk, kristusliknande ledare för varje kyrka, och Guds rikes inverkan på alla samhällsfärer.

FINNS DET EN EVANGELIKAL HERMENEUTIK? TOLKNINGAR AV HOMOEROTIK I ROMARBREVET 1:26–27 SOM EN FALLSTUDIE

MIKAEL TELLBE

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

ABSTRACT ♡ I detta föredrag undersöks huruvida en evangelikal bibelsyn implicerar en specifik tolkningsmetod och ett bestämt tolkningsresultat, med särskilt fokus på tolkningen av Romarbrevet 1:26–27. Med utgångspunkt i *Seoul Statement* analyseras tre svenska bidrag inom evangelikal tradition. Analysen visar att en gemensam bibelsyn och metod (historisk, litterär och kanonisk) inte nödvändigtvis leder till ett enhetligt tolkningsresultat. Föredraget problematiserar därför föreställningen om en evangelikal hermeneutik och argumenterar för behovet av tolkningsmässig öppenhet inom ramen för en evangelikal bibelsyn, särskilt i frågor om samkönade relationer och etik. ♡

INLEDNING

Under en samtalsdag på Örebro teologiska högskola (ÖTH) i november 2003 möttes en grupp lärare och forskare i bibelvetenskap från olika högskolor och universitet för att diskutera frågan: ”Finns det en evangelikal exegetik?” Bakgrunden till denna dag var att tre av de frikyrkliga seminarierna – Johannelunds teologiska högskola, Stockholms teologiska hög-

skola och ÖTH – hade erhållit högskoleackreditering och de teologiska studierna vid dessa skolor bedrevs inte längre i en så tydlig kontrast och spänning till universiteten som tidigare. Det var därför inte lika befogat att tala om en evangelikal hållning som en ”mellanposition” mellan en mer fundamentalistiskt orienterad församlingsteologi och en mer liberalt orienterad universitetsteologi.

I fokus för samtalen stod definitionen av *evangelikal* bibeltolkning och metod, eftersom innebörden av ordet evangelikal inte längre var lika självklar. I en historisk mening fyller ordet sin funktion, men vad är dess innebörd i exegetiken? Är en evangelikal exegetik i själva verket ett uttryck för en svunnen tid med gamla polariseringar? Vad innebär det att i dag bedriva exegetik utifrån en evangelikal utgångspunkt och teologi? Och i vilken mening kan vi tala om en evangelikal exegetik?

Jag ämnar inte här att sammanfatta slutsatserna av denna samtalsdag, utan hänvisar till den rapport från dagen som gavs ut i efterhand.¹ För ÖTH:s del – numera ALT (Akademi för Ledarskap och Teologi) – har dock frågan levt kvar och bearbetats fortsatt. Tjugo år senare vill jag nu återvända till samma frågeställning, men utveckla den något ytterligare. Inbegriper en evangelikal bibelsyn även en särskild metod för textarbetet och som i sin tur leder till ett visst tolkningsresultat? Med andra ord, finns det en evangelikal hermeneutik?²

EVANGELIKAL BIBELSYN

Den globala evangelikala rörelsen är känd för sin höga bibelsyn, inte minst som den kommer till uttryck i *Lausannedeklarationen* (1974) och

¹ Tommy Wasserman, red., *Finns det en ”evangelikal” exegetik? Rapport från en samtalsdag på Örebro Teologiska Högskola* (ÖTH Rapport, 21; Örebro: ÖTH, 2004). Se även Lennart Boström och Mikael Tellbe, ”Bibelsyn i förändring: Exegetiken på Örebro Missionsskola under senare delen av 1900-talet och fram till i dag”, i *Uppdraget: Örebro Missionsskola 1908–2008*, redigerad av Pekka Mellergård et al. (Örebro: Libris, 2008), 110–121.

² I det följande använder jag ordet ”hermeneutik” i snäv mening, avseende texters tolkningsresultat och tillämpning.

Kapstadsöverenskommelsen (2011).³ Enligt *Lausannedeklarationen* ses Bibeln som gudomligt inspirerad, ”såsom Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv” (punkt 2).⁴ Ett liknande påstående, men något modifierat, återkommer i *Kapstadsöverenskommelsen*:

Hela Bibeln lär oss allt som hör till Guds plan, det som Gud vill att vi ska veta. Vi underordnar oss Bibeln som sann och tillförlitlig i allt den påstår, för den är Guds ord som aldrig ljuger eller slår fel. Den är tydlig och tillräcklig för att uppenbara frälsningens väg.⁵

Lausannedeklarationen använder ordet ”ofelbar” (eng. ”infallible”) för att beskriva Bibelns trovärdighet. I *Kapstadsöverenskommelsen* har detta ord ersatts med utsagan ”tillförlitlig i allt den påstår”. Innebörden av Bibelns ”felfrihet” (eng. ”inerrancy”) och ”ofelbarhet” (eng. ”infallability”) har varit föremål för omfattande diskussioner, inte minst i nordamerikansk kontext.⁶ För *Lausannedeklarationens* företrädare har terminologin varit besvärande och det är tydligt att *Kapstadsöverenskommelsen* försöker att undvika dessa och liknande termer till förmån för en mer allmän betoning av Bibelns tillförlitlighet och trovärdighet.⁷

I september 2024 hölls ännu en konferens för den globala, evangeliska Lausannerörelsen, denna gång i Seoul, Sydkorea. Liksom tidigare resulterade även denna konferens i en längre skrivning i syfte att definiera

³ Med ”bibelsyn” avser jag hur man ser på bibeltexternas ursprung och den auktoritet som man menar att texterna har.

⁴ Översättning från Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>.

⁵ Mats Wall (övers.), *Cape Town Commitment: Kapstadsöverenskommelsen* (Stockholm: SEA, 2011), 17 (del 1, 6.C). Finns tillgänglig online: https://www.sea.nu/wp-content/uploads/2018/08/Cape_Town_Commitment_svensk_version.pdf.

⁶ Se till exempel J. Merrick och Stephen M. Garrett, red., *Five Views on Biblical Inerrancy* (Zondervan, 2013).

⁷ John Stott, den som tydligast förknippas som författare bakom *Lausannedeklarationen*, kan ge uttryck för sin tveksamhet till att använda ord som ”inerrancy” när det gäller att formulera en bibelsyn, särskilt då en dylik terminologi riskerar att sända fel signaler och utveckla felaktiga attityder. Se till exempel John Stott, *Evangelical Truth: A Personal Plea for Unity, Integrity, and Faithfulness* (Carlisle: Langham Publishing, 2011), 41.

och förtydliga rörelsens evangelikala positionering. Nu skrevs en evangelikal bibelsyn ut med bland annat följande ord:

The Bible is God's self-revelation and therefore the church's Scripture: its authoritative, unerring, set-apart text that gathers and governs God's set-apart people. It is wholly true and trustworthy, and the supreme norm for the church's life.⁸

Vårt att notera är att nu lyftes termen "unerring" in, en slags variant av "inerrancy". Skillnaden är att detta ord inte är lika förknippat med en viss bibelsynsdebatt och därmed inte lika laddat, samtidigt som ordet kan ses som en positionering åt en mer konservativ bibelsynsformulering.

Till skillnad från tidigare skrivelser definierar *Seoul Statement* inte enbart Lausannerörelsens bibelsyn utan för första gången formulerar rörelsen i ett gemensamt dokument även något om innebörden av evangelikal bibeltolkning:

We affirm that to read and interpret Scripture faithfully, the church must read it in its historical, literary, and canonical contexts. Reading in its historical context means attending to the world behind the text and the occasion of its composition. Reading in a literary context means paying close attention to the kind of literature it is and to the flow of words and ideas within the wider text. Reading in canonical context refers to reading each part in light of the whole of Scripture, Old and New Testaments together. Situating any biblical text in its proper historical and literary contexts is a necessary step for discovering its original meaning intended by its authors. Situating it in the canonical context enables the church to read it as the word of God and the unified narrative God has given to his people throughout history, culminating with the coming of Christ.⁹

Enligt *Seoul Statement* bör en evangelikal bibeltolkning kännetecknas av en kontextuell närläsning av bibeltexterna: De behöver läsas och tolkas i sin historiska, litterära och kanoniska kontext. För första gången definierar alltså den globala Lausannerörelsen en evangelikal bibelsyn även till me-

⁸ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.17. Texten är inte officiellt översatt till svenska när detta skrivs.

⁹ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.20.

tod; det finns alltså en uttalad evangelikal exegetik. Med denna metod går det enligt skrivelsen att komma fram till författarens ursprungliga mening och syfte med texten.

Till denna definition av evangelikal tolkningsmetod bifogades även några rader om att läsa och tolka Bibeln i sin kulturella kontext:

We affirm the importance of cultural contexts for the faithful reading of the Bible. Culture and language play an important role. Interpreting Scripture is challenging, because our presuppositions, personal experiences and culture exert a powerful and potentially distorting influence. Yet, local communities provide positive resources from within their respective contexts for deepening the overall understanding of Scripture. Each local church both represents the whole church in reading Scripture faithfully in and for its own context, and contributes from its local culture distinct insights that benefit the whole church.¹⁰

Här tar man ytterligare ett steg i att definiera en evangelikal bibeltolkning. Att tolka Bibeln ses inte enbart som en historisk uppgift utan även som en hermeneutisk uppgift. Bibeltexterna behöver tolkas och tillämpas i dialog med nutida kulturella kontexter, både universellt, lokalt och personligt. Man erkänner att detta är en komplex hermeneutisk process, samtidigt som skrivningen indikerar att det även finns en evangelikal hermeneutik, det vill säga ett specifikt tolkningsresultat som kännetecknas av en evangelikal bibelsyn och tolkningsmetod. En sådan hermeneutik bör ske i en kontinuerlig dialog med texternas historiska, litterära och kanoniska kontext och med läsarens nutida kulturella och språkliga kontext.

Ytterligare utmärkande för *Seoul Statement* är att denna även säger något om vikten av traditionens roll:

We affirm the necessary and positive role of tradition which passes on a continuity of faithful reading from past generations who were led by the same Spirit and believed in the same gospel of Jesus Christ through the same Scriptures.¹¹

¹⁰ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.23.

¹¹ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.22.

Det specificeras inte närmare vad som avses med ”the necessary and positive role of tradition”, men det kan konstateras att som en följd av den hermeneutik som redovisas i *Seoul Statement* så väljer rörelsen att skriva ut sin positionering gällande ett flertal etiska och moraliska frågor, till exempel frågan om samkönade äktenskap. Detta hade förvisso gjorts i en mer generaliserande text redan i *Kapstadsöverenskommelsen*,¹² men i en mer utvecklad text skrivs nu en traditionell, konservativ syn med en icke-bejakande hållning till samkönade äktenskap ut.¹³

Vi kan alltså konstatera att *Seoul Statement* inte enbart föreskriver en evangelikal bibelsyn utan även en evangelikal tolkningsmetod (exegetik) som kännetecknas av en tydligt kontextuell läsning – historiskt, litterärt och kanoniskt. Men *Seoul Statement* stannar inte där utan föreskriver även ett visst tolkningsresultat. Med andra ord, en evangelikal bibelsyn inbegriper en viss metod som i sin tur implicerar ett visst tolkningsresultat. Detta tolkningsresultat bör i sin tur ligga i linje med en evangelikal tolkningstradition. Såväl bibelsyn, exegetisk metod som hermeneutiskt resultat skrivs alltså ut.

Detta väcker frågor. Inte endast om det finns en specifik evangelikal exegetik, utan även om det finns en evangelikal exegetik som också implicerar ett visst tolkningsresultat. Finns det alltså en evangelikal hermeneutik?

TOLKNINGAR AV HOMOEROTIK I ROMARBREVET 1:26–27

I syfte att utveckla frågan om evangelikal hermeneutik i en svensk kontext vill jag i det följande belysa detta genom en analys av tre relativt nyligen publicerade svenska bidrag till tolkningen av Paulus utsaga om homoerotik i Rom 1:26–27:

¹² Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (del 2, V.2).

¹³ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.67–70. Detta var dock en fråga som också kom att diskuteras under konferensen, se tidningen Herman Frantzen, ”Nytt dokument avvisar samkönade äktenskap: Beklagar sekularisering inom vissa protestantiska samfund”, *Dagen* (24 september 2024), online: <https://www.dagen.se/nyheter/2024/09/24/lausanneuttalande-avvisar-samkonade-aktenskap/>.

Därför utlämnade Gud dem åt förnedrande lidelser. Kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt, likaså övergav männen det naturliga umgänget med kvinnorna och upptändes av begär till varandra, så att män bedrev otukt med män. Därmed drog de själva på sig det rätta straffet för sin villfarelse. (Bibel 2000)

De tre bidragen – som i det följande presenteras i kronologiskt ordning – har det gemensamt att samtliga textförfattare står i en evangelikal tradition där de ansluter sig till den bibelsyn som formulerats i *Kapstadsöverenskommen*. Mitt syfte i det följande är dock inte att pröva deras bibelsyn utan snarare att pröva deras tolkningsmetod och tolkningsresultat. Är det så att en viss bibelsyn inbegriper en specifik tolkningsmetod som in sin tur leder till ett visst tolkningsresultat?

NICLAS ÖJEBRANDT, "VAD FÖRDÖMER BIBELN?"

Niclas Öjebrandts bidrag, "Vad fördömer Bibeln? Bibeltexterna i möte med vår tids samkönade relationer", ingår i en antologi med sexton kapitel som vill förorda en bejakande och progressiv hållning till samkönade relationer i frikyrkan.¹⁴ Öjebrandt kallar sig själv för evangelikal och har varit verksam som pastor i Immanuelskyrkan, Örebro, en församling som är ansluten till Evangeliska frikyrkan (EFK).¹⁵

Öjebrandt är tydlig med sin hermeneutiska utgångspunkt i sin analys av Rom 1:26–27. Inledningsvis ställer han frågan om vad han som kristen ska säga till sina vänner och grannar som är homosexuella och som lever i trohet i äktenskap och familj. Den direkta frågan blir: "Kan vi använda Bibelns texter som talar om 'män som ligger med män' och tillämpa dem på ett samkönat par som ingått äktenskap och lovat varandra trohet, kärlek och överlåtelse?"¹⁶

¹⁴ Niclas Öjebrandt, "Vad fördömer Bibeln? Bibeltexterna i möte med vår tids samkönade relationer", i *Välkomna varandra: Bejakande perspektiv på homosexualitet i frikyrkan*, redigerad av Tomas Poletti Lundström (Stockholm: Libris, 2017), 109–133.

¹⁵ Öjebrandt kan förvisso uttrycka en viss tveksamhet till en och annan formulering i *Lausannedeklarationen*, men ställer sig generellt mer positiv till *Kapstadsöverenskommen* (i samtal med författaren, 2024–10–05).

¹⁶ Öjebrandt, "Vad fördömer Bibeln?", 112.

Öjebrandt gör en historisk och litterär analys av texten och konstaterar snart att den är situationsbetingad. Hans exeges präglas av tolkningen att Romarbrevets inledning, 1:1–17, är skriven som en reaktion mot en kejserslig ideologi. Därför är även kapitlets fortsättning det, 1:18–32. Med detta ingångsperspektiv till texten argumenterar Öjebrandt för att Paulus i Rom 1:18–32 inte uttalar sig om homoerotiska i allmänhet utan om promiskuitet och homoerotik vid det kejsersliga hovet i Rom. Uppräkningen av synder i Rom 1:28–32 ska därför inte tolkas som att det gäller människors synder i allmänhet, utan även denna text är en beskrivning av det moraliska förfall som kännetecknade den aktuella situationen i det kejsersliga hovet när brevet skrevs. Texten utmärker sig genom sin ”ursinnighet och detaljrikedom”¹⁷ och skiljer sig därmed från andra texter där Paulus på ett liknande sätt listar människors synder. Den ska alltså inte tolkas universellt och principiellt utan partikulärt och kontextuellt.

När Paulus säger att ”kvinnorna bytte ut det naturliga umgänget mot ett onaturligt” (Rom 1:26) menar Öjebrandt att uttrycket ”mot ett onaturligt” (”mot naturen”, gr. *para fysin*) inte ska tolkas som att det avser något som går emot biologi eller anatomi utan som något som går emot kulturen eller dåtida sedvanor.¹⁸

Öjebrandt gör även en kanonisk tolkning av texten i den mening att han läser Rom 1:26–27 i ljuset av andra paulinska texter som omnämner homoerotiska handlingar, främst i 1 Kor 6:9 och 1 Tim 1:10.¹⁹ Öjebrandt kommer till slutsatsen att det finns ”uppenbara problem” med att använda dessa texter som grund för att fördöma samkönade relationer i dag, eftersom det inte går att fastställa vad dessa texter mer specifikt syftar på: ”Det är dock tydligt att Paulus [i dessa texter] inte gör några anspelningar på kärleksrelationer, trohet eller sexuell läggning.”²⁰ Öjebrandt avslutar sin analys med följande slutsats:

¹⁷ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 128.

¹⁸ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 129–130.

¹⁹ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 119–123.

²⁰ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 123.

Bibeln fördömer sexuella handlingar som tar sig uttryck i en kombination av okontrollerbar lust och förnedrande utnyttjande av andra människor för att tillfredsställa sina egna begär.²¹

Paulus fördömanden av homoerotiska relationer är alltså inte allmängiltiga texter utan de är tydligt kontextuellt betingade, särskilt Rom 1:26–27 som adresserar de romerska kejsarnas brutala liv och gränslösa omoral. Därför kan inte dessa texter tillämpas på långvariga och ömsesidiga samkönade sexuella relationer i dag.

Eftersom Öjebrandt menar att vi i dag har en annan syn på långvariga och trogna samkönade relationer, kan dagens kyrka lämna Rom 1:26–27. Han konstaterar: ”Bibeln i sin helhet innehåller inte något direkt resonemang som relaterar till samkönade trohetsrelationer av den typ som vi ser i vårt samhälle idag.”²²

STEFAN GUSTAVSSON, ”ALLA VÄGAR BÄR TILL ROMARBREVET”

Stefan Gustavssons text ingår i antologin *Bekänna färg: kyrkan och hbtq i en regnbågsfärgad värld*.²³ Boken innehåller totalt tjugo kapitel och förespråkar en traditionell, konservativ syn på samkönade sexuella relationer. Antologin skrevs som en respons till den antologi som Niklas Öjebrandt medverkar i. Gustavsson är tidigare generalsekreterare för Svenska Evangeliska Alliansen (SEA), en samlingsorganisation för den evangelikala rörelsen i Sverige, och är i dag direktor för den svenska apologetiska föreningen Apologia.

Gustavsson går i direkt dialog med Öjebrandts text och ifrågasätter dennes slutsatser av flera skäl. Främst handlar det om att Rom 1:26–27 enligt Gustavsson bör tolkas som en universell text, inte enbart skriven som en reaktion på de romerska kejsarnas utsvävningar i Rom. Gustavsson menar att ett centralt problem med Öjebrandt tolkning är att texten i

²¹ Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 132.

²² Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln?”, 131.

²³ Stefan Gustavsson, ”Alla vägar bär till Romarbrevet’: Paulus och samkönade sexuella relationer”, i *Bekänna färg: Kyrkan och hbtq i en regnbågsfärgad värld*, redigerad av Olof Edsinger och Ray Baker (Stockholm: Apologia, 2019), 73–90.

fråga saknar tydliga indikationer på att Paulus enbart skulle adressera kejsarnas omoraliska liv.²⁴ Dessutom handlar texten inte enbart om manliga homoerotiska handlingar utan även om kvinnliga, medan det saknas tillräckligt med historiska evidens för att det förekom lesbiska relationer i det kejserliga hovet vid den här tiden.²⁵

Gustavssons analys präglas av en historisk och litterär tolkning av texten. Han drar dock andra slutsatser än Öjebbrandt. Enligt Gustavsson tar Paulus i Rom 1:26–27 principiellt avstånd från samkönade sexuella relationer. Han grundar denna slutsats på:

- (1) att Romarbrevet har karaktären av en systematisk och principiell läroframställning;²⁶
- (2) att textavsnittets sammanhängande argumentation inte talar för något lokalt och partikulärt utan för något universellt och principiellt;²⁷
- (3) att textens övergripande poäng handlar om människans förvrängdhet inför Skaparen och att homoerotiska relationer används för att illustrera detta;²⁸
- (4) att utläggningen i Rom 1:18–32 bygger på skapelseberättelsen, där människan har ”bytt ut” något skapelsegivet mot något onaturligt (icke-skapelsegivet);²⁹
- (5) att Paulus nämner onaturligt umgänge och ömsesidiga relationer både bland kvinnor och män och därför kan texten inte enbart syfta på pedofili eller prostitution;³⁰
- (6) att samkönade relationer är ett exempel på människans syndfullhet bland 21 andra omnämnda synder;³¹
- (7) att Paulus var en skrifttrogen jude och att hans tolkning ligger i linje med den samtida judendomens konsekventa avståndstagande från samkönade sexuella relationer;³² och

²⁴ Gustavsson, ”Alla vägar”, 76.

²⁵ Gustavsson, ”Alla vägar”, 83.

²⁶ Gustavsson, ”Alla vägar”, 76.

²⁷ Gustavsson, ”Alla vägar”, 76.

²⁸ Gustavsson, ”Alla vägar”, 77.

²⁹ Gustavsson, ”Alla vägar”, 77–78.

³⁰ Gustavsson, ”Alla vägar”, 78.

³¹ Gustavsson, ”Alla vägar”, 78–79.

³² Gustavsson, ”Alla vägar”, 79–80.

- (8) att man redan i antiken kände till olika former av samkönade relationer och därför bör vi förutsätta att även Paulus var bekant med detta.³³

Enligt Gustavsson refererar uttrycket *para physin* (Rom 1:26) inte till något som är kulturellt eller personligt betingat utan till något som är skapelsegivet. Han drar slutsatsen att Paulus principiellt avvisar samkönade relationer, eftersom dessa inte rymms inom det skapelsegivna.³⁴ Det finns inte heller något annat i texten som indikerar att texten ska tolkas partikulärt.

Även Gustavsson gör en kanonisk läsning av Rom 1:26–27 och kopplar den till en mer övergripande analys av ”otukt” (gr. *porneia*) i Nya testamentet. Han menar att *porneia* är ett ”paraplybegrepp för sexuella syndar”³⁵ i Nya testamentet och att det därmed även inkluderar samkönade sexuella relationer.

Gustavssons slutsats blir att Paulus inte ser homoerotiska relationer som något skapelsegivet och därför kan inte heller vi göra det i dag. Eftersom Paulus fördömer alla former av homoerotik, måste kyrkan göra det även i dag.³⁶

HELIGHET OCH BARMHÄRTIGHET

EFK, som står i en tydlig evangelikal tradition, tillsatte i mars 2021 en arbetsgrupp på tjugo personer med uppdrag att belysa frågan om samkönade relationer och ”ge råd till rörelsen och reflektera över utmaningar som uppstår”.³⁷ Gruppen presenterade sitt slutresultat i rapporten *Helighet och barmhärtighet: Slutrapport från Evangeliska Frikyrkans arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer* (2023). I det

³³ Gustavsson, ”Alla vägar”, 80.

³⁴ Gustavsson, ”Alla vägar”, 81.

³⁵ Gustavsson, ”Alla vägar”, 86–87.

³⁶ Gustavsson, ”Alla vägar”, 81.

³⁷ EFK:s arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer, *Helighet och barmhärtighet: Slutrapport från Evangeliska Frikyrkans arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer* (Örebro: EFK, 2023), 2.

följande återges primärt det i rapporten som relaterar till tolkningen av Rom 1:26–27.³⁸

Av de tre bidrag som är föremål för analys i denna artikel är *Helighet och barmhärtighet* den text som innehåller den mest ingående diskussionen om tolkning och tillämpning av de enskilda bibeltexterna. I ett inledande kapitel redogör man för ”evangelikal bibelläsning”, där man säger att man vill stå för ”en ansvarsfull evangelikal bibeltolkning”.³⁹ Eftersom ”Bibeln är Guds ord genom människors ord i historien”⁴⁰ blir bibeltexternas betydelse både i sin dåtida och nutida kontext avgörande.

Enligt rapporten kännetecknas evangelikal bibeltolkning av att vara ”öppen för nya insikter och korrigeringar av läran som följer på ett troget och noggrant studium”.⁴¹ Vidare

har vi ett evangelikalt förhållningssätt till Bibeln innebär det alltså att vi alltid måste fortsätta att söka Guds vilja ... och vara öppna för att ny kunskap om både antiken och nutiden alltid kan leda oss närmare sanningen och korrigera traditionella tolkningar.⁴²

Därav dras följande slutsats:

I frågan om samkönade relationer kan en evangelikal bibeltolkning därför aldrig anses färdig, och en trovärdig evangelikal bibelsyn behöver kunna hantera nya utmaningar som samtiden ställer oss inför, samt fungera på både Gamla och Nya testamentet.⁴³

Rapporten konstaterar att ”bibeltolkning är med andra ord *ständigt i vardande*”.⁴⁴ Därför behöver en evangelikal exegetik göra en reflekterad analys av vad det är i texten som är allmängiltigt, vad som är skälen till att samkönat sex förbjuds och vad det är som ska omadresseras i texten.⁴⁵

³⁸ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 141–225.

³⁹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 145–151, citatet kommer från sida 169.

⁴⁰ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 145.

⁴¹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 148.

⁴² EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 148.

⁴³ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 149.

⁴⁴ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 150 (kursivering i originalet).

⁴⁵ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 223–225.

När det gäller Paulus utsaga om homoerotiska relationer i Rom 1:26–27 gör rapporten en analys av texten i sin historiska, litterära och kanoniska kontext. Paulus tolkas utifrån sin judiska bakgrund och tradition:

I linje med Paulus judiska tradition är det alltså sannolikt att Paulus är mer restriktiv i frågan om samkönat sex än både sin grekiska och romerska samtid och i Rom 1 verkar han mena att ingen av de former av samkönade relationer som fanns i hans samtid är legitima, eftersom de inte är ”i enlighet med naturen”.⁴⁶

Uttrycket *para fysin* (Rom 1:26) relateras både till samtida kulturella föreställningar om kvinnligt respektive manligt och till idéer om mer grundläggande egenskaper. Med *para fysin* hänvisar Paulus till en gudomligt given ordning som han förstår i ljuset av samtida föreställningar om sexualitet. Paulus kritiserar alltså inte enbart pederasti utan gör även ett mer generellt fördömande, där samkönat sex blir det tydligaste exemplet på skapelsens bortvändhet från Gud. Därav behöver samkönat sex hanteras i linje med hur man hanterat övriga synder som omnämns i Rom 1:28–32.⁴⁷

Rapporten gör även en grundlig kanonisk läsning av andra texter i Gamla och Nya testamentet som nämner homoerotiska handlingar, främst 3 Mos 18:22; 20:13; 1 Kor 6:9 och 1 Tim 1:10. I rapportens avslutning sätts dessa texter i relation till Rom 1.⁴⁸ Bland annat dras följande slutsatser:

- (1) det finns inga bibeltexter som uttalar sig positivt om samkönade relationer;
- (2) samkönat sex ses i texterna som synd;
- (3) det är inte enbart en typ av samkönat sex som kritiseras i texterna;
- (4) förbudet mot samkönat sex motiveras olika över tid relaterat till föreställningar i samtiden.

Rapporten landar avslutningsvis i att homosexualitet bör ses som en naturlig brustenhet, inte som en moralisk brustenhet eller naturlig varia-

⁴⁶ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 203.

⁴⁷ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 187.

⁴⁸ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 169–182, 203–207, 211–225.

tion. En sådan förståelse av samkönade relationer tar både hänsyn till forskningsläget om att sexuell läggning är djupt förankrad i en person och i det som Bibeln lär.⁴⁹ Detta innebär att frågan om samkönade relationer måste bedömas utifrån vad det är som leder till kristuslikhet respektive till gudlöshet för en enskild människa. Det kan finnas

bättre förutsättningar att formas till kristuslikhet om hon lever i en trogen samkönad relation, precis som det finns tillfällen då vägen till kristuslikhet alltså tjänas bäst genom ett liv i avhållsamhet. Eftersom hon inte kan rå för sin läggning eller ändra på den, kan det finnas skäl att uppmuntra till trogen samlevnad snarare än att lägga generella krav och bördor på alla att avhålla sig från att leva ut sin sexualitet.⁵⁰

REFLEKTION OCH DISKUSSION

Vilka slutsatser kan då dras utifrån ovanstående redovisning av tre evangeliska bidrag om samkönade relationer med utgångspunkt från tolkningen av Rom 1:26–27? När det gäller bibelsyn står samtliga bidrag i en evangelikal tradition där man bekänner sig till Bibelns gudomliga ursprung och auktoritet, det vill säga samtliga bidragsförfattare menar att Bibeln har etisk auktoritet för kristnas liv. När det gäller exegetisk metod har samtliga bidrag det gemensamt att de arbetar med bibeltexten i dess historiska, litterära och kanoniska kontext. Även om texten rekonstrueras på olika sätt förenas de alltså i en läsning av texten i den betydelse som *Seoul Statement* definierar som kännetecknande för en evangelikal bibelsyn och metod.

Det blir även tydligt att en historisk, litterär och kanonisk metod inte självklart leder till ett och samma tolkningsresultat. Bidragsförfattarna skiljer sig i förståelsen av vad texterna påstår, och därmed också hur den etiska auktoriteten konstrueras för i dag. Ovanstående analys visar att bruket av samma metod kan leda till tre olika slutsatser. Öjebbrandt menar,

⁴⁹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 224.

⁵⁰ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 224–225.

å ena sidan, att Rom 1:26–27 måste tolkas kontextuellt och partikulärt och därmed kan inte texten användas som stöd för att en restriktiv hållning eller ett avståndstagande från ansvarsfulla samkönade sexuella relationer i dag. Texten är alltså inte fullt tillämplig på det som vi i dag definierar som homosexualitet och samkönade relationer. Gustavsson, å andra sidan, hävdar att texten på grund av sin utgångspunkt i det skapelsegivna måste tolkas universellt. Eftersom Paulus förbjuder samkönade sexuella relationer måste kyrkan göra det även i dag. *Helighet och barmhärtighet* landar i en slags mellanposition: Paulus ser inte samkönade sexuella relationer som något skapelsegivet, men det betyder inte per automatik att kyrkan i dag inte bör bejaka samkönade relationer och äktenskap. Homosexualitet bör ses som en naturlig brustenhets – en brustenhets i det skapelsegivna. Därför kan vi inte tillämpa texten som ett allmängiltigt, universellt fördömande av samkönade sexuella relationer utan det behövs en pastoral lyhördhet i varje enskilt fall.

Det finns självklart tolkningar av texten som är mer eller mindre rimliga och möjliga, men jag avser inte här att göra en bedömning av detta. Min fråga är snarare om en viss bibelsyn leder till ett visst tolkningsresultat. Svaret är uppenbart i ovanstående analys: En evangelikal bibelsyn och metod resulterar inte självklart i ett och samma tolkningsresultat. Skillnaderna ligger alltså inte i exegetisk metod utan snarare i den hermeneutiska reflektionen och tillämpningen av texten.

Några observationer kan göras utifrån denna analys. För det första behöver vi skilja mellan *bibelsyn*, *tolkningsmetod* (exegetik) och *tolkningsresultat* (hermeneutik). Bibelsyn och bibeltolkning hör samman, men en viss bibelsyn ger inte ett på förhand givet tolkningsresultat. Därmed är frågan om samkönade sexuella relationer inte nödvändigtvis en bibelsynsfråga utan kan vara mer av en tolkningsfråga.

Bibelsynen verkar alltså inte vara det mest avgörande för tolkningsresultaten. Då kan frågan om förförståelse vara mer avgörande. Gustavsson väcker frågan om ”vilka perspektiv vi tar med till texten”.⁵¹ Öjebrandt

⁵¹ Gustavsson, ”Alla vägar”, 88.

är tydlig med att han närmar sig texten utifrån från vad han ska säga när han möter sina "vänner och grannar som är homosexuella och lever i äktenskap och familj".⁵² Men en sådan förförståelse som på förhand har som utgångspunkt att man ska gå människor som är homosexuella till mötes är enligt Gustavsson en uppenbar indikation på att det är "en bibelsynsfråga och inte enbart en bibeltolkningsfråga".⁵³ Gustavsson hävdar att en sådan omsorg om individer som Öjebrandt ger uttryck för "har lett oss bort från de bibliska texterna".⁵⁴ Med detta menar han att Öjebrandts förförståelse gör det tydligt att det finns auktoriteter andra än Bibeln som står över själva texttolkningen och som blir styrande i tolkningsprocessen. Eftersom Bibeln enligt Gustavsson är "entydig och konsekvent" i sin hållning till samkönade sexuella relationer finns det bara ett svar: Dessa bör betraktas som sexuell omoral.⁵⁵

När Gustavsson kritiserar Öjebrandt så menar han att Bibeln är tydlig i sitt budskap angående samkönade relationer. I och med att Öjebrandt tolkar Bibeln annorlunda än han själv gör så tyder det alltså på en annan förförståelse och därmed har Öjebrandt inte rätt bibelsyn. Men handlar det verkligen om en bibelsynsfråga? Och vem kan avgöra om det är andra auktoriteter som står över tolkaren?

Detta blir naturligtvis en fråga om vad vi menar med "bibelsyn". Om någon landar i ett annat tolkningsresultat än det jag själv förordar, kan jag därmed avfärda någon annans tolkning med att han eller hon inte har rätt bibelsyn, särskilt då det visar sig att personen i fråga bejakar de skrivningar som finns *Lausannedeklarationen* och *Kapstadsöverenskommelsen*? Jag förnekar inte att tolkningen av en bibeltext, i det här fallet Rom 1:26–27, kan ha med bibelsyn att göra, men samtidigt riskerar ett sådant argument att alltför lättvindigt avfärda en tolkning som inte på förhand landar i en viss slutsats. Risken finns att vi alltför snabbt avfärdar andras tolkningar med att hävda att de inte har rätt bibelsyn.

⁵² Öjebrandt, "Vad fördömer Bibeln?", 112.

⁵³ Gustavsson, "Alla vägar", 89.

⁵⁴ Gustavsson, "Alla vägar", 89.

⁵⁵ Gustavsson, "Alla vägar", 89.

Seoul Statement föreskriver att en evangelikal bibelsyn innebär en evangelikal tolkningsmetod som är historisk, litterär och kanonisk. Jag ämnar inte här diskutera det särskilt utmärkande för denna metod i relation till andra, vilket skulle vara intressant i sig eftersom flera andra metoder som inte skulle definiera sig som evangelikala kan beskrivas på ett liknande sätt, till exempel den exegetik som bedrivs av katolska exegeter.⁵⁶ En historisk, litterär och kanonisk metod är knappast utmärkande enbart för en evangelikal exegetik.

Vidare föreskriver *Seoul Statement* ett samspel och en dialog mellan lokala sammanhang och en övergripande förståelse av Bibeln:

Each local church both represents the whole church in reading Scripture faithfully in and for its own context, and contributes from its local culture distinct insights that benefit the whole church.⁵⁷

Hur detta samspel ska se ut och vad detta får för följder för den enskilda texttolkningen definieras dock inte ytterligare. Enligt *Seoul Statement* bör dock en sådan hermeneutik stå i linje med evangelikal tradition och ett traditionellt, konservativt ställningstagande i frågor som rör samkönade sexuella relationer.

Jag ämnar inte i denna artikel gå in på den större diskussionen om hur en evangelikal hermeneutik bör definieras och appliceras, men som noterats ovan är det *Helighet och barmhärtighet* som ger den mest utförliga redogörelsen för vad de menar kännetecknar en evangelikal hermeneutik.⁵⁸ Enligt denna bör en evangelikal hermeneutik ske i samspel mellan

⁵⁶ Se till exempel *Att tolka Bibeln idag: påvliga bibelkommissionens dokument om bibeltolkningen i kyrkan* (Uppsala: Katolska bokförlaget, 1993).

⁵⁷ Se online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.23.

⁵⁸ För en mer ingående diskussion om evangelikal hermeneutik, se till exempel Millars J. Erickson, *Evangelical Interpretation: Perspectives on Hermeneutical Issues* (Grand Rapids: Baker Books, 1993); Walter C. Kaiser och Moisés Silva, *An Introduction to Biblical Hermeneutics: The Search for Meaning* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); William J. Webb, *Slaves, Women, and Homosexuals: Exploring the Hermeneutics of Cultural Analysis* (Downer Grove: InterVarsity, 2001); Stanley E. Porter och Beth M. Stovell, red., *Biblical Hermeneutics: Five Views* (Downer Grove: IVP Academic, 2012); Christopher M. Hays och Christopher B. Ansberry, *Evangelical Faith and the Challenge of Historical Criticism* (London: SPCK, 2013); Robert L. Thomas, *Evangelical Hermeneutics: The New Versus the Old* (Grand Rapids: Kregel, 2013).

texternas budskap i sin egen kontext och den nutida kontexten. Rapporten menar att det inte enbart är texterna som ”behöver kontextualiseras in i varje ny tid – de är in sig själva ett uttryck för kontextualisering”.⁵⁹ Med hänvisning till John Stott menar man att ”även om biblisk sanning är evig och normativ till sitt innehåll är den ofta uttryckt i föränderliga kulturella normer”.⁶⁰ Nya insikter är alltså alltid möjliga, men de behöver ställas i dialog med ett noggrant och troget studium av samtiden, bibeltexterna och deras kontexter. Därför kan en evangelikal bibeltolkning aldrig ses som färdig utan som ett sampel mellan de bibliska texterna i deras historiska och teologiska sammanhang och hur bibeltexterna kan relatera till vår samtid: ”Utan att lyssna till och lyda det Anden säger in i varje tid har vi inte tagit beaktelsen till Guds ord genom människors på allvar.”⁶¹ En viktig aspekt av att pröva en bibeltolkning blir därför huruvida tolkningen ”för människor närmre Kristus och leder till att Andens frukter kan växa till”.⁶²

Här skulle man också kunna tala om en viss förförståelse i mötet med texten. Om Öjebrandt tycks utgå från vad han ska säga till sina vänner och grannar, så utgår *Helighet och barmhärtighet* från ett övergripande teologiskt tolkningsparadigm av vad det är som leder till ”kristuslighet” och andlig mognad. Det finns alltså även här en viss utgångspunkt som påverkar tolkningsresultatet. När det gäller Gustavssons egen förståelse så redogör han inte för den i sin text. Det skulle kunna tolkas som att han läser texterna förutsättningslöst och utan viss förförståelse, samtidigt som det är uppenbart att även Gustavsson står i en viss tradition och kontext som också påverkar hans tolkningsval. Medan *Helighet och barmhärtighet* kan sägas läsa frågan om samkönade relationer i en vidare teologisk nytestamentlig kontext som sätter frågor om formande, mognad och efterföljelse i fokus, läser Gustavsson samma fråga i en snävare teologisk kontext av övriga texter om sexuell omoral i Nya testamentet.

⁵⁹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 147.

⁶⁰ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 148, med referens till Roy McCloughry, ”Life in the Spirit of Truth: Roy McCloughry talks to Rev Dr John Stott”, *High Profile* 18/8 (1995), 23.

⁶¹ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 149.

⁶² EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 150.

En annan fråga som påverkar tolkningsresultatet är hur respektive bidrag uppfattar antika beskrivningar av samkönade sexuella relationer i förhållande till hur vi i dag talar om samkönade sexuella relationer. Öjebrandt utgår ifrån att de samkönade relationer som beskrivs i de bibliska texterna främst handlar om pederasti och prostitution och inte om ömsesidiga och trogna samkönade relationer.⁶³ Gustavsson menar att Paulus måste ha känt till att det i hans samtid fanns olika former av samkönade sexuella relationer, inklusive överlåtna kärleksrelationer, och därför kan texternas budskap tillämpas på samkönade sexuell relationer i dag, även om de är ömsesidiga och trogna.⁶⁴ Även *Helighet och barmhärtighet* menar att det på Paulus tid fanns olika former av samkönade relationer, inklusive livslånga och ömsesidiga samkönade sexuella relationer, men att det inte betyder att vi utan att ta hänsyn till dagens kontext och enskilda individers erfarenhet och livssituation kan tillämpa texterna om samkönade relationer rakt av; texternas måste kontextualiseras i varje ny tid.⁶⁵

SLUTSATSER

Följande slutsatser kan dras utifrån ovanstående analys:

- (1) Det finns en evangelikal bibelsyn och den implicerar en historisk, litterär och kanonisk metod, men denna metod är inte entydigt definierad, inte heller unik för en evangelikal bibelsyn.
- (2) En evangelikal tolkningsmetod söker en tillämpning i dialog med nutida kontext, men hur denna tillämpning ska ske är inte självklar eller entydig.
- (3) Vår utgångspunkt kan vara densamma (evangelikal bibelsyn), men den garanterar inte ett på förhand likartat tolkningsresultat.
- (4) Det finns bättre och sämre exegetik och hermeneutik som baseras på mer eller mindre rimliga tolkningsval, men dessa behöver inte nödvändigtvis vara avhängiga bibelsynen utan kan vara mer betingade av tolkarens förståelse, utgångspunkt och kontext.

⁶³ Öjebrandt, "Vad fördömer Bibeln?", 110–112, 123, 131–132.

⁶⁴ Gustavsson, "Alla vägar", 80.

⁶⁵ EFK:s arbetsgrupp, *Helighet och barmhärtighet*, 188–198, 211–212, 221.

Dessa slutsatser väcker frågan om den hållning till frågan om samkönade relationer och äktenskap som skrivs ut i *Seoul Statement* är den enda legitima evangelikala slutsatsen. *Seoul Statement* utgår från en viss tolknings-tradition och därmed skapas en viss tolkningskanon, inte helt olik den som vi exempelvis kan finna inom katolsk lärotradition. Men det är uppenbart att ovanstående analys visar att en evangelikal exegetik kan komma till andra slutsatser än en traditionell, konservativ hållning i frågan. Med andra ord, även om vi på ett teoretiskt plan kan tala om en evangelikal hermeneutik, är det inte självklart vilket tolkningsresultat en sådan hermeneutik resulterar i.

Avslutningsvis kan frågan ställas om det är rimligt att en evangelikal bibelsyn ska föreskriva ett enda specifikt tolkningsresultat i en så komplex fråga som samkönade relationer. Eftersom en evangelikal bibelsyn uppenbarligen inte leder till ett och samma tolkningsresultat, borde då inte en sådan bibelsyn kunna peka på och leva med möjligheten till fler än ett tolkningsresultat? Det är en fråga som bör vara föremål för fortsatt analys och samtal.

”UTAN FEL I ALLT SOM DET PÅSTÅR”: *LAUSANNEDEKLARATIONENS* BIBELSYN I PRAKTIKEN

OLOF EDSINGER

Teolog och generalsekreterare för
Svenska Evangeliska Alliansen
olof.edsinger@sea.nu

ABSTRACT ❖ I detta föredrag analyseras *Lausannedeklarationens* bibelsyn, särskilt uttrycket att Bibeln är ”utan fel i allt som den påstår”, i relation till evangelikal teologi och bibeltolkning. Med fokus på rörelsens historiska avståndstagande från både fundamentalism och liberalteologi diskuteras hur denna bibelsyn tar sig uttryck i praktiken, särskilt genom tolkning i historisk, litterär och kanonisk kontext. Föredraget relaterar även till *Seoul Statement* (2024) och visar hur bibelsyn, tolkningstradition och hermeneutik samspelar i aktuella etiska frågor. Föredraget argumenterar i kritisk dialog med Mikael Tellbes föredrag i denna volym för en bibeltrogen men reflekterande hållning inom ramen för den evangelikala traditionen. ❖

INLEDNING

Nya rörelser brukar ofta uppstå som reaktion på något annat. I Lausanne-rörelsens fall var det inte minst den liberala teologin och Kyrkornas världsråds generalförsamling i Uppsala 1968 som gjorde att man kände sig manad att formera sig, och genom *Lausannedeklarationen* också formulera sig, i fråga om teologi och missionell inriktning.

På liknande sätt kan man säga att Europeiska Evangeliska Alliansen (EEA) bildades som en respons på fundamentalistiska amerikanska grupperingars försök att skaffa sig inflytande i Europa efter andra världskriget. Inte minst i Skandinavien väckte rörelser som International Council of Christian Churches, National Association of Evangelicals och World Evangelical Fellowship irritation, dels genom deras starka betoning på Skriften som "ofelbar" eller "infallible", dels genom deras ofta väldigt antiekumeniska hållning. År 1952 ledde detta fram till Europeiska Evangeliska Alliansens bildande. Från början var detta ett svenskt, norskt och danskt initiativ, men också tyskt, schweiziskt och österrikiskt.¹

VARE SIG FUNDAMENTALISTISK ELLER LIBERALTEOLOGISK

Redan här kan vi också se något som under lång tid har satt sin prägel på den evangelikala teologin, nämligen att den varit (och är) en markering inte bara mot liberalteologin, utan också mot den fundamentalistiska synen på det kristna livet i allmänhet och Bibelns inspiration i synnerhet.

John Stott, som är känd inte minst som huvudförfattare till *Lausanne-deklarationen*, definierar den fundamentalistiska hållningen genom fem samverkande kännetecken:²

- en generell misstänksamhet mot akademiskt tänkande,
- en mekanisk syn på Bibelns inspiration,
- ett förnekande av mänskliga och kulturella element i texterna,
- ett avfärdande av vetenskaplig bibelforskning och noggrann hermeneutik,
- en naiv, bokstavlig förståelse av Bibeln, med otillräcklig hänsyn till exempelvis poesi, metaforer och symboler.

Alla dessa punkter ska alltså läsas i kontrast till den europeiska evangelikala teologin. Samtidigt är det tydligt att om man drar motpolen till dessa

¹ För ytterligare detaljer kring detta, se Frank Hinkelmann, "The Founding of the European Evangelical Alliance as a Counter-Movement to the World Evangelical Fellowship", i *The World Evangelical Alliance's Journal of Theology and Contemporary Application* 44/2 (2020), 3–16.

² Se David Edwards och John Stott, *Evangelical Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove: InterVarsity, 1988).

punkter för långt kommer man i stället att hamna i en liberal teologi, där man tenderar att göra den historisk-kritiska metoden till norm och där Bibeln i praktiken blir människors ord om Gud snarare än Guds inspirerade ord till människan. John Stotts sätt att formulera den evangelikala medelvägen blev därför det vi läser i *Lausannedeklarationens* andra punkt:

Vi bekräftar vår tro på både Gamla och Nya testamentets gudomliga inspiration, sanning och auktoritet i dess helhet, såsom Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv.³

Värt att notera är att det engelska ordet för ”ofelbar” är ”infallible”. Men *Lausannedeklarationen* knyter inte detta ord till Bibeln som sådan, utan till dess *ärende* eller *budskap*. Som den engelska formuleringen lyder: Skriften är ”without error in *all that it affirms*, and the only infallible rule of faith and practice”.⁴

För vissa kan det här låta som hårklyverier, men ett enkelt exempel kan få illustrera skillnaden. I 3 Mos 11 talas det om orena djur – alltså djur som israeliterna inte fick äta – och ett av dessa djur är haren. I vers 6 motiveras detta förbud med att haren visserligen idisslar, som vissa av de rena djuren, men att den inte har kluvna klövar, och därför ska betraktas som oren. Utifrån ett fundamentalistiskt perspektiv framstår det här som problematiskt, eftersom Skriften som helhet är ofelbar samtidigt som den i detta fall krockar med modern biologi som slår fast att haren inte alls är något idisslande djur.

Den evangelikala lösningen blir dock att se till bibeltextens *intention*. Är syftet med Israels renhetslagar att ge en korrekt återgivning av modern naturvetenskap? Eller är det snarare så att de skulle ge en enkel tumregel för vilka djur en israelit skulle avhålla sig ifrån för 3 000 år sedan? I det senare fallet blir det viktigare att se till textens huvudpåstående – nämligen att vissa djur är att betrakta som orena – än till påståenden som rimli-

³ Översättning från Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/>

⁴ Se online: <https://lausanne.org/statement/lausanne-covenant>.

gen aldrig var tänkta att ge vad vi i dag skulle beteckna som en naturvetenskaplig definition av idisslande.

BIBELTOLKNINGENS REDSKAP

Just bibeltolkningens olika redskap är en central del av den evangelikala bibelsyn som både Lausannerörelsen, EEA och numera också World Evangelical Alliance (WEA) representerar. I det så kallade *Seoul Statement*, som gavs ut lagom till kongressen i Seoul, formuleras det så här:

A pillar of the Lausanne Movement from its inception has been an unwavering commitment to the Bible as God's authoritative word, the only rule of faith and practise for the church, its mission, and the Christian life. ... Affirmations of a high view of Scripture ... require a way of reading the Bible that is attentive to its historical, literary, and canonical contexts, illuminated by the Holy Spirit, and guided by the interpretive tradition of the church. The crucial affirmations about the Bible that the church needs most today concern not only the Bible's nature but its interpretation: how to read the Bible faithfully with the communion of saints of all times and places.⁵

Och lite senare:

We affirm that to read and interpret Scripture faithfully, the church must read it in its historical, literary and canonical contexts. Reading in its historical context means attending to the world behind the text and the occasion of its composition. Reading in a literary context means paying close attention to the kind of literature it is and to the flow of words and ideas within the wider text. Reading in canonical context refers to reading each part in light of the whole of Scripture, Old and New Testaments together.⁶

Det är tydligt när man läser *Seoul Statement* att det finns en oro i den evangelikala rörelsen, inte minst i det globala Syd, för att delar av rörelsen

⁵ Dokumentet finns ännu inte översatt till svenska, men kan läsas i sin helhet online, på Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II, ingress.

⁶ Online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.20.

ska glida ifrån den traditionella förståelsen av de bibliska texterna. Därför betonar man den kristna tolkningstraditionen på ett sätt som vissa evangelikaler kan vara ovana vid.

Den troligaste förklaringen till detta förtydligande är de diskussioner som på senare år har funnits i relation till äktenskap och sexualitet, något som *Seoul Statement* avsätter hela 15 av totalt 97 paragrafer åt att kommentera. Men i övrigt är det här ett klassiskt evangelikalt sätt att nalkas Skriften, och distanseringen från fundamentalismen, och i viss mån liberalteologin är tydlig: För att rätt förstå Bibelns ord måste vi ta hänsyn till dess historiska, litterära och kanoniska kontext.

NÅGRA KONKRETA FRÅGESTÄLLNINGAR

Vad innebär då detta i mötet med några konkreta frågeställningar? Det här är förstås en fråga som skulle kunna fylla en mängd olika artiklar, men trots de snäva ramarna ska jag här försöka vara lite praktisk.

Ett begrepp som kan vara intressant att diskutera är till exempel det som ofta brukar beskrivas som en progressiv syn på uppenbarelsen. I den mer liberalt orienterade teologin brukar man ofta göra ett stort nummer av hur olika gudsbilder har utvecklats genom millennierna, och hur vi i dag har lämnat flera av de ”primitiva” gudsbilderna bakom oss. Ett klassiskt exempel kan vara de så kallat antropomorfa beskrivningarna av Gud som vi återfinns i Gamla testamentets tidigaste skrifter (se 1 Mos 3:8; 18:1–2 med flera). Men ännu mer brännande är sannolikt Gamla testamentets tal om Gud som domare och till och med som krigare. Många menar ju att detta speglar en gudsbild som inte kan ha någon plats i det nya förbundet.⁷

En sådan hållning tror jag dock är svår att förena med en evangelikal bibelsyn. Evangelikala kan visserligen tala om uppenbarelsen som progressiv, men med det menar vi inte att de tidigare beskrivningarna av Gud

⁷ Se exempelvis mina böcker *Krigen i Gamla testamentet: Ett försök att förstå* (Uppsala: Livets Ord, 2016); *Domen: Evangeliets bortglömda dimension* (Stockholm: Credoakademin, 2014).

skulle vara ersatta, utan snarare att porträttet har blivit mer och mer fullödigt. "Ingen har någonsin sett Gud. Den Enfödde, som själv är Gud och i Faderns famn, han har gjort honom känd",⁸ skriver Johannes i Joh 1:18. Men det hindrar ju vare sig honom eller de övriga apostlarna från att tala om Jesus som hela världens domare, och faktiskt också som den krigar-kung som på den yttersta dagen ska komma tillbaka på himlens moln. Bilder som liberalteologin ofta kastar på skräphögen visar sig helt enkelt dyka upp även i den bibliska uppenbarelseens slutskede.

Detta exempel illustrerar samtidigt det oskiljaktiga sambandet mellan bibelsyn och bibelbruk, alltså kopplingen mellan en hög syn på bibelordet och vårt faktiska bruk av detsamma, inklusive sambandet mellan bibelsyn och förkunnelse. För man kan trots allt ha en mycket hög syn på Bibeln, utan att för den skull låta Bibeln tala med auktoritet in i ens eget liv.

En evangelikal bibelsyn i *Lausannedeklarationens* anda tänker jag därför behöver inbegripa att vi låter alla de bibliska beskrivningarna av Gud och hans väsen leva i våra egna liv. Och rent konkret: att vi predikar både över Gamla och Nya testamentets texter.⁹ Faktum är att det här är en av de saker jag själv noterat när jag lyssnat till förkunnare från andra delar av världen – de använder ofta Gamla testamentet med betydligt större fri-modighet än jag är van vid från den svenska kristenheten.

En annan princip, som återknyter till bibeltexternas historiska, literära och kanoniska kontext, är att en text i dag inte kan betyda något som den inte kunde betyda när den ursprungligen skrevs. Eller, som Gordon Fee och Douglas Stuart uttrycker det i sin klassiska bok *Att läsa och förstå Bibeln*: "En text kan aldrig betyda vad den aldrig betytt."¹⁰

I fråga om de profetiska texterna är förstås detta en sanning med modifikation. Alla Gamla testamentets profeter var knappast medvetna om hur deras Messiasprofetior skulle uppfyllas flera hundra år senare. Petrus skriver i sitt första brev att profeterna

⁸ Svenska Folkbibeln 2015 används om inget annat anges.

⁹ Jfr David Davage, "Kan Gamla testamentet bli som nytt? Förkunnelse i skuggan av ett 'döende' testamente", *HYBRID* 1/1 (2023), 21–60.

¹⁰ Gordon Fee och Douglas Stuart, *Att läsa och förstå Bibeln* (Örebro: HF:s förlag, 1994), 28.

försökte förstå vem eller vilken tid Kristi Ande i dem syftade på när han förutsade Kristi lidanden och den härlighet som skulle följa. Och det uppenbarades för dem att det inte var sig själva utan er som de tjänade med sitt budskap. (1 Petr 1:11–12)

Samtidigt bygger all seriös exegetik på att vi som läsare vill komma så nära det ursprungliga budskapet som möjligt. Strängt taget blir det bara meningsfullt att studera exempelvis språkliga detaljer om detaljerna faktiskt är viktiga! Dock utan att göra avkall på exempelvis genreanalys och kulturell kontext. Om Skriften bara är sann i sina huvuddrag, och inte ”utan fel i allt som den påstår”, öppnar vi för fullständigt teologiskt godtycke.

DÄR EVANGELIKALER KOMMER TILL OLIKA SLUTSATSER

Ett sista exempel, som ofta dyker upp i den nuvarande debatten: Med vilken rätt kan vi i dag, som alltså även Lausannerörelsen gör, hålla fast vid en traditionell förståelse av äktenskap och sexualitet, när vi är många även i det evangelikala fältet som kommer till olika slutsatser i så pass grundläggande frågor som dopet och kvinnligt ledarskap? Eller, för att anknyta till Mikael Tellbes föredrag i denna volym: Är det i själva verket missvisande att tala om en given evangelikal hermeneutik?¹¹

Om jag börjar med den första frågan ligger det korta, och om man så vill enkla, svaret i just de teologiska redskap som vi tidigare var inne på: Om Bibeln är utan fel i allt som den påstår, behöver vi noggrant studera vad Gamla och Nya testamentet har att säga i den aktuella frågan. Och om vi gör det, kommer vi, menar jag, att finna att hela Bibeln, från början till slut, bekräftar äktenskapet som ett förbund mellan man och kvinna.

I fråga om *dopet*, däremot, finns det texter som pekar i lite olika riktningar, till exempel när Paulus i Kol 2:11–12 liknar dopet vid omskärelsen – som ju praktiserades på åtta dagar gamla pojkar.

¹¹ Mikael Tellbe, ”Finns det en evangelikal hermeneutik? Tolkningar av homoerotik i Romarbrevet 1:26–27 som en fallstudie”, i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 25–45.

Och i fråga om *kvinnligt ledarskap* finns det visserligen texter i Paulus brev som varit föremål för intensiv debatt, men vi har också en text som Rom 16 där Paulus utan omsvep sänder sina hälsningar till ett antal kvinnliga medarbetare, av vilka flera tycks inneha framträdande positioner i den kristna gemenskapen.

I båda dessa frågor öppnar alltså bibelmaterialet upp för en ambivalens som därför också återspeglas i den världsvida kristna kyrkan – evangelikala samfund inkluderade. Självklart betyder inte detta att någon av dessa grupper skulle betrakta sina hållningar till sakramenten eller kristet ledarskap som annat än bibliska. Allt annat vore ju märkligt, och ärligt talat djupt problematiskt, då varje kristen kyrka förväntas lära ut sådant som den anser stämma överens med Guds ord.

Sann ödmjukhet lär oss dock att göra åtskillnad mellan frågor som är ovedersägliga utifrån den bibliska uppenbarelsen och frågor som kan bedömas olika även av människor med en djup respekt för och vilja att lyda Guds ord. Jag hävdar alltså att en viss bredd i synsätt kring exempelvis sakramenten och kristet ledarskap kan vara exempel på just detta. Det är också så som vi har valt att jobba inom Svenska Evangeliska Alliansen.

Med detta sagt kan dock Tellbes nyss nämnda föredrag förtjäna en separat respons. Jag ger Tellbe rätt i att även personer med annan teologisk hemvist än den evangelikala kan använda sig av historisk, litterär och kanonisk tolkningsmetod. Men jag menar att han på två grundläggande punkter hamnar fel i sitt resonemang, dels i sin tolkning av *Seoul Statement*, dels i sin redogörelse för Niclas Öjebbrandts och EFK-rapporten *Helighet och barmhärtighets teologi*.

När det gäller *Seoul Statement* stämmer det att Lausannerörelsen här väljer att specificera en evangelikal hermeneutik. Men medan Tellbe tycks läsa detta som en *avgränsande* definition – en som alltså definierar en evangelikal hermeneutisk visavi andra hermeneutiker¹² – tror jag att anspråken, och kanske särskilt "motbilden" är en annan. Jag tror helt enkelt att man med formuleringen vill betona att en evangelikal herme-

¹²Se Tellbe, "Evangelikal hermeneutik", 28–30.

neutik inbegriper (men för den skull inte låter sig definieras av) ett historiskt, litterärt och kanoniskt studium av bibeltexten. Motbilden, tror jag vidare, är dels den fundamentalistiska teologin, som brukar kännetecknas av ett ointresse för historisk och litterär kontext, dels den liberala teologin, som ofta uppvisar motsvarande ointresse för den kanoniska kontexten.

När det gäller Niclas Öjebrandt menar jag att ett närmare studium av dennes teologi visar att han i själva verket *inte* är evangelikal. Det räcker ju inte att kalla sig något för att vara det! Öjebrandt talar förvisso om historisk kontext, men han bortser från det faktum att Paulus själv är jude och tänker judiskt – också i sexualetiska frågor. Stefan Gustavssons kritik av Öjebrandt visar därtill att flera relevanta aspekter av Romarbrevstexten osynliggörs i dennes resonemang.¹³ Jag ifrågasätter vidare att Öjebrandts (historiskt tveksamma) diskussion om övriga paulustexter om samkönat sex kan beskrivas som en verkligt ”kanonisk läsning”, eftersom han i sin text väljer att inte alls diskutera de teologiskt avgörande texterna om äktenskapet i 1 Mos 1–2 och Matt 19.¹⁴

Om *Helighet och barmhärtighet* nöjer jag mig med att konstatera att rapportens bejakande av (vissa) trogna samkönade relationer – nämligen de som ”forma[r] till kristuslikhet”¹⁵ – skaver betänkligt mot samma rapports exegetiska bearbetning av frågan.

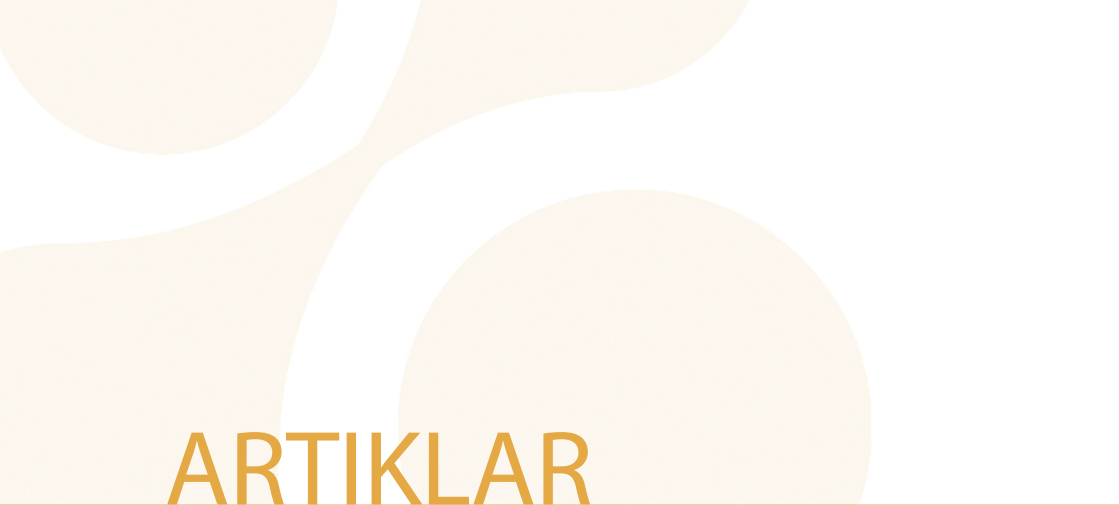
Sammantaget tycks det mig som att Tellbe, i sitt föredrag, trots att han hävdar motsatsen, jämför äpplen med päron: Öjebrandts artikel, och i viss mån även EFK:s rapport, präglas av alltför många argumentationsluckor och inkonsekvenser för att som helhet kunna beskrivas som uttryck för en evangelikal hermeneutik.

¹³ Se Stefan Gustavsson, ”Alla vägar bär till Romarbrevet’: Paulus och samkönade sexuella relationer”, i *Bekänna färg: Kyrkan och bbtq i en regnbågsfärgad värld*, redigerad av Olof Edsinger och Ray Baker (Stockholm: Apologia, 2019), 73–90.

¹⁴ Niclas Öjebrandt, ”Vad fördömer Bibeln? Bibeltexterna i möte med vår tids samkönade relationer”, i *Välkomna varandra: Bejakande perspektiv på homosexualitet i frikyrkan*, redigerad av Tomas Poletti Lundström (Stockholm: Libris, 2017), 109–133.

¹⁵ EFK:s arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer, *Helighet och barmhärtighet: slutrapport från Evangeliska Frikyrkans arbetsgrupp för bearbetning av frågan om samkönade relationer* (Örebro: EFK, 2023), se särskilt 224–225, 262–263.

På ett så omfattande tema som tolkningsnycklar för en evangelikal bibeltolkning skulle vi självklart kunna nämna även andra saker. Men i det här begränsade formatet kan kanske ovanstående vara tillräckligt. Det blev i alla fall mitt bidrag på temat *Lausannedeklarationens* bibelsyn i praktiken.



ARTIKLAR



ATT LÄSA SOM DET STÅR? EN STUDIE AV HUR SVENSKA BARNBIBLAR HANTERAR NARRATIVA INKONSEKVENSER I 1 SAM 16–17

DAVID DAVAGE

Akademi för Ledarskap och Teologi och
University of the Free State, Bloemfontein, Sydafrika
david.davage@altutbildning.se

LENA-SOFIA TIEMEYER

Akademi för Ledarskap och Teologi och
University of Pretoria, Sydafrika
lena-sofia.tiemeyer@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Denna artikel undersöker hur svenska barnbiblar hanterar narrativa inkonsekvenser i berättelsen om Saul, David och Goliat i 1 Sam 16–17. Två huvudsakliga inkonsekvenser identifieras: (1) David tycks möta Saul för första gången vid flera tillfällen, och (2) Goljat verkar dödas på två olika sätt. Genom en analys av 41 barnbiblar kartläggs hur inkonsekvenserna hanteras i återberättelser för barn. Artikeln visar att barnbibelförfattarna tar sig stora friheter i att utelämnas, omplacera och omformulera berättelsen för att uppnå en mer sammanhängande och koherent narrativ struktur. Implikationerna av dessa anpassningar diskuteras i relation till Lausannerörelsens syn på bibeltolkning, där både textens historiska och litterära sammanhang betonas. Slutligen reflekteras över konsekvenserna av en förenklad bibelsyn i relation till barns framtida förståelse av Bibelns texter. ❀

DE SMÅ BERÄTTELSENA OCH DEN STORA

I *Lausannedeklarationens* (1974) andra punkt finns följande kärnfulla formulering om Bibelns auktoritet och kraft:

Vi bekräftar vår tro på *både Gamla och Nya testamentets* gudomliga inspiration, sanning och auktoritet *i dess helhet*, såsom Guds enda skrivna ord, utan fel i allt som det påstår och det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv. Vi bekänner också att Guds ord har kraft att fullborda hans frälsningsplan. Bibelns budskap riktar sig till hela mänskligheten, ty Guds uppenbarelse i Kristus och Skriften är oföränderlig. Genom Bibeln talar den helige Ande också idag. Gud upplyser sitt folks sinnen för varje kultur för att det på ett levande sätt med egna ögon ska uppfatta sanningen. Så uppenbaras för hela församlingen mer och mer av Guds mångfaldiga visdom.¹

Som sådan har den legat till grund för stora delar av svenska frikyrkors förståelse av Bibeln, och värt att notera är det som kursiverats ovan, nämligen att *hela* Bibeln – både Gamla och Nya testamentet – anses ha auktoritet för kyrkan.² I det efterföljande *Manilamanifestet* (1989) specificeras detta ytterligare som en av tjugoen grundsatser när man skriver att ”Gud i Bibelns Gamla och Nya testamente *på ett auktoritativt sätt* givit tillkänna sin karaktär och vilja, sina frälsningshistoriska gärningar och deras mening och sitt missionsuppdrag”,³ och i *Kapstadsöverenskommelsen* (2010) läggs fler aspekter till då man definierar relationen mellan gudomlig inspiration och mänsklig aktivitet i skriftens tillkommelse samt hur

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

² Vi använder Gamla testamentet i denna artikel för att det är den terminologi som förekommer i de sammanhang vi studerar, även om termen i sig inte är utan problem, se till exempel Natalie Lantz, ”Bibeln, Hebreiska bibeln eller judiska bibeln – konsekvenser för förståelsen”, i *Förskjutningar: Avgörande skiften i relationen mellan judar och kristna*, redigerad av Tord Fornberg och Göran Larsson (Skellefteå: Artos & Norma, 2022), 63–74. För en historisk diskussion av termerna, se Wolf-ram Kinzig, ”*Καὶνὴ διαθήκη*: The Title of the New Testament in the Second and Third Centuries”, *Journal of Theological Studies* 45/2 (1994), 519–544.

³ Från Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet, grundsats 2, vår kursivering>.

denna ursprungliga inspiration relaterar till behovet av tolkning och tillämpning enligt följande:

Vi älskar Guds ord i Gamla och Nya testamentets skrifter och delar psalmistens jublande glädje över Toran: ”Jag har min lust i dina bud, ja, jag älskar dem.” Vi erkänner *hela* Bibeln som Guds ord, inspirerat av Guds Ande, *uttalat och nedskrivet med hjälp av mänskliga författare*. Vi underordnar oss detta som vår högsta och enda auktoritet, som bestämmande för vår tro och vårt liv. Vi intygar att Guds ord har makt att uppfylla hans frälsningssyfte. Vi bekräftar att Bibeln är Guds skrivna, slutgiltiga ord *som inte kan upphävas av någon senare uppenbarelse*, men vi gläder oss också över att den helige Ande upplyser Guds folks förstånd, så att Bibeln ständigt på nytt fortsätter att tala Guds sanning till folk i alla kulturer.⁴

Här ger man också en bild av vad man menar är en ”övergripande berättelse” som löper genom hela Bibeln:

Bibeln berättar den heltäckande historien om skapelsen, syndafallet, den historiskt förankrade frälsningen och den nya skapelsen. Denna stora, övergripande berättelse ger oss en sammanhängande biblisk världsbild och formar vår teologi. I centrum för denna berättelse står frälsningsförloppet kring Kristi kors och uppståndelse, vilket utgör själva hjärtat och kulmen i evangeliet. Det är denna berättelse (i Gamla och Nya testamentet) som förklarar vilka vi är, varför vi är här och vart vi är på väg.⁵

Mer specifikt är det i ljuset av denna övergripande berättelse som man menar att enskilda berättelser bör förstås, det är så de blir ”det enda ofelbara rättesnöret för tro och liv”, eftersom det *telos* (mål) de relaterar till är

⁴ Mats Wall (övers.), *Cape Town Commitment: Kapstadsöverenskommelsen* (Stockholm: SEA, 2011), 16–17 (del 1, 6), våra kursiveringar. Online: https://www.sea.nu/wp-content/uploads/2018/08/Cape_Town_Commitment_svensk_version.pdf. Formuleringarna här överlappar också delvis med George Eldon Ladd, *New Testament and Criticism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), devis om att Bibeln är ”Guds ord genom människors ord i historien”. Så heter också en av rubrikerna i *Seoul Statement* ”The Bible is God’s Word in Human Words” (<https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.17). För en diskussion av detta i dialog med den moderna bibelforskningen, inte minst på Gamla testamentet, se Kenton L. Sparks, *God’s Word in Human Words: An Evangelical Appropriation of Critical Biblical Scholarship* (Grand Rapids: Baker Academic, 2008).

⁵ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 17 (del 1, 6.B).

Guds ”frälsningsplan” – den ”mångfaldiga visdom” som *Lausannedeklarationen* talar om.

Men vad innebär detta rent konkret för hur enskilda texter och berättelser kan förstås? I takt med att Lausannerörelsen har vuxit och mognat har de dokument som kongresserna fått bearbeta blivit alltmer omfattande, och i det nyligaste så kallade *Seoul Statement* tillförs nya aspekter till frågan om god bibeltolkning. I del II, ”The Bible: The Holy Scriptures We Read and Obey”, skriver man först fram vad som skulle kunna ses som en ytterligare precisering av det som citerats ovan gällande inspiration och övergripande berättelse på följande sätt:

We affirm that the Bible is God’s word written, a divinely inspired, God-breathed collection of writings consisting of the sixty-six books of the Old and New Testaments. Through a diversity of human authors and literary genres, the Bible forms a *unified and coherent testimony* to the story of God’s electing a people for himself in Jesus Christ. The Bible is God’s self-revelation and therefore the church’s Scripture: its authoritative, unerring, set-apart text that gathers and governs God’s set-apart people. ... We affirm that the central message of Scripture is the gospel of the kingdom of God, the proclamation of Jesus’ incarnation, death, resurrection, ascension, and return, which is the fulfilment of God’s promise to bless all peoples through the seed of Abraham. Therefore, we read the whole of Scripture *in accordance with and guided by* this gospel.⁶

Sedan preciseras fyra centrala aspekter för god bibeltolkning:

Affirmations of a high view of Scripture therefore require a way of reading the Bible that is attentive to its *historical, literary, and canonical* contexts, illuminated by the Holy Spirit, and guided by the interpretive *tradition* of the church.⁷

Enligt *Seoul Statement* bör alltså god tolkning av enskilda berättelser beakta texternas *historiska* sammanhang (”världen bakom texten”, som man formulerar det), *litterära* sammanhang – det vill säga att läsa texter

⁶ Dokumentet finns ännu inte översatt till svenska, men kan läsas i sin helhet online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.17, våra kursiveringar.

⁷ Online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II, ingress, våra kursiveringar.

troget de genrer de är skrivna i – samt genomföras i dialog med Bibeln *som helhet* (den övergripande ”enhetliga” berättelse som identifierats ovan). Nytt är att dokumentet dessutom lyfter in traditionen.⁸

Sammantaget framkommer i dessa dokument två tydliga betoningar som tjänar som bakgrund till denna artikel: (1) *hela* Bibeln, det vill säga även Gamla testamentets berättelser, är auktoritativ för varje kristen, gammal som ung;⁹ samt att (2) Bibelns delar bör förstås i relation till en större helhet.

NARRATIVA INKONSEKVENSER

Vad händer då när spänningar kan identifieras mellan Bibelns olika delar? Hur hanteras dessa i ljuset av idén om ett enhetligt och koherent vittnesbörd å ena sidan och den enskilda berättelsens ”auktoritet” (läst i sitt his-

⁸ Mer precis skriver man ”We affirm the necessary and positive role of tradition which passes on a continuity of faithful reading from past generations who were led by the same Spirit and believed in the same gospel of Jesus Christ through the same Scriptures. For an evangelical approach to interpretation to be faithful, it must honour this tradition” (<https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.22). Formuleringarna överlappar delvis med John Stotts tal om traditionen med litet t, eftersom kontinuitet betonas med hänvisning till Andens ledning, snarare än till någon organisatorisk eller annan enhet, se Per-Axel Sverker, *Frälsningens ord till förändringens värld: Bibel och evangelium i John Stotts teologi* (Stockholm: Libris, 2021), 188–189. Formuleringen att en evangelikal läsning måste ”hedra” denna tradition som en andeledd guide blir samtidigt anmärkningsvärd, givet att evangelikala väckelserörelser som regel också har en stark betoning på *restorationism* – tanken att det finns bibliska sanningar som den första kyrkan levde ut, men som sedan dess har tappats bort och behöver återerövas (”restaureras”); jfr diskussionen i John Christopher Thomas, ”A Critical Engagement with Craig S. Keener’s *Spirit Hermeneutics: Reading Scripture in the Light of Pentecost* (Grand Rapids: Eerdmans, 2016)”, *Journal of Pentecostal Theology* 27 (2018) 183–195. Traditionellt kan man här tala om hur en sådan restaurering skett på flera sätt i olika tider, men genomgående finns också en tydlig kritik av flera aspekter av de historiska kyrkornas lära.

⁹ Den första bibeltext som refereras i *Lausannedeklarationens* andra paragraf är 2 Tim 3:16–17, en text som talar om just Gamla testamentet som ”inspirerad av Gud och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv” (Bibel 2000 används om inget annat anges). För en diskussion om vad ”varje bok i skriften” (gr. *pasa graphē*) kan ha syftat på i det sammanhang texten skrevs, se till exempel David M. Carr, ”Canonization in the Context of Community: An Outline of the Formation of the Tanakh and the Christian Bible”, i *A Gift of God in Due Season: Essays on Scripture and Community in Honor of James A. Sanders*, redigerad av Richard D. Weis och David M. Carr (Sheffield: Sheffield Academic, 1996), 22–64.

toriska, litterära och kanoniska sammanhang i ljuset av en specifik tolkningstradition) å andra sidan? Syftet med denna artikel är att diskutera dessa frågor på ett principiellt plan genom att se på hur en gammaltestamentlig berättelse, den om Saul, David och Goljat i 1 Sam 16–17, skildras i barnbiblar, och att sedan relatera denna diskussion till ett resonemang kring möjliga konsekvenser för Lausannerörelsens tolkningsstrategier. Mer specifikt fokuseras två narrativa inkonsekvenser som uppstått som följd av kapitlets komplexa tillkomsthistoria.¹⁰ Skulle kapitel 16–17 läsas synkront kan nämligen följande händelseförlopp identifieras (varje del förses här med en bokstav som används i analysen):

- (A) David introduceras som herde (1 Sam 16:11; jfr 17:34–37 nedan där David introducerar sig själv som herde inför Saul)
- (B) David smörjs till kung av Samuel (vv. 12–13)
- (C) *David kommer till Saul* som musiker för att lindra Sauls plåga (vv. 14–21a, 23)
- (D) Saul fäster sig så vid David att han *gör honom till sin väpnare* (vv. 21b–22)
- (E) Ett krig bryter ut och en kämpe vid namn Goljat introduceras (17:1–11)
- (F) David introduceras på nytt, hemma hos sin far, medan hans äldre bröder är med i kriget (17:12–16)
- (G) Ivägskickad av sin far kommer David till det pågående kriget (vv. 17–22)
- (H) David hör Goljat och ifrågasätter att han får utmana Gud på detta sätt (vv. 23–31)
- (I) David erbjuder sig att strida mot Goljat (vv. 32–37)
- (J) David får Sauls rustning, men lägger bort den (vv. 38–39)
- (K) David går ut för att möta Goljat och *dödar honom med sin slunga*, utan svärd (vv. 40–50)
- (L) David *dödar Goljat genom att hugga huvudet av honom* och filistéerna flyr (vv. 51–54)
- (M) *David möter Saul igen*. Saul verkar inte veta vem han är, inte heller Avner (vv. 55–58)

¹⁰ Med narrativ inkonsekvens avses här sådant som bryter mot en berättelses interna logik. Det kan handla om karaktärsskildringar som bryter mot tidigare beskrivningar, händelseförlopp som inte går att harmonisera, och så vidare. Begreppet innefattar således mer än bara själva intrigen.

I ljuset av denna korta sammanfattning framträder två tydliga inkonsekvenser (kursiverade ovan): (1) David verkar möta Saul för första gången flera gånger; samt att (2) David verkar döda Goljat på två olika sätt. Forskningsfrågan vi ställer i denna artikel är därför följande: *Hur hanterar svenska barnbiblar det faktum att David, i 1 Sam 16–17, verkar möta Saul för första gången flera gånger samt att David verkar döda Goljat på två olika sätt?*

Ett sådant fokus är motiverat av flera skäl. Att studera barnbiblar kan motiveras av att forskning på bruket av Gamla testamentet i svensk kontext visat att det framför allt är i söndagsskolan som Gamla testamentets berättelser får utrymme.¹¹ Givet att barn alltså i högre grad än vuxna får lära känna dessa berättelser, men att detta främst sker, inte genom att läsa bibeltexten, utan genom återberättelser, kan en analys av barnbiblar förse med relevant material för en diskussion av hur den övergripande berättelse som Lausannerörelsen identifierat (betoning 2 ovan) relaterar till (och beror av) att mindre berättelser är trovärdigt (texttroget) återgivna. Valet av att fokusera på ”David och Goljat” kan, vidare, motiveras av att berättelsen har stor popularitet – den är en av de mest bekanta berättelserna i Gamla testamentet – samtidigt som den föreliggande bibeltexten innehåller omfattande (men inte alltid kända) problem.

I det som följer kommer vi först introducera de ovan nämnda narrativa inkonsekvenserna i mer detalj. Detta görs i dialog med bibelvetenskaplig forskning och evangelikala populärvetenskapliga lösningsförslag. Sedan följer en analys av hur bibeltexten presenteras i ett urval av barnbiblar. Dessa två delar förser med svar på forskningsfrågan och ligger till grund för en avslutande diskussion kring möjliga konsekvenser för Lausannerörelsens tolkningsstrategier.¹²

¹¹ Se särskilt David Davage, ”Kan Gamla testamentet bli som nytt? Förkunnelse i skuggan av ett ’döende’ testamente”, *HYBRID* 1 (2023), 21–60.

¹² Det är viktigt att notera att artikeln därmed alltså inte fokuserar hur barnbiblar *används* i evangelikala sammanhang. Det vi gör är att ställa en mer generell analys av barnbiblar i dialog med Lausannerörelsens dokument. Ett sådant tillvägagångssätt har som styrka att den möjliggör en diskussion av relationen mellan principiella formuleringar (som är tänkta att vara vägledande i evangelikala sammanhang) och konkreta bibeltolkningar (i biblar som läses av barn i evangelikala sammanhang).

DAVIDS FÖRSTA MÖTE MED SAUL

ÄLSKAD MUSIKER OCH VÄPNARE

Som konstaterats ovan finns stora skillnader i hur Davids första möte med Saul skildras i de olika textavsnitten i 1 Sam 16–17. I 1 Sam 16:14–23 beskrivs hur David kommer till kung Sauls hov för att spela harpa och således lindra Sauls depression, som orsakats av den onda ande som Gud skickat (16:14). En anonym man bland "Sauls närmaste män" visar sig känna till att en av Jishajs söner är en kapabel man: "Det är en duktig karl och en god soldat, han vet att lägga sina ord och ser bra ut. Och Herren är med honom" (v. 18). Saul skickar då bud till Jishaj med orden "Sänd din son David till mig, han som vallar fåren" (v. 19). David anländer och träder i tjänst hos Saul. Här uttrycks i texten att Saul hyser "stor kärlek" (hebr. *vaje'ehabehu me'od*) till David (v. 21)¹³ och gör honom till sin väpnare (v. 21). Saul skriver därför återigen till Jishaj för att uttrycka denna uppskattning (hebr. *ki-matsa' hoen be'enaj*) och ber honom om tillstånd att få behålla David i sin tjänst (hebr. *ja'amod-na' David lepanaj*, v. 22).

Sammantaget betonas i texten en nära, personlig relation mellan Saul och David, inklusive Davids familj: David är en person som Saul älskar och uppskattar och Saul kontaktar Jishaj vid två olika tillfällen för att bekräfta att David har sin fars tillstånd att tjäna Saul.

I texten nämns, som konstaterats ovan, att David anställs som "väpnare" (hebr. *nose' kelim*, v. 21). Vad innebär detta? Versen översätts ibland som "en av hans vapenbärare" (så till exempel NIV), eller med en mer generell hänvisning till att "han fick bära Sauls vapen" (Svenska Folkbibeln 2015). I Gamla testamentet talar dock mycket för att *nose' kelim* ska förstås som ett tekniskt uttryck. I 1 Sam används det genomgående för att beteckna den person som står en krigsman närmast och som bistår

¹³ Verbet *'abev*, "att älska", är ett nyckelord i 1 Sam 16–18. Samma verb förekommer med skiftande subjekt: Saul (16:21), Jonatan (18:1), Mikal (18:20), Sauls tjänare (18:22) och folket (18:15, 28). I samtliga fall är David objektet för deras kärlek, och det är därför troligt att ordet behåller samma (personliga) nyans överallt, se vidare Lena-Sofia Tiemeyer, *In Search of Jonathan: Jonathan Between the Bible and Modern Fiction* (Oxford: Oxford University Press, 2023), 125–127.

honom i krigssituationer (jfr Dom 9:54). Uttrycket förekommer främst i kapitel 14, där det beskriver Jonatans andreman (vv. 1, 6, 7, 12, 13, 17), men benämner även Sauls väpnare i 1 Sam 31:4–6 (jfr 1 Krön 10:4–5). Ingen av texterna indikerar att en väpnare skulle vara en i mängden. Samma situation återfinns också i relation till Goljat, som enligt 1 Sam 17:41 har en specifik man som bär hans sköld.

I ljuset av dessa texter blir den rimliga slutsatsen att en stridsman oftast bara hade en väpnare vid ett givet tillfälle, även om det finns undantag,¹⁴ samt att det därför kunde vara förväntat att Saul kände till vem David var, samt hans duglighet i strid – något som också betonas i v. 18.

OKÄND YNGLING

I kontrast till bilden av David som Sauls älskade musiker och väpnare framstår relationen mellan David och Saul i kapitel 17 som mer komplex. Å ena sidan skildras hur David och Saul talas vid innan Davids strid med Goljat (vv. 32–37). Tonen i samtalet i vers 32 indikerar en nära relation – David uppmanar rikets kung att inte frukta filistén (hebr. *ʾal-jippol lev-ʾadam ʾalav*), och säger att han, Sauls tjänare, ska ta sig an situationen. Även om ordet ”tjänare” (*ʿeved*) kan tolkas som en artighetsfras, är det lika möjligt att det syftar till Davids roll som Sauls väpnare. Detta möte, samt att Saul och David i kapitlet innan har en nära relation, tycks dock bortglömt efter striden mot Goljat (vv. 55–56). Saul frågar nu plötsligt och oväntat sin general Avner vems son David är. Lika förvånande är att Avner inte heller verkar veta något. Saul ber Avner att ta reda på det, och David får förklara att han är Jishajs son. Händelseförloppet skapar alltså en kontrast både med kapitel 16 och med interaktionen före striden (17:32–37).

¹⁴ Situationen i 2 Sam är mer varierad. 2 Sam 18:15 beskriver hur Joab har tio anonyma väpnare. Denna vers kan i sin tur ha påverkat 2 Sam 23:37. *Ketiv* har här *nsʾ* i plural, vilket skulle indikera att Joab hade minst två vapenbärare. *Qere* har dock singular, något som också stöds av de masoretiska accenterna i versen, samt av Septuaginta (LXX, *Gelōrai bo Bērōthaios airōn ta skeuē Iōab buiou Sarouias*), samt parallellstället i 1 Krön 11:39. Det finns alltså gott om stöd för slutsatsen att Joab i 2 Sam 23:37 bara har en vapenbärare, nämligen Nachraj från Beerot, samtidigt som 2 Sam 18:15 hävdar motsatsen.

En möjlig invändning skulle här kunna vara att Saul inte frågar vem *David* är, utan snarare vem hans *far* är.¹⁵ Detta är dock en svårare tolkning av två skäl. För det första indikerar korrespondensen i kapitel 16 att Saul har god koll även på Davids far, och för det andra bör det hebreiska uttrycket *ben-mi-ze* inte i huvudsak förstås som släktforskning, utan som en fråga om identitet, något som framgår i till exempel Nabals fråga i 1 Sam 25:10, där frågorna ”vem är David” och ”vem är Jishajs son” är synonyma: ”Men Naval frågade: ’David, vem är det? Jishajs son, vem är det (hebr. *mi David umi ben-Jishaj*)? Det är gott om slavar nu för tiden som rymmer från sina herrar.’” Att fråga ”vem är din far” är alltså samma sak som att fråga ”vem är du”, som också Bibel 2000 antyder i sin översättning av v. 56 (”då befallde kungen honom att ta reda på vem den unge mannen var”).

Tillsammans med det faktum att Saul har varit i kontakt med Jishaj två gånger i 1 Sam 16 behöver vi här dra slutsatsen att det i texten föreligger en narrativ inkonsekvens.

Denna slutsats förstärks också av textens kontrasterande bilder av Davids ålder. Å ena sidan skildras David som en god soldat (16:18), kung Sauls väpnare (16:21–22). Han är tillräckligt gammal för att bära vapen och delta i stridssituationer. Detta stämmer också väl med 17:54, där det står att David lägger Goljats vapen ”i sitt tält”. Idén att David har ett tält i Sauls närhet i Eladalen är helt förenligt med att han är Sauls väpnare och således en del av Israels armé.

Å andra sidan porträtteras David som en herdepojke vars tre äldre bröder dragit ut i strid tillsammans med Saul, medan han själv, den yngste, pendlar mellan Sauls hov och sin fars fårajord (17:13–15).¹⁶

¹⁵ Se till exempel argumentationen i kommentaren till 1 Sam 16:19–23 i Ronald F. Youngblood, *The Expositor's Bible Commentary: 1 and 2 Samuel* (Grand Rapids: Zondervan, 2009).

¹⁶ Beskrivningarna av honom som en ”ung man” (hebr. *na'ar*) i kontrast till Goljat, som stridit ”från sin ungdom” (hebr. *minne'urav*, samma begrepp, 17:33), och att han verkar vara ovan att bära vapen, är dock mer tvetydiga. Kontrasten till Goljat kan vara relativ, det vill säga att det är i jämförelse med just *Goljat* som David är oerfaren (v. 33), snarare än att han helt skulle sakna krigserfarenheter. För en diskussion av termen *na'ar*, se Stephen Wilson, *Making Men: The Male Coming-of-Age Theme in the Hebrew Bible* (Oxford: Oxford University Press), 48–56. Termen kan beteckna en ung

GOLJATS DÖD

Nästa inkonsekvens återfinns i beskrivningen av hur David dödar Goljat. I 1 Sam 17:50 beskrivs hur David dödar Goljat med sin slunga, *utan* svärd:

vajmítehu veherev 'en beyad-David

Och han dödade honom, men något svärd fanns inte i hans hand. (Vår översättning)

Redan i nästa vers, v. 51, påstås dock att det är just *med* svärd som David dödar Goljat:

vajiqah 'et-ħarbo vajishlpah mitta 'rah vajmottehu

Och han tog hans svärd och drog det ur dess skida och dödade honom. (Vår översättning)

Givet att verbet upprepas i båda verserna, men i relation till två motsatta påståenden är det svårt att förena dem: antingen har David ett svärd i handen och dödar Goljat med det (v. 51) eller också har han det inte (v. 50).

TEXTKRITISKA LÖSNINGAR

De två narrativa inkonsekvenser som identifierats ovan kan delvis lösas genom textkritiska studier, det vill säga genom att studera olika manu-

person men även beskriva en person av obestämd ålder som innehar en tjänarposition (se till exempel 1 Kung 3:7 som beskriver Salomo som Guds tjänare). Ovanan att bära vapen kan också tolkas som att David är mindre än Saul, och att rustningen därför inte passar. Den springande punkten är hur *vajo'el* ska översättas. Ses det relaterat till roten *y'l* ("vara villig", "försöka") skulle versen kunna översättas "och han försökte gå, för han hade aldrig provat [något sådant]" (så Ralph W. Klein, *1 Samuel* [WBC, 10; Grand Rapids: Zondervan, 2000], 170, 172, 179). LXX indikerar dock att David provar rustningen, vandrar fram och tillbaka i den och inser att den inte fungerar (gr. *kai ekopiasen peripatēsas hapax kai dis*). Graham Auld, *1 & 2 Samuel* (OTL; Louisville: Westminster John Knox, 2011), 206, n. 39c, noterar därför att *vajo'el* bör ses som en korruption av *vjl* ("vara för tung"). Skulle det stämma bör samtidigt konstateras att Saul beskrivs vara huvudet högre än någon annan man i Israel (9:2), så inte heller detta innebär nödvändigtvis att David är en liten pojke.

skript och antika bibelöversättningar för att försöka fastställa hur den initiala texten kan ha lytt. Här kan konstateras att det finns stora skillnader mellan den grekiska texten (LXX) och den hebreiska masoretiska texten (MT).¹⁷ LXX, som är kortare, innehåller i kapitel 17 nämligen bara verserna 1–11, 32–40, 42–49, 51–54.¹⁸ LXX saknar alltså motsvarighet till MT:s 17:12–31, 41, 50, 58–58 (samt 18:1–4), det vill säga de flesta av de verser vi konstaterat skapar de narrativa inkonsekvenserna (se Tabell 1):

		MT	LXX
A	David introduceras som herde	Ja	Ja
B	David smörjs	Ja	Ja
C	David i musiktjänst hos Saul	Ja	Ja
D	David blir Sauls väpnare	Ja	Ja
E	Ett krig bryter ut, Goljat introduceras	Ja	Ja
F	David är hemma hos sin far	Ja	–
G	David kommer till det pågående kriget	Ja	–
H	David hör Goljat	Ja	–
I	David erbjuder sig att strida mot Goljat	Ja	Ja
J	David får Sauls rustning	Ja	Ja
K	David dödar Goljat med sin slunga	Ja	–
L	David dödar Goljat med sitt svärd	Ja	Ja
M	David möter Saul, som inte vet vem han är	Ja	–

Tabell 1: *Skillnader mellan MT och LXX*

¹⁷ Se också Emanuel Tov, "The Composition of 1 Samuel 16–18 in the Light of the Septuagint Version", i *Empirical Models for Biblical Criticism*, redigerad av Jeffrey H. Tigay (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1985), 121–122.

¹⁸ Till detta underlag kan också ytterligare en textversion läggas, nämligen den som finns bevarad i 4Q51Sam^a. Gällande kapitel 17 är 1 Sam 17:3–8 och 17:40–41 bevarade, och verkar reflektera en text som liknar *både* LXX och MT. Å ena sidan står 17:4 i 4Q51Sam^a närmare LXX då den nämner att Goljat var fyra alnar lång (jfr även Jos. *Ant.* 6.171), och inte sex, som i MT. Å andra sidan innehåller 4Q51Sam^a v. 41, som saknas i LXX, och ytterligare ett fragment innehåller 18:4, som också saknas i LXX. Det verkar därför som att 4Q51Sam^a har bevarat en textvariant som liknar MT:s längre version och att en viss "korsbefruktnings" har ägt rum mellan 4Q51Sam^a och LXX. Det är dock svårt att rekonstruera processen genom vilken detta skett (för en diskussion, se Jason K. Driesbach, *4QSamuel^a and the Text of Samuel* [VTSup 171; Leiden: Brill, 2016], 73, 157–158, 282–283, 288–289).

I den kortare LXX, som ofta anses bevara den äldsta versionen av berättelsen,¹⁹ framställs David som en ung man med viss erfarenhet av krig. Han är ursprungligen en herdepojke från Betlehem, men även en värtalig musiker som får tjänst hos Saul som hans väpnare. I denna roll är det naturligt att han är närvarande med Saul i Eladalen, och att han har ett tält där. Saul känner således till David och hans far Jishaj redan innan slaget i Eladalen. När det kommer till själva striden berättar texten om hur David slår ned Goljat med sin slunga, men sedan ger honom dödsstöten med Goljats svärd.

I kontrast till LXX ses den längre versionen i MT ofta som en senare och utökad version.²⁰ Här introduceras ett antal nya element. Anneli Aejmelaeus tolkar detta som att MT därför kan ses som ett tidigt exempel på det som forskningen betecknat som "rewriting",²¹ en uppdatering av den ursprungliga texten med nytt material för att göra vissa för samtiden relevanta betoningar. Till exempel innebär flera av dessa tillägg att Guds allmakt förstärks – ju yngre och mer oerfaren David är som soldat, desto större blir undret när han trots allt lyckas besegra Goljat, och det faktum att han nu dödar Goljat enbart med hjälp av sin slunga bidrar till att betona hans förtrostan, samt förstärka textens mirakulösa aspekter. Enligt LXX är David alltså en erfaren soldat som dödar Goljat med ett svärd, medan han enligt tilläggen i MT är en okänd pojke som dödar Goljat utan svärd. Ytterst får därmed de narrativa inkonsekvenser som föreligger

¹⁹ Se vidare Emmanuel Tovs och Johan Lusts respektive artiklar i Dominique Barthélemy, David W. Gooding, Johan Lust och Emanuel Tov, red., *The Story of David and Goliath* (OBO, 73; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986) samt A. Graeme Auld och Craig Y. S. Ho, "The Making of David and Goliath", *JSTOT* 56 (1992), 19–39. De sistnämnda drar slutsatsen att den kortare LXX representerar den ursprungliga texten. För en motsatt åsikt, se främst Erik Aurelius, "Wie David ursprünglich zu Saul kam (1 Sam 17)", i *Vergegenwärtigung des Alten Testaments*, redigerad av Christoph Bultmann, Walter Dietrich och Christoph Levin (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 44–68.

²⁰ Anneli Aejmelaeus, "Rewriting David and Goliath?" i *From Scribal Error to Rewriting: How Ancient Texts Could and Could Not Be Changed*, redigerad av idem, Drew Longacre och Natia Mirotdadze (De Septuaginta Investigationes, 12; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2020), 165–180.

²¹ För en översikt, se bidragen i József Zsengellér, red., *Rewritten Bible after Fifty Years: Texts, Terms, or Techniques? A Last Dialogue with Geza Vermes* (JSJSup, 166; Leiden: Brill, 2014).

i MT sin förklaring i att skrivare över tid broderat ut berättelsen med fler aspekter – inkonsekvenserna vittnar om en komplex tillkomsthistoria, så som det ofta är fallet med Bibelns böcker.²²

DAVID OCH GOLJAT I BARNIBBLAR

Hur har då barnbiblar hanterat denna berättelse? I denna artikel har vi titrat på 41 barnbiblar. Urvalet är gjort baserat på sökningar i biblioteksdata-

²² En sådan slutsats förklarar dock inte alla narrativa inkonsekvenser i bibeltexten. Det finns även spänningar mellan materialet här i kapitel 16–17 (bevarade i både MT och LXX) och andra ställen i Samuelsböckerna. Värt att nämna är till exempel omnämnandet av Jerusalem i vers 54 (MT och LXX). Med tanke på att David inte erövrar Jerusalem förrän i 2 Sam 5:6–10 är det svårt att förstå varför David skulle gå med Goljats huvud till jevuséernas fästning redan i kapitel 17. Här finns ännu inga övertygande förklaringar i forskningen. David G. Firth, *1 & 2 Samuel* (AOTC, 8; Nottingham, England: Apollos, 2009), 201–202, föreslår till exempel att Davids handlande med Goljats huvud reflekterar senare handlingar, men det är oklart vilka handlingar det skulle vara. Det är svårt att v. 54 skulle spegla ett historisk förfarande med ett runt tio år gammalt kranium som antagligen fungerar som en slags trofé (jfr Hans Wilhelm Herzberg, *Die Samuelbücher* [ATD; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956], 119). Lika tveksamt är David Toshio Tsumuras, *The First Book of Samuel* (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 468–469, förslag att ordet Jerusalem fungerar proleptiskt till den plats som senare skulle utgöra Davids huvudstad. I stället verkar förklaringen ligga på ett teologiskt plan, så till vida att Jerusalems erövring sker precis innan Davids seger över filistéerna i 2 Sam 6:17–25. Det är alltså möjligt att Jerusalem nämns i v. 54 för att leda tankarna framåt, till Davids senare seger över samma fiende (jfr Auld, *1 & 2 Samuel*, 212–213). Hur Goljats svärd tar sig från Davids tält i Eladalen för att sedan dyka upp i hos prästerna i Nob flera kapitel senare är också oklart (1 Sam 21:8–9). Ett flertal forskare har därför försökt att rekonstruera textens gradvisa tillkomst genom litterärkritiska studier, där skillnaderna förklaras som ett resultat av en inte helt harmonisk sammanställning av ursprungligen motstridiga källor. Se till exempel Theodor Seidl, "David statt Saul: Göttliche Legitimation und menschliche Kompetenz des Königs als Motive der Redaktion von 1 Sam 16–18", *ZAW* 98 (1986), 39–55; John T. Willis, "The Function of Comprehensive Anticipatory Redactional Joins in 1 Samuel 16–18", *ZAW* 85 (1973), 294–314; André Heinrich, *David und Klio: Historiographische Elemente in der Aufstiegs Geschichte Davids und im Alten Testament* (BZAW, 401; Berlin: de Gruyter, 2009), 112–130; Walter Dietrich, *1 Samuel 13–26* (BKAT, VIII/2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2015), 201–205, 250–256. För en narrativ analys, se Benjamin J. M. Johnson, "David Then and Now: Double-Voiced Discourse in 1 Samuel 16:14–23", *JSOT* 38 (2013), 201–215. Än så länge har dock ingen konsensus nåtts. En ytterligare anakronism som ofta nämns är beskrivningen av Goljats rustning, som liknar grekiska hoplitter (Israel Finkelstein och Neil Asher Silberman, *David and Solomon* [New York: Free, 2006]), och så har vi också det faktum att Goljat är olika lång i MT (sex och en halv aln, cirka 3 meter) och LXX (fyra och en halv aln, cirka 2 meter; jfr 4QSam^a och Josephus).

baser,²³ kombinerat med referenser i sekundärlitteratur. Ambitionen har inte varit att vara heltäckande, dock har representativitet för Sverige eftersökts, varför materialet är av en mängd olika författare från olika sammanhang, riktade till olika åldrar och publicerade på olika förlag.²⁴ Det

²³ Sökord: "bibel, barn", "barnbibel", "bibelberättelser", "bibel, berättelser", "bibel".

²⁴ Angela och Ken Abraham, *Barnens glada bibel* (övers. Aili Lundmark; Malmö: Normans förlag, 1994); Peter Adolphsen, "David och Goljat" samt "Popsångaren David" i *Bibelberättelser för barn i Norden* (övers. Janne Carlsson; Helsingfors: Fontana Media, 2013), 54–56; Pat Alexander, *Min första bibel: Berättelser ur Gamla och Nya testamentet* (övers. Philippa Wiking; Stockholm: EFS-förlaget, 1982); idem, *Min egen Bibelbok* (övers. Ingallil Hellman; Örebro: Libris, 1983); idem, *Barnens första bibel* (övers. Kerstin Gårsjö; Örebro: Libris, 1997); Harriet Alfons, red., *Min nya Skattkammare: Babels torn och andra berättelser ur Gamla testamentet* (Stockholm: Natur och Kultur, 1987); Jeff Anderson och Mike Maddox, *Stora Seriebibeln* (övers. Patrik Ekelöf; Örebro: Libris, 1999); Karin Andersson, Inga Wernolf och Lisa Östh, *Bibel för alla* (Stockholm: Verbum, 1995, berättelsen återfinns också identisk i idem, Lisa Dersell och Inga Wernolf, *Bibel för barn* [Stockholm, Verbum, 2003]); Suzan Elisabeth Beck, *Gud älskar mig: En bibel för barn* (Uppsala: Mediagruppen, 2003); Etienne Dahler et al., *Äventyr ur Bibeln* (övers. Ingrid Emond; Höganäs: Bokorama, 1985); Sören Dalevi, *Barnens bästa bibel* (Sävedalen: Speja Förlag, 2020); Malcolm Day, *Berättelser ur Bibeln: Historier och fakta från Gamla testamentet* (övers. Anna Hermerén; Richters Förlag, 1995); Anne de Vries, *Barnens Bibel* (övers. Ylva Eggehorn; Forserum: KM & Bornelings, 2004); Gauthier Dosimont och Dominique Ferir, *De finaste historierna ur Bibeln berättade för barn* (övers. Marie Helleday Ekwurtzel; Helsingborg: Rebus, 2010); Ylva Eggehorn och Tord Nygren, *En vän från himlen* (Örebro: Libris, 2012); Gwen Ellis, *Barnbibeln: Bibeln återberättad för barn* (övers. Åsa Hofberg; Marcus Förlag 2008); Karel Eykman och Bert Bouman, *Min Bibel berättar* (övers. Ingmar Ström; Stockholm: Verbum, 1983); Anita Ganeri, *Heliga historier: Judiska berättelser* (övers. Katharina Lyckow Williams; Stockholm: Natur och Kultur, 2007); Selina Hastings, *Familjens Bibel* (övers. Gun-Britt Sundström; Stockholm: Bonnier Carlsen, 1994); Patricia Hunt, *Bibelns berättelser för barn* (övers. Anna Anefelt; Stockholm: Informationsförlaget, 1982); Mary Joslin, *Stora barnbibeln: 365 berättelser och böner* (övers. Åsa Hofberg; Örebro: Libris, 2007); James R. Leininger, *De yngstas bibel* (övers. Ulla-Stina Rask; Uppsala: EFS-förlaget, 1989); Sally Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln: Varje berättelse viskar namnet Jesus* (övers. Ulrika Lindfors-Davis; Värnamo: Semnos förlag, 2008); Kathleen Long Bostrom, *Berättelser från Bibeln: 15 klassiska historier* (övers. Maria Neij; Stockholm: Känguru, 2016); Eva Magnusson (övers.), *Bibelns skattkammare I: Tjugo berättelser från Gamla testamentet* (Örebro: Libris, 1993); Carl Anker Mortensen, *Mini Max i Gamla testamentet* (övers. Inger Lundin; Örebro: Libris, 1996); Virginia J. Muir, *Barnbibel för varje dag* (övers. Janne Carlsson; Malmö: Normans förlag, 1997); Johannes och Susanne Krage Møllehave, *Bibeln i berättelser och bilder* (övers. Lars Åke Lundberg; Stockholm: Verbum, 2006); Morten Pontoppidan, *Bibliska historier berättade för barn, illustrationer av Gustave Doré* (övers. Ann Mari Falk; Stockholm: Rabén & Sjögren, 1987); Jennifer Rees Larcombe, *Bibeln berättar* (övers. Elisabeth Rundqvist-Nordlander; Örebro: Libris, 1992); Doris Ridders, Jeans E Syswerda och Dennis Jones, *Story Bibeln* (övers. Josef Bornelin; Forserum: KM & Bornelings, 2005); Jenny Robertson, *Barnens Stora Pocket Bibel* (övers. Staffan Hellgren; Forserum: KM & Bornelings, 2007); Richard Thomas Siku och Jeff Anderson, *Hjältarnas seriebibel* (övers. Johan Bergdahl; Örebro: Libris, 2016); Kenneth N. Taylor, *Min första Bibel i bilder* (Herrljunga: International Bible Society, 1989); idem, *Bibeln för*

bör dock nämnas att den stora huvuddelen är svenska översättningar av engelska förlagor – endast fyra barnbiblar är ursprungligen skrivna på svenska.²⁵

Det går inte att fastslå vilka bibelöversättningar de olika författarna använt sig av när de skrivit sina respektive barnbiblar. Denna potentiella metodologiska svårighet saknar dock betydelse i sammanhanget, eftersom de ovan nämnda narrativa inkonsekvenserna inte är baserade på språkliga överväganden, såsom multipla översättningsmöjligheter av enskilda hebreiska ord eller versers meningsbyggnad. Det finns inga i sammanhanget relevanta skillnader mellan gängse översättningar av 1 Sam 17:55–58 (gällande Sauls okunskap gällande David) och 1 Sam 17:50–51 (gällande Goljats död).

Materialet har analyserats utifrån den frågeställning som formulerats i inledningen till denna artikel. Mer specifikt har vi kartlagt hur de tretton identifierade bestandsdelarna ovan (A–M) förekommer i materialet,²⁶ och i det följande presenteras de narrativa sekvenserna gruppvis, kommenterade och ordnade i fallande ordning utifrån antal skildrade delar.

UTELÄMNAR INGENTING – 1 BARNBIBEL (ABCDEFGHIJKLM)

Endast en barnbibel, *Barnbibel för varje dag*, har alla 13 delar (även om en endast alluderas till).²⁷ I relation till D (David blir Sauls väpnare) står att

de minsta (övers. Ingalill Hellman-Bergsten; Örebro: Libris, 2001); idem, *Bibeln med bilder för Barn* (övers. Annica Hällzon; Örebro: Marcus förlag, 2005); Mack Thomas, *Lätt-å-läsa Bibeln* (övers. Carl Åkesson; Örebro: Marcus Förlag, 1997); Charlotte Thoroe, *Titta och hitta bibelberättelser: Äventyr i Gamla testamentet* (övers. Tomas Hagenfors; Hallsberg: Tomsing, 2015); Sarah Toulmin och Kristina Stephenson, *Bibeln för de allra minsta* (övers. Carolina Lundgren; Örebro: Libris, 2007); Piero Ventura, *Bibliska berättelser i urval av Bianca Pitzorna* (övers. Gunvor V. Blomqvist; Stockholm: Opal 1990); Sally Ann Wright och Honor Ayres, *Min lilla Bibel* (övers. Lena Hultgren; Stockholm: Verbum förlag, 2005).

²⁵ Alfons, *Skattkammare*; Andersson, Wernolf och Östh, *Bibel för alla*; Dalevi, *Barnens bästa bibel*; Eggehorn och Nygren, *En vän från himlen*. Att notera är att urvalet inte är tänkt att spegla specifikt evangelikala perspektiv, utan snarare perspektiv förekommer organiskt i evangelikala sammanhang.

²⁶ I Bilaga 1 nedan finns en komplett redovisning av vilka av dessa som återfinns i materialet, samt i vilken utsträckning de har illustrerats.

²⁷ Muir, *Barnbibel*.

”Saul tyckte om David från första stund och lät honom bli hans tjänare”²⁸ – här omnämns alltså inte explicit någon funktion som väpnare, även om David introduceras som en ”ung krigare” när han hämtas till Saul.²⁹ I relation till den första inkonsekvensen finns en medveten reflektion. Först, innan kriget bryter ut, nämns att ”när Saul inte behövde David, hjälpte David sin pappa med fåren, *och Saul glömde nästan bort att han fanns*”,³⁰ och sedan, efter striden, nämns hur ”Saul frågade sina soldater vilken familj David kom från egentligen. *Då påminde de honom om att David var Isaïs son, och Saul gjorde honom efter ett tag till ledare för sin armé*”.³¹ Denna explicita hantering är unik och innovativ. Lösningen på den narrativa inkonsekvensen blir alltså att måla upp Saul som någon med dåligt minne, samt att ersätta Avners fråga med att soldaterna blir de som påminner Saul. Genom dessa mindre tillrätalägganden av berättelsen har man så skapat kontinuitet gällande den första inkonsekvensen. Den andra inkonsekvensen löses också, på ett sätt som är återkommande i många barnbiblar, nämligen genom att dödsorsaken inte preciseras: ”Han lät en sten flyga i väg, och den träffade jätten mitt i pannan så att han föll raklång ner på marken. Sedan använde David jättens eget svärd för att hugga huvudet av honom”.³²

UTELÄMNAR SAULS OVETSKAP – 2 BARNBIBLAR (ABCDEFGHIJKL)

Två barnbiblar inkluderar alla händelser utom den sista (M).³³ Till skillnad från nästa kategori inkluderar dessa alltså ett omnämnande av David som väpnare. I den första, *Bibliska berättelser*, står att David kom till Saul ”och trädde i hans tjänst och blev honom mycket kär, så att han fick bli hans vapendragare”,³⁴ och i den andra, *Skattkammare*, är textunderlaget direkta utdrag ur Bibel 2000. Här återfinns alltså handlingen i sin helhet

²⁸ Muir, *Barnbibel*, 155.

²⁹ Muir, *Barnbibel*, 155.

³⁰ Muir, *Barnbibel*, 155, vår kursivering.

³¹ Muir, *Barnbibel*, 158, vår kursivering.

³² Muir, *Barnbibel*, 158.

³³ Ventura, *Bibliska berättelser*; Alfons, *Skattkammare*.

³⁴ Ventura, *Bibliska berättelser*, 57.

fram till M. Detta innebär att inkonsekvensen kring Goljats död finns kvar okommenterad. I *Bibliska berättelser* löses dock detta genom att texten skrivs om så att slungan inte dödar Goljat – i stället är det i samband med halshuggningen som en ”dödsstöt” omnämns.³⁵

UTELÄMNAR BÅDE DAVID SOM VÄPNARE OCH SAULS OVETSKAP – 9 BARNBIBLAR (ABCEFGHIJKL | ABCEFGHIKL)

Nästa sekvens är en av de vanligare, nämligen att utelämna både D och M.³⁶ I *Barnens bibel* står till exempel att Saul, när han ger David rustningen, ”ville göra en soldat av honom”.³⁷ Detta är i kontrast till *Stora barnbibeln*, som beskriver David som en ”god soldat”³⁸ i samband med att han hämtas till Saul. Till denna kategori hör också *Äventyr ur Bibeln*, som utelämnar D, J, M, *Bibliska historier*, som utelämnar D, F, G och M, *Berättelser ur Bibeln*, som utelämnar DFGJLM, samt *Bibeln i berättelser*, som har ordningen ACFHKL.³⁹ I samtliga fall löses alltså den första narrativa inkonsekvensen genom att helt enkelt inte ha med den (jfr den kortare texten i LXX).

Gällande Goljats död beskrivs den på lite olika sätt. *Berättelser ur Bibeln* utelämnar L, *Barnens bibel* säger att Goljat dog av stenen, inte svärdet, medan *Skattkammare* säger att dödsstöten gavs i samband med svärdet, inte slungan. De återstående formulerar sig mera vagt, som två delar av en gemensam helhet: David slungar en sten som gör att Goljat ramlar, går fram och hugger av hans huvud, och sedan konstateras han död. Endast en av dem kan sägas adressera det oklara i texten – i *Bibeln i berättelser* står att David först faller Goljat med slungan, och ”för säkerhets skull tog David kämpens svärd med båda händerna och sprang fram och högg huvudet av honom”.⁴⁰

³⁵ Ventura, *Bibliska berättelser*, 61.

³⁶ Alexander, *Min första Bibel*; de Vries, *Barnens bibel*; Joslin, *Stora barnbibeln*; Magnusson, *Skattkammare*; Robertson, *Pocketbibel*.

³⁷ de Vries, *Barnens bibel*, 12, vår kursivering.

³⁸ Joslin, *Stora barnbibeln*, 100.

³⁹ Dahler et al., *Äventyr*; Day, *Berättelser*; Møllehave och Krage, *Bibeln i berättelser*; Pontoppidan, *Bibliska historier*.

⁴⁰ Møllehave och Krage, *Bibeln i berättelser*, 124.

UTELÄMNAR DAVID SOM VÄPNARE, HALSHUGGNINGEN OCH SAULS OVETSKAP – 4 BARNBIBLAR (ABCEFGHIJK)

Två biblar stryker både D, L och M, även om *Bibel för alla* beskriver David som ”en duktig stridsman”⁴¹ i samband med C.⁴² *En vän från himlen* hör också hit, som förutom D, K och M även utelämnar B.⁴³ Det gör även *Min Bibel*, som börjar hos Saul (A stryks också),⁴⁴ för att sedan gå direkt till F: ”En dag behövde David inte komma till Sauls hus för att spela. Saul låg med hären vid gränsen och förde krig mot filistéerna.”⁴⁵ Alla dessa löser diskontinuiteterna genom att dels inte skildra halshuggningen (i *En vän från himlen* skrivs explicit att ”David hade vunnit fastän han inte ens hade något svärd!”),⁴⁶ och dels avsluta berättelsen innan David möter Saul igen efter striden.

UTELÄMNAR ALL INTERAKTION MED SAUL FÖRE STRIDEN – 13 BARNBIBLAR (ABEGHIJK | AEGHIJKL | EAGHIJKL | AGHIJK | ABEGHIK | ABEHIJK | ABGHK | AEGHKL | ABEHK | AHK | AEK)

Den vanligaste sekvensen är att helt utelämnar den initiala interaktionen med Saul och i stället gå direkt från en introduktion av David som herde till kriget och striden med Goljat.⁴⁷ I en del av dessa inkluderas hur David är smord av Samuel,⁴⁸ i andra inte.⁴⁹ I en av dessa, Peter Adolphsens kapitel ”David och Goljat”, tas unika friheter med berättelsen. Här har David nämligen inget alls med Saul att göra. Introducerad som en ung herdepojke kommer David med bröd och ost till sina bröder. Nyfiken på denne Goljat smyger han fram i skydd av buskar och passar samtidigt på att ploc-

⁴¹ Andersson, Wernolf och Östh, *Bibel för alla*, 102.

⁴² Andersson, Wernolf och Östh, *Bibel för alla*; Abraham och Abraham, *Barnens glada*.

⁴³ Eggehorn och Nygren, *En vän från himlen*.

⁴⁴ Eykman och Bouman, *Min Bibel*.

⁴⁵ Eykman, *Min Bibel*, 136.

⁴⁶ Eggehorn och Nygren, *En vän från himlen*, 145.

⁴⁷ I Ganeri, *Heliga historier*, introduceras striden före David.

⁴⁸ Adolphsen, ”David och Goljat”, Ellis, *Barnbibeln*; Lloyd-Jones, *Berättelse-bibeln*; Long Bostrom, *Berättelser*; Ridders, Syswerda och Jones, *Storybibeln*; Taylor, *Bibeln med bilder*.

⁴⁹ Dalevi, *Barnens bästa*; Ganeri, *Heliga historier*; Hunt, *Bibelns berättelser*; Taylor, *Bibeln för de minsta*; Thomas, *Lätt-å-läsa*; Wright och Ayres, *Min lilla Bibel*.

ka lite stenar till slungan som han brukade jaga ”smådjur” med. Dödan-
det av Goljat beskrivs sedan närmast som en slump (se Bild 1):



Bild 1: *David upptäcks av Goljat (Adolphsen, ”David och Goljat”). Publicerad med tillstånd från illustratören Gitte Skov. Omfattas inte av CC BY-NC-SA.*

Plötsligt råkade David trampa på några torra kvistar så jätten upptäckte honom. ”Vad nu då! Är detta en israelitisk soldat eller en snorunge? Stick hem till mamma innan jag hugger huvudet av dig!” Och så drog han sitt svärd och kom hotfullt närmare. David hoppade upp och sprang i väg,

men stenen kändes så tung i fickan på honom. Han måste pröva den. Han stannade och lade den perfekta slungstenen i slungan, vände sig om och kastade det perfekta kastet – som träffade Goljat PANG mitt i pannan!⁵⁰

Resultatet av detta blir att Goljat svimmar av, och sedan får han halsen avhuggen och dör. Av biblarna i denna sektion är det endast denna bibel, samt *Barnens bästa Bibel*, som har med halshuggningen, och i båda är det svärdet, inte slungan, som dödar. Övriga utelämnar L.

DAVIDS FÖRSTA MÖTE MED SAUL FÖRLÄGGS EFTER STRIDEN – 8 BARNBIBLAR (ABEGHIJKLC | ABGHIKLC | ABEGHIJKC | ABEGIKLC | EGIJKLC)

En intressant omkastning av händelserna återfinns i åtta biblar, där C (David i musiktjänst hos Saul) placeras *efter* striden med Goljat.⁵¹ Genom att också D, F och M stryks (samt ytterligare händelser i några biblar) skapas en logisk narrativ kontinuitet där David och Saul möts för första gången på slagfältet, och att David först senare kommer i hans tjänst. Alla utom tre har med halshuggningen,⁵² och skildrar den, som exemplen ovan, som det som slutgiltigt dödar Goljat.

ALLT FÖRE STRIDEN UTELÄMNAS – 4 BARNBIBLAR (EGHIJKL | EHIJK | EHJK | K)

Fyra biblar hoppar helt över kapitel 16 och inkluderar bara händelser relaterade till mötet med Goljat.⁵³ Endast en av dessa har med halshuggningen, på ett liknande sätt som återkommit ovan: ”Stenen träffade Goljat så hårt i pannan att han föll framstupa på marken. Då sprang David fram och högg av honom huvudet ...”⁵⁴

⁵⁰ Adolphsen, ”David och Goljat”, 54.

⁵¹ Alexander, *Min egen*; idem, *Barnens första*; Anderson, *Seriebibeln*; Dosimont och Ferir, *De finaste historierna*; Hastings, *Familjens*; Leininger, *De yngstas*; Rees Larcombe, *Bibeln berättar*; Siku, *Hjältarnas seriebibel*.

⁵² Dosimont och Ferir, *De finaste historierna*, och Hastings, *Familjens*, Leininger, *De yngstas*, skriver alla att stenen dödar Goljat.

⁵³ Ganeri, *Heliga historier*; Mortensen, *Mini Max*; Thoroe, *Titta & Hitta*; Toulmin, *Bibeln*.

⁵⁴ Ganeri, *Heliga historier*, 22.

DAVIDS SMÖRJELSE FÖRLÄGGES EFTER STRIDEN – 2 BARNBIBLAR (AEKB)

Två biblar kastar om ordningen på Davids smörjelse och mötet med Goljat.⁵⁵ I *Gud älskar mig* beskrivs David som ”för ung för att vara soldat”, men att han litade på Gud och vann över Goljat. Inget nämns om hur han dödar Goljat, men av illustrationen framkommer att han har en slunga i handen.⁵⁶ I den andra, *Min första bibel*, står att det är stenen som dödar Goljat.⁵⁷ Givet att båda biblarna har med så få delar av berättelsen framstår den som mycket episodisk, dock utan narrativa inkonsekvenser.

SAMMANFATTANDE OBSERVATIONER

Sammanfattningsvis kan några övergripande observationer göras. Det första är att alla utom tre biblar utelämnar omnämmandet att David skulle ha varit Sauls väpnare (D), samt att alla utom en utelämnar att Saul inte känner igen David (M). Den barnbibel som har med M förklarar detta med glömska, relaterat till att David reste fram och tillbaka så mycket mellan hovet och hemmet. Detta innebär att den största narrativa inkonsekvensen alltså löses genom att helt enkelt utelämnas. På så vis överlappar barnbiblarnas version mer med LXX-versionen av berättelsen. Ett intressant undantag var dock de barnbiblar som valt att helt kasta om berättelsen, så att David och Saul möts första gången i samband med striden.

När det gäller den andra inkonsekvensen, sättet på vilket David dödar Goljat, kan konstateras att samtliga barnbiblar har med striden med slunga (K) och dessutom väljer att illustrera scenen.⁵⁸ Här ligger alltså alla barnbiblar i stället närmre MT:s tillägg än LXX, och detta förstärks av att bara ungefär hälften har med halshuggningen (L, 21x, endast fyra barnbiblar illustrerar detta). I samtliga fall är det då antingen explicit skrivet att det är halshuggningen och inte slungan som dödar Goljat (jfr LXX), eller så berättas det på ett sätt att man får dra slutsatsen att de på något

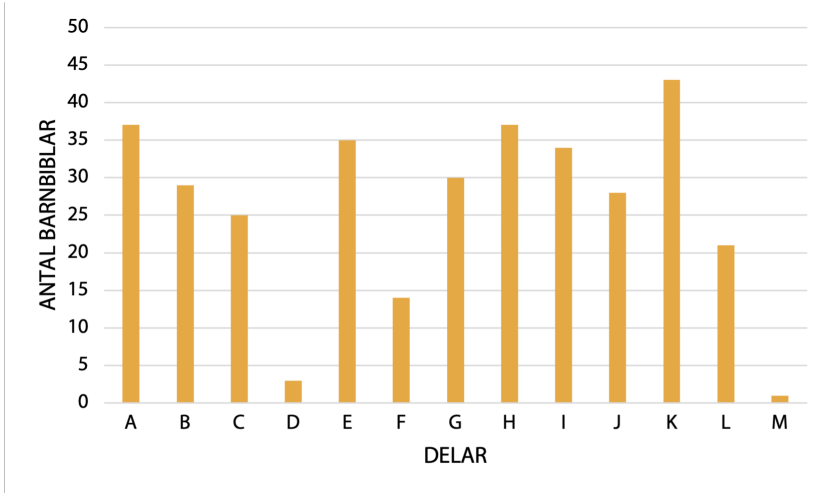
⁵⁵ Beck, *Gud älskar mig*; Taylor, *Min första Bibel*.

⁵⁶ Beck, *Gud älskar mig*, 66–67.

⁵⁷ Taylor, *Min första bibel*.

⁵⁸ Förutom Pontoppidan, *Bibliska historier*, som inte har illustrationer.

sätt *tillsammans* orsakar Goljats död. Undantagen är *Skattkammare*, där inkonsekvensen bibehålls genom att bibeltexten citeras i sin helhet, samt *Bibeln i berättelser*, där spänningen adresserades explicit som att David hugger huvudet av Goljat ”för säkerhets skull”.⁵⁹



Tabell 1: *Antal barnbiblar som har med respektive del*

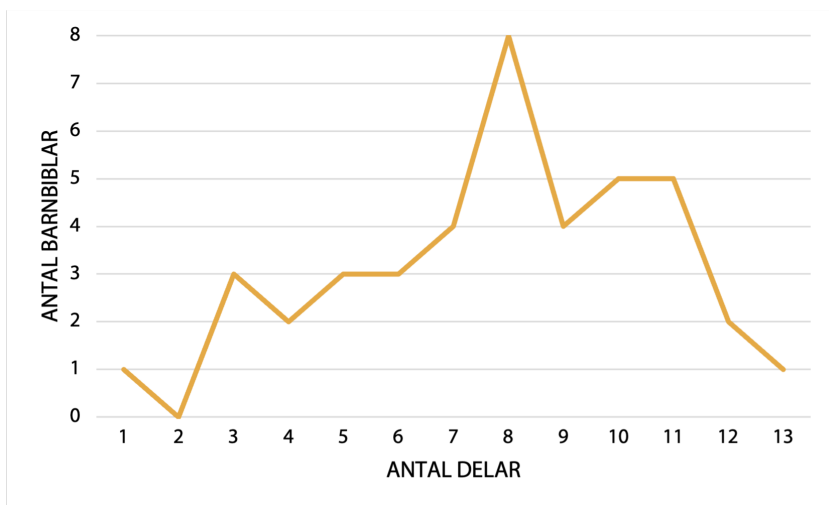
Generellt kan noteras att de delar som återkommer mest frekvent är att David beskrivs som herde (A, 37x), hör Goljat (H, 37x) och erbjuder sig att strida (I, 34x, se Tabell 1). Givet att mycket få barnbiblar har med D framstår David generellt som *ung och erfaren*, snarare än som en *soldat i armén*.

Det bestående intrycket är därmed att huvuddragen i narrativet lyder som följer: Den unge herdepojken David, smord av Gud, kommer till en strid, hör den jättelika soldaten Goljat utmana Sauls armé, erbjuder sig att strida, och besegrar Goljat genom att först träffa honom med sin slunga så att han faller till marken, och sedan (i vissa fall) hugga huvudet av honom. När filistéerna ser att han är död tar de till flykten.

⁵⁹ Møllehave och Krage, *Bibeln i berättelser*, 124.

REDUCERAD ELLER BIBEHÅLLEN KOMPLEXITET?

Vad har vi då fått för svar på den forskningsfråga som ställdes i inledningen? Analysen av materialet leder till slutsatsen att de studerade barnbiblarna hanterar de två narrativa inkonsekvenserna på tre delvis olika, ibland överlappande sätt. Den första lösningen (som framför allt gäller D och M) är att *avsluta berättelsen efter Goljats död*, något som behöver förstås i ljuset av att de flesta barnbiblar endast har med ett fåtal händelser, och som regel går vidare med en annan berättelse efter denna (se Tabell 2).



Tabell 2: Översikt över antal delar som är inkluderade i barnbiblarna

Den andra lösningen är att *händelseförlopp kastas om* – framför allt relaterat till C. Den tredje är att *beskrivningen av händelserna modifieras* så att de hänger samman logiskt (detta gäller i synnerhet relationen mellan K och L). Undersökningen indikerar därmed att barnbibelförfattarna tar sig relativt stora friheter i att både lägga till, ta bort och byta plats på delar. Det kan tyda på att trots att en del menar att ”stor vikt lagts vid att vara trogen originaltexten”,⁶⁰ anser man det inte vara centralt att återge ett

⁶⁰ Ellis, *Barnbibeln*.

händelseförlopp på ett historiskt trovärdigt sätt. I stället avser man få fram en sedelärande (teologisk?) poäng.

Resultatet blir dock att det genom dessa barnbiblar förmedlas en berättelse som är *tillrättalagd*, både konsekvent och koherent, den aktuella bibeltexten till trots.

ATT LÄSA SOM DET STÅR

Om vi nu återvänder till artikelns syfte och relaterar ovanstående slutsats till de tolkningsstrategier som identifierats i de Lausannedokument som citeras i inledningen till denna artikel väcks ett antal frågor: (1) Vad innebär det att beakta texternas ”historiska sammanhang”; (2) Vad innebär det att beakta texternas ”litterära sammanhang”, och (3) Hur relateras den enskilda berättelsen i sin komplexitet till den övergripande berättelse som identifierats i Lausannerörelsens dokument (det vill säga i relation till betoningen av det kanoniska sammanhanget och tolkningstraditionen)? I det som följer diskuterar vi dessa var för sig.

ATT BEAKTA TEXTERNAS HISTORISKA SAMMANHANG

I Lausannerörelsens formuleringar betonas på flera ställen att Bibeln är Guds ord och människors ord *samtidigt*. I det senaste *Seoul Statement* innebär detta, som vi såg ovan, att god tolkning tar i beaktande textens historiska sammanhang: ”Att läsa en text i dess historiska kontext innebär att uppmärksamma världen bakom texten och omständigheterna kring dess tillkomst”.⁶¹ Ytterst syftar detta till att identifiera ”den ursprungliga betydelse som avsågs av dess författare”.⁶² Någon sådan betoning är dock inte framträdande i det undersökta materialet.⁶³ Endast i fyra av barn-

⁶¹ Online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.20.

⁶² Online: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>, II.20.

⁶³ Utgångspunkten för jämförelsen mellan barnbiblarna och Lausannerörelsens formuleringar är inte att de förra skulle vara direkt influerade av de senare (samtliga är till exempel skrivna före *Seoul Statement*) – syftet är inte att analysera direkt påverkan. Det som diskuteras här är i stället hur relationen ser ut mellan det svar vi erhållit på artikelns forskningsfråga och den bibelsyn som Lausan-

biblarna finns vad som kan kallas för kontextualiserande eller historiserande illustrationer.⁶⁴ I övrigt är stilen densamma som den man gene-



Bild 2: *David som yngre barn* (Wright och Ayres, *Min lilla Bibel*). Publicerad med tillstånd från AD Publishing. Omfattas inte av CC BY-NC-SA.

nerörelsen ger uttryck för, eftersom flertalet av de svenska församlingar där dessa barnbiblar används ser sig som en del av just denna rörelse.

⁶⁴ Dahler et al., *Äventyr*; Day, *Berättelser*; Hastings, *Familjens*; Ventura, *Bibliska berättelser*.

rellt kan förvänta sig av fiktiva barnböcker – allt ifrån *Max bil* (se Bild 2 ovan) till Marvel Comics, där *Hjältarnas seriebibel* utformats med den sistnämnda som förebild (Bild 3).



Bild 3: *Goljat som superskurk* (Siku och Anderson, *Hjältarnas seriebibel*).
Publicerad med tillstånd från SPCK. Omfattas inte av CC BY-NC-SA.

Avsaknaden av historisk förankring i illustrationer och den ovan noterade friheten i återgivningen skulle dock kunna indikera att man tänker sig att det som återberättas inte i första hand är bibeltexten, utan i stället en historisk händelse som ligger *bakom* det bibeltexten skildrar.

Ett sådant förfarande är inte helt ovanligt i kristen förkunnelse, det vill säga att luckor och spänningar i texten ”löses” med hänvisning till ett rekonstruerat historiskt förlopp, men i ljuset av Lausannedokumentet väcker det dock frågan om vad det är som anses gudomligt inspirerat och till nytta när man undervisar, vederlägger, vägleder och fostrar till ett rättfärdigt liv, för alludera till 2 Tim 3:16–17. Är det Bibelns *ord*, det vill säga de initiala texternas lydelse, eller är det rekonstruerade historiska verkligheter som antas ligga *bakom* det skrivna ordet?

Med andra ord, när 1 Sam 16–17 läses och förkunnas, också i barnbiblar, är målet en rekonstruktion av den historiska verkligheten i Eladalen under den sena bronsåldern, som de historiserande kommentarerna tycks indikera, eller ligger fokus snarare på texten (i all sin komplexitet) och dess budskap och teologiska betoningar?

Lausannedokumenten tydliggör inte relationen mellan dessa, men i ljuset av analysen av bibeltexten ovan skulle man i linje med till exempel *Seoul Statement* behöva diskutera frågan om *författarintention* på flera nivåer: dels i relation till den ursprungliga, kortare berättelsen i LXX, dels i relation till MT-tilläggen, och så också i relation till den kombinerade komplexa versionen. Blir slutsatsen att det är *Bibeln* som är Guds ord, snarare än eventuella historiska händelser som skildras bör en konsekvens av det bli att en förkunnelse av 1 Sam 16–17 måste hantera det faktum att David *både* är soldaten och väpnaren i Sauls armé *och* en mer okänd herdepojke vars namn Saul inte känner till. Man bör då dessutom undvika att läsa in saker i texten och göra antaganden som saknar grund i den.

ATT BEAKTA TEXTERNAS LITTERÄRA SAMMANHANG

Resonemanget om historiskt sammanhang leder in i frågan om genre. Frågan om bibeltolkning är nämligen, som också påpekas i Lausanne-dokumentet, nära förknippad med just genre. Huruvida man uppfattar

en text som historieskildring eller någon slags fiktion (myt, saga, historisk fiktion, realistisk fiktion, och så vidare) kommer avgöra hur den återges och förkunnas. Det är till exempel allmänt etablerat att Jesus liknelser – som till exempel när Jesus berättar om den barmhärtige samariern eller den förlorade sonen – signalerar till både de ursprungliga mottagarna och senare läsare att individerna inte är verkliga personer, utan fiktiva karaktärer som endast förekommer i Jesus berättarvärld. Att det förhåller sig på det viset förtar inte texternas sanningsanspråk. Det innebär dock att för att svara på vad texterna ”påstår” (så *Lausannedeklarationen*) blir historiska rekonstruktioner mindre relevanta för dessa texter – det som förmedlas är i stället teologiska (och ofta sedelärande) insikter.

Hur relaterar detta då till 1 Sam 16–17? I forskningen finns en pågående diskussion kring genre, där flertalet forskare argumenterat för att det här rör sig om en form av litterär fiktion. Olika folksagogenrer har diskuterats. Simon J. de Vries menar till exempel att kapitlet bäst förstås som en ”hjältedaga” eller ”kamplend”.⁶⁵ Andra forskare, som Heda Jason, betraktar berättelsen som en blandning av två sorters folksagor, det hon kallar ”the heroic fairy tale” och ”the romantic epic”,⁶⁶ och Philip Francis Esler talar i sin tur om ”Rags to Riches” och ”Overcoming the Monster”.⁶⁷ Även om vi konstaterat att det finns somligt som tyder på att barnberättelserna förhåller sig fritt till texten och återberättar ett bakomliggande antaget förlopp är den dominerande intrycket att berättelsen återges som om den vore just en hjältedaga (se särskilt Bild 3 ovan). Här är det alltså inte bara en fråga om *vilka* av elementen A–M som tagits med utan också om *hur* man återberättar sagda element – vilken berättartoon används och vilket intryck skapas av sammansättningen mellan text och bild?

Vad innebär detta? Skulle man skulle dra slutsatsen att 1 Sam 17 bäst förstås i termer av en fiktiv genre (likt Jesus liknelser och barnbiblarnas

⁶⁵ Simon J. de Vries, ”David’s Victory over the Philistines as Saga and as Legend”, *JBL* 92 (1973), 23–36.

⁶⁶ Heda Jason, ”The Story of David and Goliath: A Folk Epic?” *Biblica* 60 (1979), 36–70.

⁶⁷ Philip Francis Esler, *Sex, Wives, and Warriors: Reading Old Testament Narratives with Its Ancient Audience* (Cambridge: James Clarke, 2011), 211–212.

framställning) så innebär det att historiska läsningar riskerar att *missa vad texterna påstår*. Viktigt att notera här är att det i Lausannedokumenten inte ges någon tydlig vägledning gällande hur man ska hantera historicitetsfrågor eller bibelvetenskapliga metoder – här finns alltså ett välbehövligt tolkningsutrymme som innebär att man till exempel skulle kunna läsa berättelsen som Walter Brueggemann, som menar David och Goljat är tänkt att illustrera de marginaliserades viktiga kamp mot tyranner.⁶⁸ Vi kan också förstå den som en identitetsskapande text,⁶⁹ eller, i ljuset av vers 45, läsa den som en uppmaning till varje ny tid att stå emot förtryckande makter:

Jag går emot dig i Herren Sebaots namn, hans som är Israels härars Gud och som du har smädat. (1 Sam 17:45)

Ytterst skulle man alltså kunna dra slutsatsen att barnbiblarnas återberättande har lagt fokus på *rätt* ställe. I stället för att återskapa ett historiskt händelseförlopp har man identifierat ett centralt teologiskt budskap och försökt förmedla det på ett så begripligt sätt som möjligt för sin unga målgrupp. Detta behöver naturligtvis inte utesluta att flera av dem samtidigt tänker sig att detta i grunden "har hänt" – betoningarna kan lika gärna förstås utifrån en föreställning om återberättandes *syfte*, det vill säga hur den lilla berättelsen relaterar till en större övergripande berättelse, något som leder oss till den sista punkten.

DE SMÅ BERÄTTELSENA OCH DEN STORA – IGEN

I ljuset av diskussionen ovan tycks det som att barnbiblarna reducerat bibeltexternas komplexitet, inte i första hand för att osynliggöra den, utan för att man tolkat berättelsen om David och Goljat som att den har ett primärt syfte att skapa identifikation och förebildlighet.⁷⁰ Mer specifikt

⁶⁸ Walter Brueggemann, *David's Truth* (Philadelphia: Fortress, 1985), 22.

⁶⁹ Mark K. George, "Constructing Identity in 1 Samuel 17", *Biblical Interpretation* 7/1 (1999), 389–412 (393–394, 405–407).

⁷⁰ Se här också särskilt de fyra tolkningsstrategierna i Sören Dalevi, *Gud som haver barnen kär? Barnsyn, gudsbild och Jesusbild i Barnens bibel och Bibeln i berättelser och bilder* (Stockholm: Verbum, 2007).

kan föreslås att budskapet i den enskilda berättelsen är tänkt att förstås i dialog med barnbibelns andra berättelser, som tillsammans tecknar det Lausannedokumentet talar om som den ”övergripande” eller ”heltäckande” historien. Faktum är att detta anges som ett explicit syfte i ett flertal barnbiblar. Dessutom märks det återkommande i förord som talar om Bibelns ”berättelse” eller den bibliska ”historien” i singular, med förklaring att den utgörs av många mindre delar.⁷¹ Ett centrum identifieras alltså i berättelsen som sedan kan överföras och återberättas med stor frihet, så länge det är i kongruens med (och har potential att vidareföra) det man menar är ”den berättelse ... som förklarar vilka vi är, varför vi är här och vart vi är på väg” (så *Kapstadsöverenskommelsen*). Den enskilda berättelsens dynamik, så som den förekommer i bibeltexten, blir alltså underordnad detta större syfte.⁷²

Men, om det stämmer att det framför allt är för barn – det vill säga i barnbiblar och i söndagsskolan – som Gamla testamentet förkunnas i svenska frikyrkliga sammanhang, kan en brist identifieras och formuleras som följande: *Vad händer med denna större berättelse när barnen växer upp och märker att de delberättelser som den bygger på inte ser ut som de lärt sig?* En marginalisering av narrativa inkonsekvenser medför, menar vi, uppenbara risker. En slutsats som kan dras av analysen ovan är nämligen att berättelsen skildras utifrån en idé om hur texten *borde* vara, snarare än hur texten *faktiskt ser ut*. Tillrättaläggandet kan ge sken av att textproblemen inte finns där, med konsekvensen att barnet, när det slutat läsa barnbiblar och övergått till mer traditionella bibelöversättningar, saknar verktyg att tolka dem.

Vad skulle då hända om textens tillkomst och komplexitet i stället ses som en resurs? Om ”motsättningar” i texten inte ses som problem i behov

⁷¹ Se till exempel Alexander, *Barnens första*; Alexander, *Min första bibel*; Beck, *Gud älskar mig*; Dahler et al., *Äventyr*; Dalevi, *Barnens bästa*; Eggehorn och Nygren, *En vän från himlen*; Ellis, *Barnbibeln*; Lloyd-Jones, *Berättelsebibeln*; Robertson, *Pocketbibel*.

⁷² En liknande poäng görs av Greger Andersson, ”Att pröva förkunnelsen: Diskussion med utgångspunkt i en rapport om Knutby”, *HYBRID* 1 (2023), 1–20, när han menar att förkunnelse i pentekostala sammanhang sällan prövas i relation till bibeltexterna, utan till en implicit, överenskommen ”rule of faith”.

av att lösas för att texten ska anses trovärdig? Här kanske *Seoul Statements* hänvisning till traditionen kan vara vägledande, på två överlappande sätt.

För det första kan vi konstatera att de flesta i den tidiga kristna kyrkan använde sig av LXX (den kortare versionen av berättelsen), samtidigt som vi kan anta att den historiske Jesus läste och förkunnade den hebreiska text som senare stabiliserades som MT (den längre versionen). På Jesus tid fanns alltså flera versioner av samma bibeltext (vilket för övrigt är fallet för de flesta av Gamla testamentets böcker),⁷³ och av detta borde följa att en evangelikal läsning av 1 Sam 16–17 inte bör premiera en specifik textversion, utan förhålla sig till flertalet varianter.

För det andra, och relaterat till det första, kan traditionen upplysa oss om att textvarianter inte nödvändigtvis sågs som ett problem i den tidiga kristna kyrkan.⁷⁴ Många är de exempel där kyrkofäder diskuterar textvarianter och finner teologiska insikter i *både* MT och LXX utifrån grundhållningen att båda var gudomligt inspirerade.⁷⁵ Frågan är om vi kan göra sammalunda när det gäller 1 Sam 16–17? Skulle man i söndagsskolan ena söndagen kunna berätta om MT:s lille David som med Guds hjälp och utan krigserfarenhet dödar Goljat med sin slunga, och nästkommande söndag predika LXX:s David, som i egenskap att vara Sauls trogne väpnare vågar tala sanning till makten? Båda skulle vara trogna läsningar av

⁷³ För en introduktion till dessa frågor, se Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (4:e utg.; Minneapolis: Fortress, 2022).

⁷⁴ Frågan är komplex, och kan inte göras rättvisa här. Poängen med resonemanget är inte att tona ner det under de första århundradena framväxande textkritiska arbetet. Origenes använde till exempel en rad kritiska metoder för att avgöra om berättelser hänt "på riktigt" – hade Gud *verkligen* planterat ett träd i Eden som gav evigt liv, fanns det *verkligen* ett berg där Jesus kunde ha sett alla världens riken, osv. (mer om detta finns i Peter W. Martens, *Origen and Scripture: The Contours of the Exegetical Life* [Oxford: Oxford University Press, 2012])? Snarare vill vi peka på textvarianter som en i evangelikala sammanhang ofta nedtonad *tolkningsresurs*.

⁷⁵ Augustinus, *Guds stad*, kapitel 44, fann till exempel insikter i både LXX och MT, som skiljer sig åt i Jona 3:4 angående antalet dagar som skulle passera innan Nineves förstörelse (40 respektive 3 dagar, se vidare i Lena-Sofia Tiemeyer, *Jonah Through the Centuries* [Wiley Blackwell Bible Commentaries; Oxford: Wiley & Sons, 2022], 172). Det bör här också tilläggas att relationen mellan MT och LXX debatterades flitigt, inte minst mellan Augustinus och Hieronymus, där den förstnämnde vidhöll att LXX var gudomligt inspirerad, medan Hieronymus argumenterade för att den snarare skulle ses som en översättning (se vidare David Davage, *How Isaiah Became an Author* [Minneapolis: Fortress, 2022], 239–248).

	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M
Dahler et al.	1	2	3		4	5	6	7	8		9	10	
Dalevi	1				2		3	4	5	6	7	8	
Day	1	2	3		4			5	6		7		
de Vries	1	2	3		4	5	6	7	8	9	10	11	
Dosimont och Dominique	1	2	9		3		4	5	6	7	8		
Eggehorn och Nygren	1		2		3	4	5	6	7	8	9		
Ellis	1	2					3	4			5		
Eykman och Bouman			1		2	3	4	5	6	7	8		
Ganeri	2				1		3	4	5	6	7	8	
Hastings	1	2	9		3		4	5	6	7	8		
Hunt	1				2		3	4	5	6	7	8	
Joslin	1	2	3		4	5	6	7	8	9	10	11	
Leininger	1	2	9		3		4	5	6	7	8		
Lloyd-Jones		1			2			3	4	5	6		
Long Bostrom	1	2			3		4	5	6	7	8		
Magnusson	1	2	3		4	5	6	7	8	9	10	11	
Mortensen											1		
Muir	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	13
Møllehave och Krage	1		2		3	4		5			6	7	
Pontoppidan	1	2	3		3				5	6	7	8	
Rees Larcombe	1	2	8				3	4	5		6	7	
Ridders, Syswerda och Jones	1	2			3		4	5	6		7		
Robertson	1	2	3		4	5	6	7	8	9	10	11	
Siku och Anderson	1	2	8		3		4		5		6	7	
Taylor, <i>Bibeln med bilder</i>	1	2			3			4			5		
Taylor, <i>För de minsta</i>	1				2						3		
Taylor, <i>Min första bibel</i>	1	4			2						3		
Thomas	1							2			3		
Thoroë					1			2	3	4	5		
Toulmin och Stephenson					1			2	3		4		
Ventura	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	11	12	
Wright och Ayres	1						2	3	4	5	6		

MÅNGFALD ELLER ASSIMILERING? NYTT LJUS ÖVER PAULUS BREV OM FRIHET OCH GEMENSKAP

LINDA JOELSSON

Teolog och bibelöversättare

linda.joelsson.theology@gmail.com

ABSTRACT ❖ Artikeln erbjuder en nytolkning av det grekiska begreppet *sarx* i Galaterbrevet, genom att föreslå att det ska förstås som kollektivt snarare än individuellt orienterat. I kontrast till traditionella tolkningar där *sarx* associeras med individens begär, argumenterar författaren för att Paulus snarare riktar kritik mot kollektivt tryck på konformitet. Genom en historisk-kritisk och lingvistisk analys framträder Galaterbrevets inre koherens tydligare, särskilt i relation till frågor om gemenskap, mångfald och identitetsmarkörer. Studien visar att Paulus placerar sig i opposition till krav på manlig omskärelse och social anpassning, och i stället betonar nåden och skapelsens förnyelse som grund för gemenskap. Artikeln relaterar dessa insikter till *Lausannedeklarationens* betoning på människans värdighet och församlingens kulturella oberoende. Sammantaget ger en kollektiv-orienterad tolkning av *sarx* i Galaterbrevet ett mer sammanhängande och teologiskt relevant budskap för frågor om frihet, inkludering och gemenskap i den kristustrogna rörelsen. ❖

GALATERBREVETS ÄRENDE

Vad gör påtvingad konformitet med gemenskapen? Denna fråga bearbetas noggrant i Galaterbrevet. Guds frälsning utgår enligt Paulus från Guds eget handlande i nåd och generositet. Därför är mänskliga ambi-

tioner att skapa identitet genom att etablera gränser missriktade och direkt kontraproduktiva. Sådana ordningar *hindrar* nämligen Guds kärlek och trofasthet att få fäste och utvecklas bland människor. Gemenskapen får genom Kristus ett tydligt centrum – alla är kallade genom nåd:

Nåd och frid/fred från Gud [som är] vårt ursprung och Herren Jesus Kristus ... Jag är bestört över att ni så plötsligt överger den som kallat er genom sin nåd för ett annat evangelium, fastän det inte finns något annat evangelium – det är bara folk som trakasserar er och vill förvrida evangeliet om Kristus.¹ (Gal 1:3, 6–7; jfr 6:10–18)

Nåden som en överflödande generositet står därmed i skarp kontrast till människors budskap om att församlingarna måste anpassa sig för att passa in och annars acceptera att delas in i olika grupper eller uteslutas (Gal 2:14). Människor begränsar, Gud bjuder in. I Galaterbrevet betonar Paulus att Gud kallat församlingarna till *frihet* och påbjudit dem att *älska sin nästa* (5:11–26). Församlingarna bör därför inte låta sig duperas av sådana som påstår att manlig omskärelse är en nödvändighet för den som vill förbli i Kristus. Varken manlig omskärelse eller förhud betyder något, eftersom det är skapelsens *förnyelse* som behövs (6:15).² Genom att acceptera detta kan församlingarna finna en väg ur den inbilskhet, arrogans och avundsjuka som ofta hör uppblåsta kollektiva identiteter till.

GALATERBREVET OCH LAUSANNEDEKLARATIONEN

Lausannedeklarationen uttrycker glädje över gemenskapen med Gud och med varandra, ånger över misslyckanden, samt en vilja till förnyelse i ett

¹ Alla översättningar till svenska är mina om inget annat anges.

² Vissa översättare väljer att översätta *kainē* i denna vers med ”ny”, men Paulus förmedlade budskapet om ett ”förnyat förbund” och även ”förnyad skapelse” (jfr Rom 11:1–24). Om detta, se även T. Ryan Jackson, *New Creation in Paul's Letters: A Study of the Historical and Social Setting of a Pauline Concept* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010). Det nya förbundet ersätter alltså inte det gamla hos Paulus, utan är att uppfatta som en dynamisk fortsättning (se Krister Stendahl, *Paulus bland judar och hedningar*, övers. Birgitta J. Stendahl [Falköping: Gummessons, 1977], 11–94; Paula Fredriksen, *When Christians Were Jews: The First Generation* [New Haven: Yale University Press, 2018]).

levande hopp: ”Eftersom människan är skapad till Guds avbild har hon en inneboende värdighet, oberoende av ras, religion, hudfärg, kultur, klass, kön eller ålder. Alla människor bör därför respekteras och tjänas, inte exploateras.”³ I den sjätte punkten utvecklas denna bärande tanke enligt följande: ”Församlingen är mer en Guds folks gemenskap än en institution och bör därför inte identifiera sig med någon särskild kultur, social och politisk ordning eller mänsklig ideologi.”⁴ I denna artikel kommer dessa tankar sättas i relation till de uppfattningar som förs fram i Galaterbrevet med fokus på tolkningen av det grekiska begreppet *sarx*, ett begrepp som ofta – men inte alltid – översätts med ”kött”. Det är nämligen möjligt att *sarx* som begrepp kan vara orienterat mot kollektivet snarare än individen, och i så fall kopplas vissa avsnitt till brevets övergripande upplägg på ett nytt sätt jämfört med vad en individorienterad tolkning ger för handen. I stället för ett ensidigt fokus på ”*individens* begär” kan termen fungera i en *argumentation för bevarad och ökad mångfald*.

Bakgrunden till denna undersökning är att Galaterbrevets inledning behandlar frågan om *påtvingad konformitet*. Även brevets femte kapitel beskriver hur en påtvingad konformitet undergräver evangeliet. Paulus har predikat manlig omskärelse, men gör det inte längre eftersom ett sådant budskap skulle förneka korsens skandal och förhindra brevets adressater att följa det centrala budet att ”älska din nästa som dig själv” (Gal 5:2, 11–14). Paulus menar att de ”biter och sliter” i varandra, trots att uppgiften att älska sin nästa gäller *oavsett gruppstillhörighet* (v. 15; se även 3:26–29; Rom 2:11).

ÖVERSÄTTNINGEN AV SARX TILL ”KÖTT” I GALATERBREVET

Det finns goda skäl att pröva om Paulus argumentation i Galaterbrevet kan vara mer sammanhållen och systematiskt upplagd än vad som van-

³ Översättning från Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁴ Se <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 6.

ligtvis medges när *sarx* tolkas som fokuserat på individen. Paulus inleder nämligen brevet med att beskriva hur han stod upp mot Petrus när denne inte längre vågade delta i den inkluderande måltidsgemenskapen av rädsla för dem som förespråkade konformitet och vaktade gränser gentemot andra grupper (Gal 2:11–21).⁵ Brevet fortsätter sedan med att Paulus i anklagande ton ifrågasätter adressaternas omdöme när de verkar tro att det som, med Paulus ord, har börjat i Anden nu skulle kunna fullbordas ”i köttet” (gr. *en sarki*, 3:3). Om *sarx* tolkas kollektivt, i samklang med andra förekomster, beskriver denna sats ett fäfängt försök att fullkomnas i en *kollektiv identitet* med betoning på distinktion (jfr nationalism, se exempelvis Rom 1:3; 9:3; 11:14; 1 Kor 10:18; Fil 3:3–4; jfr 1 Kor 15:39 nedan). Paulus går hårt åt adressaterna och kallar dem ”besinningslösa” eller ”omdömeslösa” (gr. *anoētoi*, Gal 3:1). Vem har slagit blå dunster i ögonen på dem?

Brevets argumentation är till formen en *midrash*, alltså en tolkning av Skriften som vidareutvecklar och fyller ut luckor med ett visst syfte. Paulus noterar bland annat att Gud slöt sitt förbund med Abraham innan Abraham fick omskärelsen såsom ett *tecken* på förbundet och betonar därmed att tecknet inte får förväxlas med själva förbundet. Det är med andra ord i sin ordning att vissa män är omskurna och andra inte, inom samma förbund (Gal 3:9, 24, 29).⁶ Paulus förespråkar därmed mångfald *inom* förbundet vad det gäller identitetsmarkörer och gruppstillhörigheter – alla kan ingå oavsett status, bakgrund, genus eller något annat. Dessutom menar han att Skriften förutsagt detta, nämligen att Abraham ska bli en ”fader till många folk” och den barnlösa ska ”ropa ut sin glädje”, för

⁵ Jfr uppfattningen att Jesus åt ”med tullindrivare och syndare” samt tillstod att ”den förste ska bli sist” (Matt 9:10–11; Mark 2:15–16; 9:35–37; 10:42–45).

⁶ Jfr Michael Azar, ”Det symboliska objektet: Delen, delandet och den nationella gemenskapen”, i *Bortom vi och dom: Teoretiska reflektioner om makt, integration och strukturell diskriminering*, SOU 2005:41, redigerad av Paulina de los Reyes och Masoud Kamali (Stockholm: Kulturdepartementet, 2005), 159–183. Notera att andra skrifttolkare nådde motsatt slutsats, nämligen att såsom Abraham fick motta omskärelsen senare så kan även andra göra det (se till exempel Mekhilta de-Rabbi Ishmael, Nez. 18, i Matthew Theissen, *Paul and the Gentile Problem* [Oxford: Oxford University Press, 2016], 36).

hon ska få fler barn än den som har en man (3:8–9; 4:27).⁷ Paulus tolkar detta som att en ökad grad av mångfald inte bara är möjlig utan även påbjuden, vilket för oss till frågan om tolkningen av *sarx*.

Många teologer och bibelforskare har gjort en koppling mellan det grekiska ordet *sarx* och begär hos *individen*, vilka då ofta framstår som sexuella begär.⁸ Några undantag, som till exempel Martinus de Boer och Frank Matera, anser att *sarx* i stället refererar till en kosmisk kraft.⁹ Om vi ser hur *sarx* används hos Paulus kan vi först notera att han då och då använder termen för att referera till kollektiv, med fokus på kollektiv identitet: Jesus beskrivs som tillhörande Davids stam ”enligt köttet” (gr. *kata sarka*, Rom 1:3)¹⁰ och Paulus understryker sin omsorg om judiska systrar och bröder genom att bedyra att ”de är mina släktingar enligt köttet” (gr. *kata sarka*, Rom 9:3). Vidare används *sarx* i 1 Kor även för olika kategorier inom skapelsens artrikedom: ”Varje kött (*sarx*) är inte samma kött (*sarx*), utan ett är människor, ett annat kött (*sarx*) är fyrfota djur, ett annat kött (*sarx*) är fåglar och ett annat är fiskar” (1 Kor 15:39). Lägg ock-

⁷ Se även Theissen, *Gentile Problem*, 106–108.

⁸ F. F. Bruce, *The Epistle to the Galatians: A Commentary to the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 240, kopplar samman *sarx* med ”appetites and propensities”, vilket kan översättas till ”aptiter och inklinationer” eller ”böjelser”; Robert Jewett, *Paul’s Anthropological Terms: A Study of Their Use in Conflict Settings* (Leiden: Brill, 1971), 157, kopplar samman *epitymia* (”begär”) med ”realm of physical sensuality”; James D. G. Dunn, *The Epistle to the Galatians* (London: A&C Black, 1993), 287, sammankopplar engelskans ”flesh” (”kött”) med ”satisfaction of bodily appetites”; och Richard N. Longenecker, *Galatians* (WBC, 41; Dallas: Word Books, 1990), 239, tillstår att ”prior to this section Paul used *sarx* principally to refer to that which is merely human (cf. 1:16; 2:16) or purely physical (2:20; 4:13–14, 23, 29)”, medan i Gal 5 används *sarx* ”in a definitely ethical sense (cf. 5:16, 17, 19, 24; 6:8)”.

⁹ Martinus de Boer, *Galatians: A Commentary* (Louisville: Westminster John Knox, 2010), 336–342; Frank J. Matera, *New Testament Ethics: The Legacies of Jesus and Paul* (Louisville: Westminster John Knox, 1996), 172.

¹⁰ Notera att när Paulus refererar till kött som föda använder han vanligen termen *kreas* eller ”det som offrats till gudabilder”, inte *sarx* (exempelvis 1 Kor 8:13). Den hebreiska termen *basar*, som i Septuaginta (LXX) ibland översätts med *sarx*, refererar ofta till kollektiv, med fokus på släktskap (så i 1 Mos 2:23; 29:14; 3 Mos 18:6, 10, 12–13, 17; 20:19; Dom 9:2; 2 Sam 5:1; 16:11; 19:12–13; 2 Kung 20:18; 1 Krön 11:1; Neh 5:5; Jes 39:7; 58:7, jfr Linda Joelsson, ”Mental Cascades of *Sarx* and Flesh: The Semantic Structure of *Sarx* in Romans 11:14 and Luke 24:39”, *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 72/2 (2018), 132–154.

så märke till att när Paulus beskriver korinthierna som ”köttsliga” (gr. *sarkikoi*) så är det just deras tendens att dela in sig i olika grupper som avses: ”Jag tillhör Paulus! Jag tillhör Apollos! Jag tillhör Kefas! Jag tillhör Kristus!” (1 Kor 3:3; jfr 1:12).¹¹ Redan här står det klart att ”kött” inte alltid är en bra översättning av *sarx*, men frågan är om det fungerar i andra sammanhang, eller om översättningen leder associationerna fel.

TILLFÖRLITLIGA TOLKNINGAR: METOD OCH KRITERIER

Sandra M. Schneiders identifierar fem kriterier för att bedöma vad som kan sägas vara en ”tillförlitlig tolkning” av en text.¹² (1) För det första behandlar en sådan tolkning texten i den form den föreligger – utan omfattande revideringar och förbättringar. (2) För det andra är tolkningen koherent i sig själv, det vill säga fri från interna motsägelser. Vidare är den (3) lika bra eller bättre än andra tolkningar på att förklara anomalier i texten. Den är dessutom (4) kompatibel med vad vi vet genom andra källor. Som ett femte kriterium framhåller Schneiders att (5) en sådan tolkning på ett ansvarsfullt sätt använder sig av de metoder som är tillämpliga för den undersökning som görs. Naturligtvis kan ingen undersökning dra nytta av alla metoder och teoribildningar som finns, men en sociologisk undersökning bör använda sig av sociologisk teori, lingvistiska undersökningar använder lingvistik, historisk-kritiska undersökningar drar nytta av historievetenskapen och så vidare. Denna artikel använder sig av historisk-kritiska perspektiv och i viss mån lingvistik.

¹¹ Uttrycket ”köttsliga hjärtan” (gr. *kardiais sarkinais*) används när Paulus beskriver att budorden påverkat verkliga människors liv (2 Kor 3:3).

¹² Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text: Interpreting the New Testament as Sacred Scripture* (San Francisco: Harper, 1991), 165–166. D. Andrew Kille, *Psychological Biblical Criticism: Genesis 3 as a Test Case* (Graduate Theological Union: Avhandling, 1997), 70–74 (se även idem, *Psychological Biblical Criticism* [Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001]), har formulerat liknande kriterier för en adekvat bibeltolkning som delvis överlappar Schneiders, nämligen att tolkningen ska behandla texten som helhet, som en individ, samt ha kapacitet att relatera till ett större antal aspekter i texten än andra tolkningar på ett sätt som uppvisar större konvergens (samstämmighet).

Till dessa fem lägger Schneiders ett globalt kriterium, nämligen att tolkningen ”får texten att tala”.¹³ Som Jeffrey Reed noterar, är mänsklig kommunikation alltid mer eller mindre sammanhängande: Kommunikation kan placeras någonstans på en skala mellan helt osammanhängande och helt i linje med etablerade kommunikationskonventioner.¹⁴ Utifrån detta perspektiv kan vi notera att ett ord eller en term kan ha olika betydelse i olika sammanhang, men mer vanligt är att ett ord betyder ungefär samma sak i olika sammanhang och att människor använder det på ungefär samma sätt (jfr begreppet *idiolekt*, som refererar till hur en enskild individ använder ett språk). Vid översättning uppstår däremot ofta situationer då ett ord i källspråket inte har någon exakt motsvarighet på målspråket. Här är begreppet *semantisk domän* till hjälp – två ords betydelser kan överlappa med varandra delvis, utan att domänerna täcker varandra helt.¹⁵ Flera ord kan därför behöva användas för att översätta ett enda ord på källspråket (till exempel översätts farmor och mormor till ett ord på engelska: ”grandmother”) och tvärtom. Som noterats är koherens i sig inte ett bevis för att texten är tolkad på ett tillförlitligt sätt. Dessutom finns det en tendens att på olika sätt lägga texter till rätta vid trädning.¹⁶ Förutsatt att texten kan antas vara en sammanhållen enhet är koherens mellan olika avsnitt dock ett viktigt indicium på att den föreslagna tolkningen kan vara riktig. På samma sätt är det sannolikt att ett ord betyder ungefär samma sak vid olika användningar, eftersom språk oftast fungerar så.¹⁷

¹³ Schneiders, *Revelatory Text*, 166 (min översättning från engelskan).

¹⁴ Jeffrey T. Reed, *Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity* (JSNTSup, 136; Sheffield: Sheffield Academic, 1997), 408.

¹⁵ Se Eugene A. Nida och Charles R. Taber, *The Theory and Practice of Translation* (Leiden: Brill, 2003); Johannes P. Louw och Eugene A. Nida, *Greek-English Lexicon of the New Testament Based on Semantic Domains* (New York: United Bible Societies, 1989), för översättningsteoretiska insikter i praktiskt översättningsarbete.

¹⁶ Inom textkritiken benämns detta ofta som *lectio difficilior potior*; se till exempel Emanuel Tov, *Textual Criticism of the Hebrew Bible* (Minneapolis: Fortress, 2001), 302–303.

¹⁷ Reed, *Discourse Analysis*, 408: ”Helt osammanhängande texter är extrema undantag i mänsklig kommunikation. Det är mer typiskt att en diskurs är sammanhängande på ett ’ovanligt’ sätt (det vill säga att den inkluderar vissa egenheter som inte följer genom andra diskurser etablerade mönster)

RETORISKT OCH HISTORISKT SAMMANHANG

Grupper kan ha bra dynamik, men de kan också dra åt håll som blir destruktiva för både individen och gruppen. Schneiders femte kriterium handlar om att på ett ansvarsfullt sätt använda de perspektiv som behövs för den undersökning som valts. Denna studie är historisk-kritisk och tar även viss hjälp av lingvistik. I Gal 5 noterar Paulus ett spänningsförhållande mellan Anden och *sarx*. Om detta ska uppfattas som en tidlös omständighet eller knutet till en viss situation framgår inte när avsnittet läses isolerat från sitt retoriska och historiska sammanhang. Därför ska vi börja med att titta på vad som skulle kunna uppfattas som tillrättalägganden eller ingrepp i själva texten.

KRITIK AV ANPASSNINGAR AV TEXTEN

Innan vi går vidare med undersökningen av hur Paulus använder *sarx* i Galaterbrevet är det lämpligt att undersöka eventuella ändringar av texten som kan påverka tolkningen i den ena eller andra riktningen. Ibland strukturerar kritiska editioner och översättningar texten på ett sätt så att någon typ av tolkning främjas på bekostnad av andra. I det här fallet är det vanligt att en radbrytning görs efter Gal 5:12 för att indikera ett nytt stycke efter den versen, och en del översättningar har dessutom lagt in en underrubrik innan v. 13. Eftersom v. 13 inleds med en konjunktion (*gar*) har denna brytning svagt stöd i själva texten. Handskrifterna, som inte ens har mellanrum mellan orden, behöver måhända ges någon slags struktur för att fungera i en modern läsekrets, men de språkliga markörer som ingår i dess hörbara struktur ger även tidiga texter en slags form. Konjunktioner binder ihop satser och just denna konjunktion indikerar att v. 13 utgör en förklaring eller utläggning av det som sagts i v. 12. Nya

eller sammanhängande på ett 'vanligt' sätt (det vill säga att den helt följer de delade reglerna för språkanvändning)" (min översättning). Se även Anna-Lena Bucher, Claudia Dobrina och Henrik Nilsson, "Översättarens terminologiarbete", i *Från ett språk till ett annat: Om översättning och tolkning*, redigerad av Eva Olovsson (Stockholm: Nordstedts, 2013), 168–173, för en introduktion till teoretisk reflektion kring översättning av termer.

ämnen anges oftare av en direkt adress eller retoriska frågor, någonting som återfinns i början av v. 11:

¹¹ Men (gr. *de*) bröder och systrar, om jag ännu predikar omskärelse, varför är jag ännu förföljd? I så fall skulle korsets skandal ha tömts på kraft. ¹² Om ändå de uteslöt sig själva, dessa som sprider oro bland er, ¹³ för (*gar*) ni har blivit kallade till frihet, systrar och bröder. Låt bara inte friheten ge gruppen (*sarki*) något tillfälle, utan tjäna varandra genom kärlek, ¹⁴ för hela lagen uppfylls i ett enda bud: Du ska älska din nästa som dig själv. ¹⁵ Men om ni biter och sliter i varandra så får ni se upp så att ni inte förtär varandra. (Gal 5:11–15)

Vers 11 visar alltså en svag kontrastiv koppling till föregående vers, där det uttrycks att den som försöker ställa till förvirring bland galaterna får ta sin dom – vem det än är. Paulus har å andra sidan förkunnat omskärelse, men gör det *inte* längre. Fokus ligger alltså på en pådyvlad identitetsmarkör, förmedlad som ett krav på assimilering eller konformitet. På frågan om detta budskap är till nytta för gemenskapen ger Paulus i Galaterbrevet ett lika tydligt som radikalt *nej*. Han noterar att även han själv blir förföljd eftersom att han numera vägrar stämma in i denna kör som kräver anpassning. Ingreppen i texten genom radbrytning och eventuell underrubrik undanhåller alltså kopplingen mellan det specifika historiska sammanhang som beskrivits i vv. 11–12 och adressen till galaternas situation som formuleras i vv. 13–26. Paulus har utsatt andra för påtryckningar att anpassa sina identitetsmarkörer ("predika omskärelse") och nu uppmanar han dem att stå emot falska "begär".¹⁸ För att kunna göra en tillförlitlig tolkning bör texten alltså läsas utan radbrytning mellan vv. 12 och 13.

RETORISKT OCH HISTORISKT SAMMANHANG

Samhällena runt Medelhavet under antiken var starkt präglade av indelningar i olika grupper.¹⁹ Exempelvis menade Aristoteles att det var just

¹⁸ Jfr det "falska evangelium" som beskrivs i Gal 1:10–12; 2:2–5.

¹⁹ Som Ben Witherington, *The Paul Quest: The Renewed Search for the Jew of Tarsus* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 18, beskriver: "gender, generation, and geography could be seen as the essential traits to the evaluation of someone's character".

samhällens gruppindelningar som gjorde dem civiliserade.²⁰ Vidare lyfte Krister Stendahl på sin tid fram att Paulus adresserade just ”judar och greker” (snarare än alla människor). Denna observation äger framför allt giltighet för Romarbrevet.²¹ I Galaterbrevet betonar Paulus i stället att ”varken judar eller greker *är* något, varken förslavade eller fria, inte manligt och kvinnligt” utan vad som betyder något är *enheten* i Kristus (Gal 3:28).²² Denna kollektiva enhet utan distinktioner är en aspekt som förtjänar mer uppmärksamhet. Bruce Malina har argumenterat kraftfullt för att de antika kulturerna var kollektivorienterade, jämfört med moderna västerländska sammanhang. Där moderna människor ser *individ* såg människor under antiken en *grupp* eller *del av grupp*.²³ Därför är det intressant att Paulus menar att kategorier som rör social status och distinktion inte längre är något i Kristus. Möjligen beskriver Paulus vad som på engelska kallas ”nested identities”, det vill säga sammanflätade eller överlappande identiteter där betoningen inte ligger på distinktion utan på erkänd komplexitet.²⁴ Dock beskriver han ett spänningsförhållande mellan Anden och *sarx*, till vilket vi ska återkomma.

²⁰ See Aristoteles, *Politiken* 1.2, 3–5, samt Karin B. Neutel, *Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration "Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male Nor Female" in the Context of First-Century Thought* (London: T&T Clark, 2015), 32–33.

²¹ Stendahl, *Paulus*, 11–12.

²² Lagg märke till att ”judar eller greker” samt ”förslavade eller fria” står i plural, medan ”manligt och kvinnligt” står i singular, och att de sistnämnda är sammankopplade med en annan konjunktion (*kat*). Se Neutel, *Cosmopolitan Ideal*, för en fördjupad diskussion av detta.

²³ Se Bruce J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology* (Atlanta: John Knox, 2001); idem och John J. Pilch, *Social-Science Commentary on the Letters of Paul* (Minneapolis: Fortress, 2001); samt Troels Engberg-Pedersen, *Cosmology and the Self in the Apostle Paul: The Material Spirit* (Oxford: Oxford University Press, 2010). Möjligen fokuserar Paulus genom begreppsparet ”manligt och kvinnligt” på reproduktion (så Neutel, *Cosmopolitan Ideal*). Se även 1 Kor 7:1–16, 25–40; jfr 1 Mos 2:23.

²⁴ Jfr Mari J. Matsuda, ”Beside My Sister, Facing the Enemy: Legal Theory out of Coalition”, *Stanford Law Review* 43/6 (1991), 1183–1192; eadem, *Where is Your Body? And Other Essays on Race, Gender, and the Law* (Boston: Beacon, 1996), som beskriver intersektionella perspektiv som en ambition att ”ställa den andra frågan” – om något ser ut som ojämlikhet mellan könen kan det vara relevant att även ställa frågan om det finns ojämlikhet beroende på klasstillhörighet, bakgrund, rasism eller något annat. Människors identiteter är alltid mångfacetterade.

I samtiden gavs tillhörigheten som exempelvis romersk medborgare en mycket stor betydelse. Förlust av denna eller liknande gruppstillhörigheter kunde vara graverande och ibland även livshotande. Vid brott eller misstanke om brott avgjordes straffskalan av förövarens kollektiva identitet: Det var egentligen bara förslavade personer som korsfästes.²⁵ Korsfästelsen kan enkelt beskrivas som en rituell avhumanisering som manifesterades i den straffande maktens närmast oinskränkta handlingsutrymme. När korsfästelsen uppfattades som platsen där samma makter övervanns formulerades också något radikalt om identiteter. Korsfästelsen framställs av Paulus som det andliga livets verkliga utgångspunkt (Gal 5:11). När den avhumaniserade ställs i centrum för gemenskapen blir det svårt att tänka att någon kunde ha för litet socialt kapital för att ingå. Att beskriva sig själv som med-korsfäst med Kristus är varken politiskt, socialt eller andligt neutralt. Tvärtom är det ett mycket starkt ställningstagande mot imperativet att glömma den som blivit korsfäst och förneka all tidigare beröring.²⁶ I detta sammanhang kan vi notera att medborgarna i en hel stad kunde åläggas att individuellt svära trohet (gr. *pistis*, lat. *fides*) till kejsaren.²⁷ Att betyga lojalitet mot någon som blivit korsfäst var således under det första århundradet en *subversiv* handling. I sammanhanget blir det därför viktigt att notera att avsnittet om ”köttets begär” i Galaterbrevet både inleds och avslutas med att Paulus talar om just korsfästelsen i relation till negativa aspekter av användningen av identitetsmarkörer (Gal 5:11, 24; 6:12, 14). I Galaterbrevets avslutning skriver Paulus dessutom att ”de som vill skaffa sig anseende genom något yttre (gr. *en sarki*) söker tvinga er till omskärelse, bara för att de inte vill bli förföljda för Kristi kors” (6:12, Bibel 2000).

²⁵ Se Edward M. Peters, ”Prison Before the Prison: The Antique and Medieval Worlds”, i *The Oxford History of Prison: The Practice of Punishment in Western Society*, redigerad av Norval Morris och David J. Rothman (Oxford: Oxford University Press, 1995), 3–43 (20); Gunnar Samuelsson, *Crucifixion in Antiquity* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 16–17.

²⁶ Jfr beskrivningen av Jesus sista måltid i 1 Kor 11:23–26.

²⁷ Justin K. Hardin, *Galatians and the Imperial Cult: A Critical Analysis of the First-Century Social Context of Paul's Letter* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2008); Davina C. Lopez, *Apostle to the Conquered: Reimagining Paul's Mission* (Minneapolis: Fortress, 2008).

ANVÄNDNINGEN AV SARX I GALATERBREVET

Paulus skriver att varken manlig omskärelse eller förhud har någon betydelse. Vad som behövs är skapelsens förnyelse (Gal 6:15).²⁸ De som tillhör Kristus Jesus har ”korsfäst köttet tillsammans med lidelserna och begären” (5:24). Det är givetvis lätt att tänka att det handlar om sexuella begär här eftersom termerna har sådana konnotationer på svenska, men de grekiska termerna har inte samma laddning.²⁹ Om en röd tråd löper genom hela brevet så är det min förhoppning att den ska kunna uppfattas tydligare efter denna genomgång av användningarna av *sarx*.

SARX I INLEDNINGEN OCH BREVETS FÖRSTA DEL

Kollektiva grupper kan ha aktörskap och kognitiva förmågor, men har ofta bristande omdöme enligt Galaterbrevet. I introduktionen betonar Paulus att han inte frågade ”kött och blod” till råds efter att han hade fått sin uppenbarelse av Gud (Gal 1:16). Detta tolkas ofta som att han rent allmänt inte bad *människor* om råd, vilket givetvis stämmer, men kanske är det mer specifikt den *egna gruppen* som här avses. Enligt egen utsago reste han till Arabien och sedan tillbaka till Damaskus och undvek därmed under den tiden de människor som tidigare varit hans närmaste (1:15–16, 18). Det vore på sätt och vis märkligt om han avrådde brevets adressater från att be *människor* om råd med tanke på att han ägnar sig så mycket åt att ge råd själv. Det skulle i så fall vara dubbla måttstockar. Här kan vi dock konstatera att det framstår som viktigt för Paulus att han inte blivit utsänd av sin egen grupp utan av Gud (jfr 1:10–12). I detta sammanhang behöver det knappast sägas att *sarx* inte handlar om drifter eller begär, utan om andra människor och i synnerhet *den egna gruppen*.³⁰

²⁸ Se John Swedenmark, *Baklängesöversättning och andra texter* (Stockholm: Ariel Litterär kritik, 2011), för en beskrivning av fenomenet att tanken ofta är allra klarast uttryckt vid slutet av en text.

²⁹ Exempelvis noterar Paulus i 2 Kor 1:5 att ”liksom Kristus lidanden (gr. *pathēmata*) överflödar till oss så överflödar även den tröst/förmaning vi får genom Kristus”. Termen *epitymia* använder Paulus bland annat för att beskriva sin längtan efter att lämna detta livet och vara med Kristus, men för filippernas skull menar han att det är bättre att han förblir ibland dem (gr. *en sarki*, Fil 1:22–24).

³⁰ Lägg även märke till betoningen i brevets öppning av att Paulus är ”budbärare, inte [med bud]

Nästa gång *sarx* dyker upp är i samband med att Paulus konstaterar att ingen människa blir "rättfärdiggjord av lagens handlingar" (gr. *ex ergōn tou nomou*).³¹ Den grekiska termen *nomos* är betydligt bredare än svenskans "lag". Den judiska Torahn inkluderar både historieskrivning, sedvänjor och bud, alltså de samlade skrifter som är en av utgångspunkterna för den kollektiva identiteten. Lägg märke till att även budorden innehåller historieskrivning: "Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret: Du ska inte ha några andra gudar vid sidan av mig" (1 Mos 20:2–3, Bibel 2000).³² Först kommer nåden, det vill säga Guds befriande handling (jfr Gal 1:3–5), och buden handlar sedan inte bara om *individen*, utan om *relationen*.³³ Formuleringen om "lagens handlingar" förekommer i Galaterbrevet inom ramen för Paulus berättelse om hur han kritiserat Petrus när denne valde att överge den inkluderande gemenskapen för att undvika att själv bli ifrågasatt. Paulus poängterar att Petrus egentligen inte bytt uppfattning, utan endast anpassat sig för att inte själv råka illa ut (2:11–21). Uttrycket *ou pasa sarx* översätts ofta till "ingen människa", men i detta sammanhang handlar det om att "ingen grupp" blir rättfärdiggjord genom laghandlingar – varken judar eller andra folk. Paulus betonar nämligen att inte heller Israel blir rättfärdiggjort genom "lagens handlingar" (gr. *ta erga nomou*, jfr Gal 2:7–8).³⁴ Förmodli-

från människor eller genom någon människa utan genom Jesus Kristus och från Gud fadern som reste honom upp från det döda" (Gal 1:1).

³¹ Hela versen lyder "men vetande att ingen människa (*anthrōpos*) blir rättfärdig av lagens handlingar (*ex ta erga nomou*) utan genom Jesus Kristus trofasthet (*pisteōs Christou*) så satte även vi vår tro till Kristus Jesus ... för genom lagens handlingar blir ingen människa/grupp (*sarx*) rättfärdiggjord (Gal 2:16); jfr Bibel 1917: "Ty av laggärningar bliver intet kött rättfärdigt."

³² Även vilodagen motiveras med en påminnelse om att budets första mottagare själva har varit förslavade (5 Mos 5:12–15; 8:1–20).

³³ Varken Jesus eller Paulus hävdar att lagen upphävts, snarare att det handlar om att urskilja vad som är relevant i en specifik situation (jfr Matt 5:18). Jesus gjorde sig för övrigt känd som den som "ät med tullindrivare och syndare" (jfr Matt 9:10–19; 21:31; Mark 2:15–16; Luk 5:27–29). Matthew Theissen, *Gentile Problem*, 67–71, menar att frasen "att hålla hela lagen" bör tolkas som att hålla hela budet om manlig omskärelse, nämligen att den ska utföras på söner på den åttonde dagen efter födseln. Förslavade personer som omskars fick inte söners rätt (1 Mos 17; 21; jfr Gal 3:28–29; 4:4–6).

³⁴ Se Theissen, *Gentile Problem*, samt diskussionen om begreppet "symboliska objekt" i Azar, "Det symboliska objektet", 159–183.

gen refererar *erga nomou* här till de handlingar i lagen som används för att tydliggöra identitet och förbundstillhörighet, såsom manlig omskärelse och matvanor.

En kollektivorienterad tolkning gör även att nästa förekomst av *sarx* faller på plats: "Så långt jag ännu lever här i *världen* (gr. *en sarki*) lever jag i tron på Guds son, som har älskat mig och offrat sig för mig" (Gal 2:20, Bibel 2000).³⁵ På det sätt som Paulus nu lever bland andra människor inom sin kollektiva identitet så gör han det i trohet mot den som gett sitt liv för honom (nota bene: *som om* han blivit korsfäst själv, se 2:19). Paulus slår fast att ingen människa och mer specifikt ingen *grupp* blir inkluderad genom tecken (2:15).³⁶

När Paulus så vänder sig till galaterna med sin direkta adressering ställs saken på sin spets: "Skall det som börjat med Anden fullkomnas i köttet (gr. *en sarki*)?" (Gal 3:3, Bibel 2000). Det triviala slutmålet som Paulus ser för sig är en *kollektiv identitet* med betoning på exklusivitet i stället för Andens verk som förnyar och inspirerar hela skapelsen (3:3; jfr vv. 8–9). Detta är direkt kopplat till den fråga som Paulus ställde till Petrus i talet: "Om du som jude kan leva på hedningarnas vis i stället för judarnas, varför vill du då tvinga hedningarna att göra sig till judar?" (2:14b, Bibel 2000; jfr v. 12). När Paulus i en personligt hållen vädjan lyfter fram att han blivit som dem och att galaterna därför borde bli som honom, så handlar det inte om assimilering utan om ömsesidig aktning. Att avkräva anpassade identitetsmarkörer skulle gå emot "sanningen i evangeliet" och dessutom missa skriftens förutsägelse att Abraham skulle bli far till "många folk" (3:1–4:7; jfr 2:2–6).

Paulus lyfter fram hur väl galaterna tog emot honom när han kom till dem förra gången. Även följande vers är intressant vad det gäller tolknin-

³⁵ Min kursivering. Det är oklart varför bibelkommissionen översatt *sarx* till "värld" i detta sammanhang, men tydligen tyckte de inte att "kött" fungerade.

³⁶ Se även Stendahl, *Bland judar och hedningar*. För tolkningen av *dikaioō* har E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison in Patterns of Religion* (Philadelphia: Fortress, 1977); idem, "Paulus", i *Den nye Paulus og hans betydning*, redigerad av Troels Engberg-Pedersen (Köpenhamn: Gyldendal, 2003), 60–82, varit banbrytande; jfr Anna C. Miller, *Corinthian Democracy: Democratic Discourse in 1 Corinthians* (Eugene: Pickwick, 2015).

gen av *sarx*: ”Ni vet att det var på grund av sjukdom (gr. *astheneia tēs sarkos*) som jag första gången kom att förkunna evangeliet för er” (Gal 4:13, Bibel 2000). Den svenska översättningen förmedlar att frasen skulle kunna tolkas som individuell sjukdom. Sett ur ett historiskt perspektiv framstår det dock som tämligen osannolikt att en sjuk människa skulle resa till Galatien för att återhämta sig. Området var varken känt för sina framstående läkare eller som en hälsosam miljö.³⁷ Tvärtom uppfattades det snarare som en avkrok och därför inte heller ett område som Paulus skulle ha passerat på sin väg mellan de större städerna.³⁸ En översättning som låter förekomsten av *sarx* bli mer synlig i v. 13 skulle kunna vara ”mänsklig svaghet”, alternativt bara ”gruppens svaghet”, vilket skulle göra texten öppen både för att det är en svaghet i Paulus position i gruppen (förföljelse) samt att det fanns en svaghet i Paulus grupp med avseende på acceptans för olikheter och inkludering (påtvingad assimilering eller konformitet), på samma sätt som den grekiska texten är öppen för båda dessa tolkningsmöjligheter. Följande vers utvecklar tankegången genom att konstatera att galaterna bestod provet som Paulus svaga position utgjorde för dem genom att ändå inte förakta eller avvisa honom (v. 14). Med tanke på geografiskt läge framstår det som sannolikt att Paulus kan ha farit till Galatien för att undvika trakasserier och offentliga bestraffningar (det vill säga förföljelse).³⁹ Detta skulle också göra notisen om att han inte blev orätt behandlad när han kom till Galatien tidigare ytterst relevant (v. 14).⁴⁰

³⁷ Gordon D. Fee, *Galatians* (Bladford Forum: Deo Publishing, 2007), 164–166, föreslår att Paulus sjukdom på något sätt skulle kunna vara kopplad till hans egen syn, eftersom han lite senare skriver att galaterna hade varit villiga att offra sina ögon för honom (Gal 4:16). Louis J. Martyn, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB; New York: Doubleday, 1997), 420, anser att det är bortkastat att spekulera i frågan, men utgår ifrån att det är en fysisk sjukdom som avses, och William M. Ramsay, *St. Paul: The Traveler and Roman Citizen* (London: Agnus Hudson, 2001), 94–97, menar att Paulus kan ha fått malaria och åkt upp i bergen för att återhämta sig. Ramsay noterar emellertid även att Paulus kan ha fått utstå prygel flera gånger under sina resor (97–98; jfr 2 Kor 11:22–29).

³⁸ Enligt Apg 16:6 (se även 18:33) tog de därför vägen genom Frygien och Galatien. Vägen genom Galatien var sannolikt varken den bästa eller säkraste från Derbe och Lystra till Mysien.

³⁹ Se 2 Kor 7:5: ”När vi kom till Makedonien fick vårt kött (gr. *sarx*) ingen lättnad utan vi var hårt pressade på alla sätt, utifrån av strider och inifrån av fruktan” (jfr 2 Kor 11:22–29).

⁴⁰ Paulus beskriver att galaterna vid hans tidigare besök inte behandlat honom orätt eller

Om vi kastar ett öga på andra historiska dokument kan vi notera att enligt Apostlagärningarna var ett antal personer flera gånger tvingade att ändra sin rutt, därför att de blev "hindrade av den heliga Anden".⁴¹ Det ligger närmare till hands att tolka detta som en eufemism för att bli hindrad av politiska och sociala spänningar, än att någons sjukdom tvingade dem att gå norrut i stället för söderut – och tvärtom. I Galaterbrevet kommenterar Paulus att "detta i [hans] grupp (gr. *en tē sarki mou*)" varit en prövning för galaterna som de bestod genom att ta emot honom som "en budbärare/ängel från Gud, ja, som Kristus Jesus" (Gal 4:14). Att Paulus sjukdom eller svaghet ställs i kontrast till galaternas mottagande talar också för tolkningen att *astheneia tēs sarkos* kan ha varit förföljelse. Det är dessutom en händelseutveckling som beskrivs i andra paulusbrev – oroligheter eller politiska spänningar som leder till gruppens dysfunktionella sätt att angripa sina egna (jfr 2 Kor 11:23–26).

Sett utifrån Schneiders kriterier uppvisar en kollektivorienterad tolkning av *sarx* i denna del av Galaterbrevet både en högre grad av koherens inom själva brevet och en samstämmighet med andra historiska källor. Termen får också en mer sammanhållen betydelse, jämfört med de tolkningar som lett till översättningar som "kött", "människa", "världen" och "kroppslig svaghet" – översättningar som ibland kan vara mer specifika än vad termen medger och ibland ändå tämligen otydliga i sina respektive sammanhang.

FÖREKOMSTER AV SARX I EN PAULINSK ALLEGORI

Avsnittet om barnen till slavinnan respektive den fria kvinnan har inte alltid landat väl.⁴² Här återges nämligen uppmaningen att "den förslavade

orättfärdigt (gr. *ēdikēsate*, av *adikēō*). Med andra ord blev han inkluderad i rättvisan (jfr Sanders, *Paul*; idem, "Paulus", 60–82).

⁴¹ Enligt Apg 16:6 hindrade den heliga Anden dem – av allt att döma Silas, Paulus och Timotheos – att predika i Asien. Även på vägen norrut från Mysien till Bithynien blev de enligt samma källa hindrade så de i stället kom att gå söderut (vv. 7–8).

⁴² Först uppfattades "slavinnan" som en referens till Israel och judendomen, trots att detta inte stämmer med den uppfattning Paulus beskriver på andra ställen (se Rom 3:1–3; 9–11). Därefter uppfattades "slavinnan" som en referens till en grupp kristna, trots att Paulus snarare beskriver en

kvinnan ska kastas ut tillsammans med sin son” utifrån en hänvisning till skriften (Gal 4:30). Var inte poängen att ingen skulle drivas ut när Paulus pläderade för en gemenskap som tål mångfald? Paulus inleder med att slå fast att ”dessa ting är allegoriska” (v. 24) och ger därmed sin nyckel för tolkningen: detta lämpar sig inte för bokstavlig förståelse. Susan G. Eastman har beskrivit detta med störst klarhet. För Paulus är ”tjänarinnan” och ”friherrinnan” två paradigmer, två sätt att relatera till världen.⁴³ Varken den förslavade eller den fria kvinnan *refererar* till verkliga människor, utan Paulus behandlar dem som två idékonstruktioner eller ideologier varav den ena måste överges och ”kastas ut” till förmån för den andra. Det paradigmen som överges är den typ av identitetskonstruktion som har sig själv som sitt mål. Sonen ”efter köttet” (gr. *kata sarka*) avlas i syfte att bevara en (exkluderande) kollektiv identitet. Den andra sonen avlas däremot genom ett löfte som innebär att alla släkten ska bli välsignade. Paulus lyfter fram sin hyllning till ”den ofruktsamma som aldrig har fått några barn ... ty den ensamma ska få många barn, fler än den som har en man” (v. 27). Friherrinnans styrka ligger i att hon inkluderar många barn, eftersom *löftet* är inkluderande (vv. 27–28; jfr 1:3–5; Rom 2:11).

Den användning av *sarx* som förekommer i detta sammanhang är osynliggjord i vissa översättningar: ”Den gången följde han som var född efter naturens ordning (gr. *kata sarka*) den andre som var född på ett andligt sätt (gr. *kata pneuma*)” (Gal 4:29, Bibel 2000). Historiskt sett var sönerna avlade på samma sätt – även om en hade mirakulöst gamla föräldrar – men den enes födsel var på ett tragiskt sätt underkastad ett specifikt syfte, nämligen att bevara och etablera en *kollektiv identitet*. Allegorins syfte är att befria galaterna från bördan av tolkningen att de som icke-judar ska drivas ut från folket. Eftersom de är inkluderande efter löftet är de ”inte barn till en slavinna utan till den fria kvinnan” (v. 31, så Bibel

”kropp med olika delar” (jfr 1 Kor 12:1–27). För en forskningsöversikt, se Susan G. Eastman, ”Cast Out the Slave Woman and her Son’: The Dynamics of Exclusion and Inclusion in Galatians 4:30”, *JSNT* 28/3 (2006), 309–336, särskilt 310–314.

⁴³ Eastman, ”Cast Out”, 309–336.

2000).⁴⁴ Denna tolkning av avsnittet korresponderar också väl mot brevets inledning, nämligen att Paulus stod upp mot Petrus när denne började praktisera separata måltidsgemenskaper (2:11–21).

FÖREKOMSTER AV *SARX* I BREVETS SENARE DEL

Nu ska vi behandla *sarx* som termen förekommer i kapitel fem och sex. Gruppens strävan efter likriktning och konformitet framställs i Gal 5 som ett allvarligt hinder för uppfyllelsen av lagens främsta bud, nämligen att älska sin nästa som sig själv (5:14; se även 3 Mos 19:18).⁴⁵ Gång på gång har Paulus betonat att varken manlig omskärkelse eller förhud betyder någont, samt att kravet på anpassning av identitetsmarkörerna därför är både missriktat och direkt olämpligt (se särskilt 2:3–21; 3:25–29; 5:2–6, 11–17; 6:12–13, 15). När medlemmarna i församlingarna pressas att bli mer lika varandra under hot om uteslutning prövas tålmodet, ödmjukheten, godheten, vänligheten, friden, självbehärsningen och annat som skulle komma till uttryck i kärlek för nästan. Den strukturella ojämlikheten kväver generositeten och undergräver trofastheten hos alla parter. När Paulus framhåller att de som tillhör Kristus har ”korsfäst köttet (*sarx*) med dess lidelser och begär” kan detta således kopplas till att avvisa gruppens begär efter konformitet och assimilering samt distinktion och exklusivitet (5:24). Konsekvensen av ett sådant avvisande av eventuella privilegier och eventuellt grupptryck leder till uppmaningen att inte vara inbiliska, inte utmana varandra, inte avundas varandra (5:26).⁴⁶ Som det nu är river och biter galaterna i varandra så att det är fara värt att de gör slut på varandra (5:15). Det är möjligen inte vilka begär som helst som avvisas utan just begäret efter anpassade identitetsmarkörer som tänks leda till ära för den egna gruppen (6:13).⁴⁷ Jag tar här ett samlat grepp på

⁴⁴ En alternativ översättning skulle vara: ”Därför, bröder och systrar, är vi inte barn till tjänarinnan utan till friherrinnan”; jfr Gal 3:8. Se även 1 Mos 21:9–21.

⁴⁵ Även här står verbet i futurum: ”du kommer att älska din nästa” (jfr LXX).

⁴⁶ Inbilskhet handlar om att tro att man äger kvalitéer, framgång och förmågor som man egentligen inte har; den grekiska termen *kenodoxoi* är ett ord sammansatt av orden ”tom” och ”ära”.

⁴⁷ Versen lyder: ”Dessa som håller på omskärnelsen bryr sig inte själva så mycket om lagen, men de vill att ni ska omskäras så att de kan berömma sig av det som skett med er kropp (gr. *en té... sarki*).”

både kapitel fem och sex för att en eventuell röd tråd ska synas tydligare. Övergången mellan 5:12 och 5:13 undersöktes ovan.

Paulus menar att om han hade fortsatt predika manlig omskärelse så skulle han inte ha varit förföljd idag (Gal 5:11).⁴⁸ Varför Paulus har predikat manlig omskärelse tidigare får vi inga upplysningar om, mer än att han ”mer än andra ivrade för traditionen från fäderna” (1:14). Vi får heller inte veta om han predikat omskärelsen för andra judar (som av någon anledning undvikt denna rit) eller för folk som ville bli inkluderade i den judiska kollektiva identiteten. Oavsett har han genom en sådan predikan förespråkat konformitet och/eller assimilering. Detta framstår som en viktig del av den historiska situationen. Det andra är att han *inte* predikar assimilering längre, samt att han gör en viktig poäng av att inte göra det (1:16, se även 2:19–20a samt Paulus beskrivning av det anstötliga korset i 5:11). Detta leder till Paulus uppfattning att de som ger sig på församlingarna i Galatien nu borde ”klippa av” sig själva (i stället för andra, 5:11–12; jfr 1 Mos 17:9–14).⁴⁹ De som trakasserar andra har nämligen genom sin intolerans brutit det sociala kontrakt som också deras inkludering vilar på.⁵⁰ Den som inte accepterar andra blir inte själv accepterad. Vad ”köttet begär” (gr. *sarx epithymet*) är alltså mer specifikt manlig omskärelse inom ramen för ett konformitetsparadigm – ett begär som det finns all anledning att stå upp emot (5:16–18; jfr 2:11–21). Ett förnyat fokus på yttre markörer följs inte alltid av insikt och omsorg om vad tecknen tänktes stå för – såsom förbund, trofasthet och förnyad skapelse.

En tolkning av *sarx* som ett kollektivorienterat begrepp leder till att brevet som sådant framstår som mer sammanhållet och strukturerat (ko-

⁴⁸ Många teologer uttrycker förvirring kring vad denna sentens gör här, eftersom de utgår ifrån en individorienterad tolkning av *sarx* (se till exempel Hans Dieter Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* [Hemeneia; Philadelphia: Fortress, 1979], 268).

⁴⁹ Det finns en förkärlek bland vissa översättare att koppla *apokoptō* (”klippa av”) till att klippa av penis, men uttrycket beskriver sannolikt just uteslutning från församlingen (se även Theissen, *Gentile Problem*, 67, 91–101, särskilt 93, 96).

⁵⁰ Den toleranta är inte skyldig att tolerera intoleransen. Om så vore fallet skulle alla samhällen med tiden sannolikt bli intoleranta. Se Maykel Verkuyten, *Social Psychology of Tolerance* (Abingdon: Routledge, 2023), för ett mer utvecklat resonemang om social-psykologiska aspekter.

herent) jämfört med vad en individorienterad eller situationsanpassad tolkning ger för handen. De situationsanpassade tolkningarna har också den svagheten att begreppets egen mening ibland nästan helt försvinner. Det blir mer en fråga om att gissa utifrån sammanhanget, och eftersom begär på svenska kopplas till sexualitet så antas uttrycket ”köttets begär” vara öppet för en sådan tolkning. Så är inte fallet om verserna läses i sitt sammanhang i brevet, vare sig inledningen till brevet – om Paulus och Petrus lyfts fram (och deras interna diskussion om manlig omskärelse) – eller inledningen till kapitel fem (som också behandlar risken för förföljelse i relation till omskärelse). Av utrymmesskäl har vi inte kunnat fördjupa oss mer i andra dokument som beskriver den historiska situationen under första århundradet, men det finns all anledning att utgå ifrån att förhandlingar och omförhandlingar av kollektiva identiteter pågick under denna period.⁵¹ I förhållande till Schneiders kriterier framstår en kollektivorienterad tolkning av *sarx* som mer tillförlitlig än de individorienterade tolkningar som antingen anpassas efter varje situation eller tycks hop-satta på ett slumpartat sätt.

DISKUSSION AV ANOMALIER I TEXTEN

Den individorienterade tolkningen av *sarx* framstår genom styckeindelningen i kapitel fem som något utan direkt koppling till den specifika situationens förföljelse och trakasserier. Avsnittet väcker då flera viktiga frågor. Vad innebär det att brevets adressater är kallade till frihet? Om vad ”köttet begär” (gr. *sarx epithymē*) vore kopplat till sexuella överträdelser skulle imperativet rimligtvis vara *restriktion*, det vill säga att de gränser

⁵¹ Se Gerd Theissen, *The Social Setting of Pauline Christianity* (Philadelphia: Fortress, 1982), 32–33, för en insiktsfull beskrivning av de olika samtida rörelserna inom judendomen som uttryck för förhandling och intensifiering av kollektiv identitet under en period av påfrestningar. Se även Stendahl, *Bland judar och bedningar*, 11–94. Anders Runesson utvecklar samma tankegångar i ”Kristustroende judar och avskiljandet av kristendom från judendom”, i *Jesus och de första kristna: Inledning till Nya testamentet*, redigerad av Dieter Mitternacht och Anders Runesson (Stockholm: Verbum, 2006), 309–334.

som givits för att skydda och bevara dem inte skulle överträdas. Detta är en anomali i texten. Om formuleringen *sarx epithyme*i däremot refererar till *gruppens* begär är individens och gruppens kallelse till frihet att inkludera och älska sin nästa en viktig sak att lyfta fram. Detta skulle också förklara hur begäret är ett hinder för dem att älska sin nästa: Begäret efter konformitet gör nämligen nästankärlek nästintill omöjligt eftersom den kollektiva identitetens exklusivitet sätts högre än inkluderande vänskap. Således innebär en kollektivorienterad tolkning av *sarx* även att det finns en förklaring till varför brevets adressater ”river och sliter” i varandra. De utsätts för och utsätter varandra för påtryckningar utan annan motivering än att den som inte anpassar sig riskerar att bli utesluten. Paulus lista över vad ”folk gör” (gr. *erga tēs sarkos*) respektive vad ”Anden ger” (gr. *karpos tou pneumatou*) gör det klart att inga mänskliga ansträngningar kan mäta sig med Andens inspiration och Guds generositet.

Här finns det anledning att kritisera ytterligare en tillrättaläggning av själva texten i Bibel 2000, nämligen det possessiva pronomen som i översättningen läggs till i Gal 5:16: ”Nej, säger jag, låt *er* ande leda er, så ger ni aldrig efter för köttets begär” (min kursivering). Den grekiska texten saknar detta pronomen, som framställer ”anden” (gr. *pneuma*) som en egen-skap eller egendom hos galaterna. Det är mindre troligt att Paulus förespeglar att brevets adressater kan ”skörda evigt liv” ur sin egen ande. Lite längre fram utvecklar Paulus nämligen att den som ”sår i anden kommer skörda evigt liv ur anden” (6:8b). Paulus misstänksamhet mot dem som försöker vara människor till lags verkar däremot vara grundmurad. När Paulus gör listor över ”vad [människor] gör” (gr. *erga tēs sarkos*) i relation till ”Andens frukter” (gr. *karpos tou pneumatou*) står det helt klart att ingen mänsklig grupptillhörighet kan ersätta Andens ledning och kraft (5:19–23).⁵² Om tolkningen av *sarx* görs utifrån ett kollektivorienterat paradigm är det lätt att se att valet att utnyttja Hagar som surrogatmoder

⁵² Det är oklart varför Bibel 2000 valt ”vad [köttet] ger” som översättning av *ergon*, eftersom termen vanligen betyder ”handling” eller ”gärning” (jfr *ta erga nomou*, ”lagens handlingar”, i 2:16). Se även 1917 års översättning ”men *köttets gärningar* äro uppenbara: de är otukt, orenhet, avgudadyrkan, trolldom, ovänskap ...”.

inleder en serie moraliskt tvivelaktiga handlingar. För att skydda sig själv gjorde Petrus valet att inte längre äta tillsammans med dem i Antiochia som han brukade (2:11–21; jfr 6:8a). Vi noterar också Paulus tidigare val att hänsynslöst förfölja Guds församling och utrota den var kopplat till hans iver för ”traditionen från våra fäder” (1:13–14). Det är alltså lätt att hitta exempel på hur investeringar i specifika kollektiva identiteter leder till förödelse och död – för att inte nämna Jesus korsfästelse, som aktualiseras med jämna mellanrum genom hela Galaterbrevet.

Att individens begär alltid skulle vara emot Anden framstår som en kraftig förenkling. Inte heller kollektivets begär behöver vara konstant emot Anden. Verkligheten är mer komplex än så. Om vi däremot utgår från att Paulus riktade sitt brev till historisk situation där kraven på assimilerings var ett uppenbart problem, då är beskrivningen av det destruktiva i detta begär inte längre en anomali i texten. Tvärtom är det högst begripligt att strävan efter konformitet hindrar brevvets adressater att ”älska [sin] nästa som [sig] själv” (Gal 5:14). Betoningen av frihet relaterar till det falska evangelium, som nämnts i brevvets inledning, som handlar om anpassning under hot om uteslutning – som fåfänga försök att vara människor till lags (jfr 5:6). En kollektivorienterad tolkning av *sarx* gör alltså att pusselbitarna faller på plats även i andra delen av kapitel 5 och kapitel 6, samtidigt som tidigare anomalier i texten får sina förklaringar. Vi noterade att några tillrättaläggningar av texten sannolikt gjorts för att underlätta en individorienterad läsning av brevet. Brevets avslutning om omskärelsens och förhudens brist på betydelse indikerar att detta är ett bärande tema brevet igenom. Vad som behövs är nämligen förnyad skapelse (6:13–15).⁵³

EN MER TILLFÖRLITLIG TOLKNING AV SARX I GALATERBREVET

Schneiders kriterier för en mer tillförlitlig tolkning framhåller att en sådan behandlar texten som den föreligger utan omfattande ingrepp. Vidare ska

⁵³ Se även Swedenmark, *Baklängesöversättning*, 63–65.

den vara koherent, det vill säga utan interna motsägelser. Den ska vara bättre eller lika bra jämfört med andra tolkningar på att förklara anomalier i texten och bör dessutom vara kompatibel med vad vi vet genom andra källor – i det här fallet främst historiska källor, eftersom tyngdpunkten ligger vid historisk-kritiska perspektiv, samt vid lingvistik. Med tanke på Schneiders första kriterium får vi konstatera att alla moderna utgåvor är tillrättaläggningar av texten (även då *lectio difficilior potior* anses vara en grundläggande princip för textkritik). Vi vill förstå vad vi läser och helst kunna överblicka textens struktur. Underrubriken och styckeindelningar görs i avsikt att spegla textens innehåll och bör i synnerhet följa textens hörbara struktur, eftersom denna speglar vad som nådde de första åhörarnas öron. Som noterats är därför brottet mellan Gal 5:12 och 13 svagt motiverad. Tvärtom indikerar konjunktionen som inleder v. 13 en nära koppling till den föregående versen. Detta ingrepp är därför en onödig och missledande tillrättaläggning av texten. När den logiska kopplingen mellan den förföljelse som riktas mot Paulus för att han inte längre predikar manlig omskärelse och det begär som hindrar galaterna att älska sin nästa syns tydligare är det också lättare att se kopplingen mellan kollektivets krav på konformitet och förföljelse mot oliktankande.

Den allegoriska utläggningen av historien om Hagar och Sara som två paradigm gällande synen på kollektiv identitet får också textens övergripande logik att hänga ihop. Inom det ena paradigmet inkluderas folk i välsignelse på grund av ett löfte och inom det andra används människor som medel för att konstruera en kollektiv identitet som således uppfattas som ett mål i sig. Den destruktivitet som hör till det andra paradigmet kan kopplas till exklusivitet (avundsjuka), påtvingad konformitet (utmana varandra) och hot om exkludering (inbilskheter). Ju mer en grupp betonar sin egen distinktion, desto större risk att den går miste om nödvändig självreflektion och självkritik, eftersom den inom ett sådant paradigm utgår ifrån att den redan är annorlunda än andra grupper i positiv bemärkelse. Paulus lista över vad ”folk gör” (gr. *erga tēs sarkos*, 4:19–21; jfr 3:1–9) kan i detta sammanhang ses som en inbjudan att nyktra till.⁵⁴ Schneiders andra kriterium infrias alltså genom en kollektivorienterad tolkning av *sarx* genom att den medför att kommunikationen i brevet

som helhet framstår som mer koherent, det vill säga utan interna motsägelser eller oväntade kast mellan olika ämnen. En sådan tolkning av *sarx* är dessutom tillämpbar på alla förekomster av termen i hela brevet. Tolkningen främjar alltså ökade koherens på två plan, nämligen både semantiskt och retoriskt.

Galaterbrevets inledande berättelse om Petrus avbrutna måltidsgemenskap förespeglar alltså det ärende som sedan behandlas i brevets adress till församlingarna i Galatien. Inledningen säger ingenting om köttsliga begär i modern mening, men desto mer om hur företrädare för en kollektiv *grupp* kan begära konformitet (Gal 2:2–8; jfr v. 12, 14–16). I brevets interna struktur utgör kapitel 6 en utmärkt fortsättning på kapitel 4, mellan vilka kapitel 5 infogar en viktig pusselbit. När *sarx* förstås som en referens till den kollektiva gruppen, som i detta läge begär konformitet, blir Paulus uppmaning till galaterna att försvara sin frihet inte längre en anomali i texten. Vid individorienterade tolkningar uppstår olika avbrott och tvära kast i textens bearbetning av olika ämnen. Vid en kollektivorienterad tolkning av *sarx* är det samma röda tråd som löper genom hela brevet från det att frågorna väcks i brevets inledning och tills de får sina svar genom brevets avslutning.⁵⁴ De anpassade identitetsmarkörer som tydligt förespråkas av vissa falanger inom rörelsen förhindrar församlingarna att älska sin nästa (2:3–5; jfr 5:11–26; 6:10–12). Dessutom får kraven på assimilering dem att ”riva och slita” i varandra, utan att det för den sakens skull får Andens ”frukt” att utvecklas, vilket är något som alla trots allt strävar efter. Som en uppvisning i tragisk och missriktad nit förvanskas frihetens evangelium till oigenkännlighet. Vad som genom en individorienterad tolkning av *sarx* var anomalier i texten får alltså sin förklaring genom en kollektivorienterad tolkning.

Schneiders fjärde kriterium sammanfaller i denna studie till viss del med hennes femte kriterium. Är den föreslagna tolkningen kompatibel

⁵⁴ Galaterbrevets retoriska struktur borde naturligtvis beskrivas mer i detalj, och en tidigare studie ägnas delvis åt det; se kapitlet ”The Narrative Composition of Galatians” i Linda Joelsson, *Paul and Diversity: A New Perspective on Sarx and Resilience in Galatians* (London: Routledge, 2024), 64–141.

⁵⁵ Jfr Quintilianus beskrivning av hur ett *narratio* anger talets ärende i dess inledning (se Joelsson, *Paul and Diversity*, 64–141).

med vad vi vet från andra källor? Är antik grekiska som språk mer kollektivorienterat än vad moderna språk vanligen är? Det senare står bortom allt tvivel. Detta område förtjänar att utforskas mer eftersom bibelforskare lätt glider över i individorienterade synsätt trots bästa intentioner. Här kommer forskare med god kännedom om mer kollektivorienterade språk sannolikt att fortsätta bidra med viktiga landvinningar. Av utrymmesskäl har jämförelserna med andra källor från antiken inte kunnat utvecklas på ett tillfredsställande sätt här, men materialet har studerats som en artefakt från ett specifikt historiskt sammanhang och detta är den viktigaste utgångspunkten för ett historisk-kritiskt studium. Paulus som historisk person adresserade ett specifikt sammanhang och vi vet att denna period inom den kristustrogna rörelsen präglades både av identitetsförhandlingar och social rörlighet.⁵⁶ Vi vet också att Jesus som blev korsfäst hade en avgörande betydelse för denna rörelse och dess självförståelse. Att rörelsen inte fått tydliga former innebar sannolikt att flera praktiker och uppfattningar existerade parallellt (jfr Gal 1:13–2:21). Berättelsen om incidenten i Antiochia avslutas precis när Petrus ska svara på Paulus utspel, vilket på ett sofistikerat sätt illustrerar parallellerna till situationen där församlingarna i Galatien förväntas svara på Paulus brev. Paulus uttrycker mycket klart hur han tycker att de bör svara – han har ju själv stått upp för ”sanningen i evangeliet” för deras skull – men hur är det egentligen med halten i deras tro (trofasthet)?

Fördelen med semantisk koherens är att brevet framstår som mer en mer välstrukturerad text och att *sarx* får en sammanhållen betydelse när termen tolkas på ett kollektivorienterat sätt. Genom denna omläsning blir det tydligt att delarna i Galaterbrevet relaterar till varandra, inte bara som löst associerade, utan som delar i en logisk struktur. Väl medveten om att denna kollektivorienterad tolkning av *sarx* innebär ett brott med många etablerade tolkningar av Galaterbrevet – i synnerhet vad gäller kapitel fem – är slutsatsen ändå att en kollektivorienterad tolkning är mer tillförl-

⁵⁶ Jfr Stendahl, *Bland judar och hedningar*, 11–94; se även Runesson, ”Kristustroende judar”, 309–334; Thiessen, *Gentile Problem*, med flera.

itlig än olika individorienterade alternativ. Den är utan interna motsägelser; lika bra eller bättre än alternativen på att förklara anomalier i texten; kompatibel med vad vi vet genom andra källor; och de historisk-kritiska perspektiven stärker denna tolkning – även om materialet förtjänar fördjupat studium inom detta område.

Avslutningsvis vill jag återkomma till Schneiders *globala* kriterium.⁵⁷ Får en kollektivorienterad tolkning av *sarx* texten att "tala"? Det faktum att *Lausannedeklarationen* tar upp liknande tankegångar i två av sina femton punkter talar för att den gör det och det faktum att *Lausannedeklarationen* inte hänvisar till Galaterbrevet vid någon av de här punkterna kanske talar för att sikten varit skymd av en tolkningstradition som fört uppmärksamheten åt andra håll. Låt mig lyfta fram ett utdrag ur *Lausannedeklarationens* femte punkt en gång till: "Eftersom människan är skapad till Guds avbild har hon en inneboende värdighet, oberoende av ras, religion, hudfärg, kultur, klass, kön eller ålder."⁵⁸ Detta syns spegla den uppfattning som Paulus uttrycker att oavsett bakgrund och övriga identitetskonstruktioner är de kristustrogna inkluderade i Kristus kropp – en uppfattning som tycks ha varit kontroversiell på hans tid och som är högst relevant även idag.

⁵⁷ Schneiders, *Revelatory Text*, 166.

⁵⁸ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

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

JOEL MACINNES

London School of Theology
joel.macinnnes@altutbildning.se

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

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

INLEDNING

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

VAD MENAS MED KONTEXTUALISERING?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

KONTEXTUALISERING OCH SAMKÖNADE RELATIONER

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

JOEL HALLDORF

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Halldorf, ”Efterord”, 239.

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

²⁰ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²¹ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²² Halldorf, ”Efterord”, 239.

²³ Halldorf, ”Efterord”, 239.

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

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

²⁴ Halldorf, ”Efterord”, 239.

²⁵ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁶ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁷ Halldorf, ”Efterord”, 240.

²⁸ Halldorf, ”Efterord”, 240.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³ Bultmann, *Mythology*, 35–36.

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

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

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

HELIGHET OCH BARMHÄRTIGHET

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Hiebert, *Anthropological*, 185–186.

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

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

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

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

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

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

VÄGAR VIDARE

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

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

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

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

⁶¹ Vanhoozer, *Drama*, 318.

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

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

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

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

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

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

KOHERENS OCH SYFTE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶⁶ Keener, *Spirit Hermeneutics*, 247.

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

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

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

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

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

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

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

⁷⁰ Vanhoozer, *Drama*, 316.

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

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

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

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

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

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

⁷⁴ Brown, *Scripture*, 270–271.

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

⁷⁶ Bauckham, *Bible in Politics*, 12.

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

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

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

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

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

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

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

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

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

REFLEKTIONER KRING SPEGELREFLEKTIONER: BIBELNS KRAFT I *LAUSANNEDEKLARATIONEN* OCH SØREN KIERKEGAARDS "ORDETS SPEGEL"

MATTHEW T. NOWACHEK

Akademi för Ledarskap och Teologi
matthew.nowachek@altutbildning.se

ABSTRACT ❀ Artikeln undersöker Bibelns transformerande kraft i ljuset av *Lausannedeklarationens* teologiska betoningar, särskilt genom dess bruk av bibliska metaforer. Med utgångspunkt i dokumentets 50-årsjubileum argumenteras för dess fortsatta relevans genom att fördjupa analysen av ett outnyttjat bildspråk: spegelmetaforen i Jakobs brev, vidareutvecklad av Søren Kierkegaard i essän "Ordets spegel". I kontrast till *Lausannedeklarationens* fokus på Bibeln som ett yttre, verksamt medel för förvandling, framhåller Kierkegaard det inre självreflekterande engagemanget hos läsaren. Genom denna spegelmetafor fördjupas förståelsen av Bibelns roll i att uppenbara synd, inspirera till omvändelse och bidra till individens inre förnyelse. Artikeln visar hur dessa två perspektiv kompletterar varandra, och uppmanar till fortsatt reflektion kring Bibelns verkan i det kristna livet. ❀

INLEDNING

I samband med 50-årsjubileet av *Lausannedeklarationen* är det lämpligt att på nytt ta upp frågan om den fortsatta betydelsen av detta dokument i

vår tid.¹ Även om *Lausannedeklarationen* är intressant att studiera som ett historiskt dokument, som ett uttryck för 1970-talets evangelikalism, menar jag och flertalet forskare att den också fortsatt har mycket att erbjuda när det gäller centrala kristna tematiker – tematiker som överskrider både specifika historiska sammanhang och teologiska traditioner.² Detta gäller även när *Lausannedeklarationens* presentation av dem kan anses bristfällig eller begränsad, eftersom deklarationen då kan stimulera och inspirera till både kritisk och konstruktiv teologisk reflektion.

I den här artikeln ställer jag mig alltså på samma sida som de som hävdar *Lausannedeklarationens* fortsatta relevans, och jag gör det genom att utforska ett av dokumentets huvudteman, nämligen *Bibeln kraft*. Ett intressant grepp som *Lausannedeklarationen* tar när det gäller detta tema är att bibliska metaforer används. På så sätt gör dokumentet ett värdefullt arbete i att lyfta fram Bibelns transformerande roll. Samtidigt innebär detta att andra metaforer utelämnas som skulle kunnat bidra till en än djupare förståelse. Ett exempel på det sistnämnda är metaforen *Ordet är en spegel*, som återfinns i Jakobs brev. I sina reflektioner i essän ”Ordets spegel” visar den danske filosofen Søren Kierkegaard hur denna metafor riktar uppmärksamhet mot den enskilda människans upplevelse av att ta del av Bibeln.³ Mer specifikt menar Kierkegaard att det metaforen betonar är Bibelns roll i att främja läsarens självförståelse av sin egen synd på ett sätt som driver honom eller henne till omvändelse. En sådan redogörelse för

¹ Jag vill tacka den anonyme granskaren för de ovärderliga kommentarer jag fick på den första versionen av denna artikel, vilka i hög grad har bidragit till att förbättra texten. Eventuella kvarstående fel eller brister är mina egna och speglar inte på något sätt granskarens kompetens.

² Se till exempel Al Tizon, *Transformation after Lausanne: Radical Evangelical Mission in Global-Local Perspective* (Oxford: Regnum Books International, 2008); Margunn Serigstad Dahle, Lars Dahle och Knud Jørgensen, red., *The Lausanne Movement: A Range of Perspectives* (Oxford: Regnum Books International, 2014); Leonardo de Chirico, ”Salvation Belongs to the Lord: Evangelical Consensus in Dialogue with Roman Catholicism”, *Evangelical Review of Theology* 39/4 (2015), 292–310; Rochelle Scheuermann, ”Not Whole Without Us: Including People With Disabilities in Our Understanding of the Church, the Gospel, and the World”, *Missiology: An International Review* 50/3 (2021), 290–303.

³ Essän är en del av det större verket *For Self-Examination: Recommended for the Present Age*, övers. Howard V. Hong och Edna H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1990). Alla översättningar av denna text till svenska nedan är mina egna.

Bibelns kraft har en annan betoning än *Lausannedeklarationen*, och kan därmed visa sig vara ett värdefullt komplement.

För att utveckla detta kommer jag strukturera resten av denna artikel under tre rubriker. Under den första huvudrubriken redogör jag kortfattat för *Lausannedeklarationens* beskrivning av Bibelns kraft genom att diskutera de metaforer som används i dokumentet och argumenterar för att ett sådant fokus ger goda möjligheter för vidare analys av Bibelns kraft med hjälp av just metaforer. Sedan kompletterar jag de identifierade metaforerna genom att presentera den metafor som introducerats ovan, Ordet som *spegel*. Här ligger mitt primära fokus på Kierkegaards reflektioner. Slutligen diskuterar jag under den tredje huvudrubriken hur spegel-metaforen belyser ett annat perspektiv på Bibelns kraft än det som betonas i *Lausannedeklarationen*. Min förhoppning är att dessa ”reflektioner kring spegelreflektioner” därmed ska kunna bidra till att fördjupa den teologiska diskussionen om detta centrala kristna tema, en diskussion som inleddes för över femtio år sedan vid kongressen i Lausanne.

LAUSANNEDEKLARATIONEN, BIBELNS KRAFT OCH METAFORER

Bibelns kraft är ett av de centrala teman som tas upp i *Lausannedeklarationen*. Detta framgår redan i dokumentets andra punkt, ”Bibelns auktoritet och kraft”, där författarna alltså gör en koppling mellan Bibelns *auktoritet* och Bibelns *kraft*. I författarnas kommentarer till huvudtexten framgår att den gudomliga inspirationen ses fungera som en garanti för Bibelns sanningsenlighet, vilket i sin tur ger Bibeln sin särställning som ”det enda ofelbara rättesnöret” för tro och liv.⁴ Vidare beskrivs en avgörande skiljelinje mellan det mänskliga ordet och det gudomliga Ordet: ”Som vi alla vet kan våra mänskliga ord vara svaga och inte betyda

⁴ Kommentarererna återfinns på engelska i John Stott, *The Lausanne Covenant: Complete Text with Study Guide* (The Lausanne Movement, 2012), 29, och kan läsas online på Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/wp-content/uploads/2021/10/Lausanne-Covenant---Pages.pdf>. Samtliga översättningar är mina, om inget annat anges. Deklarationen finns också på svenska online: <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>.

någonting, men när Gud talar så handlar han. Hans ord fullföljer alltid hans syfte (Jes 55:11). Det är mäktigt”.⁵ Precis som Gud skapar världen genom det auktoritativa Ordet i skapelseuttalandet, räddar Gud också alla som har tro genom det auktoritativa Ordet i Skriften. Medan människan är oförmögen att åstadkomma sin egen förvandling, har Guds auktoritativa verk i och genom Bibeln verkligen denna kraft. Det är alltså på grund av sitt auktoritativa *ursprung* som Bibeln visar sig vara kraftfull i de förvandlande effekter som den åstadkommer, enligt *Lausannedeklarationens* författare.

Men hur utspelar sig denna kraftfulla dynamik av omvandling rent konkret, enligt *Lausannedeklarationen*? På denna punkt är författarna inte lika tydliga som de är i sin diskussion om auktoritet. De ger dock några ledtrådar genom att använda sig av metaforer från både Gamla och Nya testamentet. I den sista meningen i *Lausannedeklarationens* andra punkt återfinns till exempel metaforerna *ljus*, *upplysning* och *syn* för att beskriva Guds syften med Bibeln:

Genom Bibeln ... upplyser [den helige Ande] sitt folks sinnen för varje kultur för att det på ett levande sätt, med egna ögon, ska uppfatta sanningen. Så uppenbaras mer och mer av Guds mångfaldiga visdom för hela församlingen.⁶

Detta bildspråk bygger på ett tema i västerländskt tänkande som sträcker sig långt tillbaka,⁷ och kommer också till uttryck i stora delar av Bibeln, där ett av de mer betydelsefulla exemplen är Johannesevangeliets beskrivning av inkarnationen som ett ljus som uppenbaras för att lysa upp världens mörker (Joh 1:4–5).

⁵ Stott, *Lausanne Covenant*, 29.

⁶ Stott, *Lausanne Covenant*, 29.

⁷ Se till exempel Platons beskrivning av ”det Goda” och dess roll i att belysa sanningen i grottligheten, som återfinns i *Staten* 514a–520a (för en översättning se Magnus Dalsjö, övers., *Platon: Staten* [Stockholm: Modernista, 2019]). Augustinus utvecklar ett liknande resonemang i relation till kristna kategorier i *Om läraren* XII.40, där han beskriver Gud i termer av sanningens inre ljus som lyser upp individens sinne (för en översättning, se Erik Bärman, övers. *Augustinus – tre texter: Om dialektiken, Om läraren, Om nyttan av att tro* [Skellefteå: Artos, 2024]).

Andra metaforer som lyfts i kommentaren till deklarationens andra punkt är bilden av Skriften som *eld*, en *hammare* som bryter sten i bitar (Jer 23:29), ett levande och aktivt *svärd*, skarpare än något tveeggat svärd, som dömer hjärtats tankar och attityder (Ef 6:17, Heb 4:12), och ett *oförgängligt frö* (1 Pet 1:23) inplanterat i ens liv som gror till frälsning (Jak 1:21).⁸

Även om dessa metaforer skiljer sig åt i betoningar, ger de tillsammans en bild av Bibeln som en ”effektiv orsak”⁹ till förvandling. Detta specifika sätt att se Bibelns kraft är vad vi skulle kunna kalla *det förvandlande perspektivet*. Bibeln är ljuset som lyser upp, elden som bränner, hammaren som slår sönder, bladet som skär och fröet som växer. Detta perspektiv utgör ett av *Lausannedeklarationens* viktigare bidrag när det gäller Bibeln. I kontrast till vissa kritiska och liberala teologiska riktningar inom protestantismen som tonar ned Bibelns kraft,¹⁰ betonar *Lausannedeklarationen* att Bibeln har ett personligt och praktiskt tilltal som leder till radikal förvandling i det kristna tros livet.¹¹ Mer precist tjänar Bibeln enligt *Lausannedeklarationen* till att förvandla kristna på ett mäktigt sätt så att kyrkan kan fortsätta med det viktiga missionsuppdraget.¹²

⁸ Stott, *Lausanne Covenant*, 30.

⁹ Med detta uttryck avser jag något liknande det Aristoteles beskriver i *Fysik* 194b16–195a2. Här använder Aristoteles metaforen av en skulptör och en bronsskulptur, där den effektiva orsaken representeras av skulptören, som åstadkommer förändringen av bronsmaterialet och ger skulpturen dess form (se Charlotte Weigelt, övers., *Fysik* [Stockholm: Thales, 2017]).

¹⁰ Med liberal avses här att *Lausannedeklarationen* kan ses som ett svar på den kritiska och liberala teologi som uppstod vid 1900-talets sekelskifte och som kom till uttryck hos tyska intellektuella som Ernst Troeltsch, med hans syn på förhållandet mellan kristendomen och andra religioner, samt Rudolf Bultmann och hans avmytologiseringsprojekt, så Tormod Engelsen, ”The Role of the Lausanne Movement in Modern Christian Mission”, i Dahle, Dahle och Jørgensen, *Lausanne*, 26–44 (29–30). För en populärt skriven beskrivning av de två fronterna – liberalism och fundamentalism – som deklarationen navigerade mellan, se Göran Janzon, ”Vad är Lausanne?”, i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 1–17.

¹¹ Se Engelsen, ”Lausanne Movement”, 34.

¹² Denna praktiska betoning på missionsuppdraget var rådande under hela kongressen och genomsyrar varje aspekt av deklarationen. Om detta, se särskilt J. S. Rhee, ”Significance of the Lausanne Covenant”, *Koers* 40/3 (1975), 174–187.

Att *Lausannedeklarationen* använder sig av bibliska metaforer för att beskriva Bibelns kraft är ett intressant grepp. Det finns många olika sätt som *Lausannedeklarationen* kunde ha formulerat sig på, men metaforerna visar sig vara särskilt fruktbara. Som Hugh G. Petrie och Rebecca S. Oshlag påpekar har metaforer en särskilt viktig funktion när det gäller lärande.¹³ De har som främsta syfte att hjälpa individer att förstå genom en upprepad process av metaforisk beteckning, där man går från det mer bekanta till det mindre bekanta.¹⁴ I *Lausannedeklarationen* syns detta i det att en beskrivning av det mindre välbekanta, abstrakta begreppet "Bibelns kraft" alltså uppnås genom de konkreta bilderna av ljus, eld, hammare, blad och frö. Var och en av dessa metaforer bär med sig sina egna unika associationer, men genom att upprepa dem växer en förståelse av Bibelns kraft fram. Ett problem som uppstår i detta metaforiska tillvägagångssätt är dock att antalet potentiella metaforer som kan användas i den iterativa processen alltid överstiger det antal som man kan använda sig av i den beskrivande uppgiften. Man tvingas därför att vara selektiv, med risk att vissa viktiga metaforer, och därmed vissa viktiga aspekter, utelämnas. En sådan utelämnad metafor som jag påstår är väsentlig i förståelsen av Bibelns kraft är *Bibeln som spegel*. Mot denna ska vi nu rikta vår uppmärksamhet.

ORDETS SPEGEL

Författaren till Jakobs brev introducerar i första kapitlet spegeln som en metafor för Guds Ord.¹⁵ Bakgrunden till denna introduktion är en diskussion om helgelse, där Jakob uppmanar sina åhörare att göra sig av

¹³ Se Hugh G. Petrie och Rebecca S. Oshlag, "Metaphor and Learning" i *Metaphor and Thought*, redigerad av Andrew Ortony (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 579–609.

¹⁴ Andrew Ortony, "Metaphor, Language, and Thought" i Ortony, *Metaphor and Thought*, 1–16 (15). På denna punkt, se även Mark J. Landau, Michael D. Robinson och Brian P. Meier, red., *The Power of Metaphor: Examining Its Influence on Social Life* (Washington: American Psychological Association, 2014).

¹⁵ I fortsättningen kallar jag, för enkelhetens skull, denna författare för Jakob.

med all moralisk smuts och ondska och i stället ta emot Guds Ord som ett frö (se ovan) som har planterats i den troendes liv. Därefter ägnar Jakob de följande fyra verserna åt att förklara vad det innebär att vara Ordets görare och inte bara Ordets hörare. I detta syfte lämnar han metaforen om fröet bakom sig och tar i stället upp metaforen om spegeln:

²² Var ordets görare, inte bara dess hörare, annars bedrar ni er själva. ²³ Om någon är ordets hörare men inte dess görare liknar han en man som ser sitt ansikte i en spegel (gr. *esoptro*). ²⁴ När han har sett sig själv och gått sin väg glömmar han genast hur han såg ut. ²⁵ Den som däremot blickar in i frihetens fullkomliga lag och blir kvar i den, inte som en glömsk hörare utan som en verklig görare, han blir salig i det han gör.¹⁶ (Jak 1:22–25)

Med termen ”spegel” (gr. *esoptro*) avser Jakob med största sannolikhet ett föremål av polerad metall, snarare än den glasspegel som moderna människor är vana vid. Syftet är ändå detsamma, nämligen att reflektera sin blick tillbaka till sig själv.¹⁷ På ett liknande sätt har alltså Ordet som spegel funktionen att underlätta ett slags *existentiell självreflektion*, med förvandling av åhöraren eller läsaren som ett av de centrala målen. Denna funktion blir tydlig i den kontrast Jakob sätter upp mellan troende och icke-troende. När det gäller den icke-troende är påståendet att precis som en människa kan se sig i en spegel och sedan omedelbart glömma hur hon ser ut, tar den icke-troende del av Guds Ord på ett sätt som inte leder till någon bestående förvandling. Det är detta som Jakob identifierar som bedrägeriet att *bara* vara en hörare av Ordet. När det däremot gäller den troende är påståendet att precis som att en människa kan titta intensivt och kontinuerligt in i en spegel så att hon inte glömmar vad hon ser, så engagerar sig den troende i Guds Ord på ett avsiktligt och kontinuerligt sätt som leder till förvandling. Det är detta som Jakob, i motsats till det förra, identifierar som välsignelsen av att vara *både* en som hör *och* en som gör Ordet.

¹⁶ Om inget annat anges är alla bibelcitater ur Folkbibeln 2015.

¹⁷ Spegel har många olika syften, men i det här fallet avser Jakob en personlig spegel som har som främsta syfte att låta en betraktare se sitt eget ansikte.

Denna bibeltext ligger till grund för ett intressant resonemang som Kierkegaard för i sin essä "Ordets spegel".¹⁸ Mer specifikt fortsätter han den diskussion om salighet, eller välsignelse, som Jakob initierar i 1:25 genom att fokusera på vad som krävs för att man ska kunna se på sig själv med sann välsignelse i Ordets spegel.¹⁹ För Kierkegaard är Bibeln en gåva från Gud (något som framgår av bönen som inleder essän),²⁰ men det är inte någon "billig" gåva som bara kan tas emot av den som "vill ha namnet kristen, men vill bli kristen så billigt som möjligt".²¹ Om man vill bli verkligt välsignad genom att engagera sig i Guds Ord på det sätt som Jakob beskriver, ställs det vissa krav på individen, menar Kierkegaard.²² För att utveckla detta använder han Jakobs metafor i ett kreativt projekt, där han intar perspektivet hos den som ser in i en spegel och utifrån detta drar slutsatser om vad det innebär att på rätt sätt ta del av Bibeln. Genom en noggrann läsning av bibeltexten identifierar Kierkegaard tre krav för sann välsignelse. I det följande vill jag gå igenom de två första av dessa krav, eftersom de har särskild relevans för vår diskussion av Bibelns kraft.

ETT NEGATIVT KRAV

Det första kravet är negativt i den meningen att det främst handlar om hur man *inte* bör förhålla sig till Bibeln: "Man skall inte se sig i spegeln, inte betrakta spegeln, utan *se sig själv* i spegeln".²³ Vad innebär detta?

¹⁸ Kierkegaard, *Self-Examination*.

¹⁹ Denna uppgift, liksom dess uppenbara koppling till begreppet "välsignelse", framgår tydligt av essäns fullständiga titel: "Vad fordras för att med sann välsignelse se på sig själv i Ordets spegel (femte söndagen efter påsk)" (Kierkegaard, *Self-Examination*, 5, 25).

²⁰ Kierkegaard, *Self-Examination*, 13.

²¹ Kierkegaard, *Self-Examination*, 16.

²² Detta betyder inte att Kierkegaard tror att frälsning uppnås genom gärningar. I inledningen av "Ordets spegel" klargör han att förhållandet mellan nåd och gärningar är paradoxalt i den meningen att båda verkligheterna, även om de spänner mot varandra, är viktiga för det kristna livet och därför bör upprätthållas. Samtidigt är han tydlig med att det i slutändan är nåden som är ansvarig för frälsningen. Till exempel skriver han att "kristendomens krav är detta: Ditt liv skall uttrycka gärningar så starkt som möjligt sedan krävs ytterligare en sak – att du ödmjucar dig och bekänner: 'Men att jag blir frälst är ändå nåd'" (Kierkegaard, *Self-Examination*, 17).

²³ Kierkegaard, *Self-Examination*, 25.

För det första är ett sätt på vilket individen kan misslyckas med att observera sin reflektion, att inte fokusera på vad som reflekteras i spegeln, utan snarare fokusera *själva spegeln*. Vi kan föreställa oss att betraktarens blick landar på spegelns metall eller glas, fångslas eller förvirras av ytans skönhet eller brister, men inte tittar längre än så. Upplevelsen av att fästa blicken på spegeln i stället för på sin egen spegelbild är ett vanligt fenomen som många känner igen. Om jag till exempel, när jag rakar mig i badrummet, går från att ha blicken fäst vid mitt ansikte i spegeln medan rakhyveln passerar över det, till att plötsligt rikta uppmärksamheten mot en fläck på spegelns yta, är jag inte längre fokuserad på min spegelbild och själva rakningen, utan på spegeln som sådan (förhoppningsvis skär jag mig inte på grund av denna förskjutning av blicken).

En liknande dynamik med en felplicerad blick är också möjlig när det gäller Bibeln. I stället för att låta Ordet fylla sin funktion genom att underlätta självreflektion, begränsar betraktaren sin uppmärksamhet till själva Bibeln. Uttryckt på ett annat sätt intar den som hör eller läser Ordet en *asymmetrisk* relation till Skriften, där han eller hon framställer sig själv som ett subjekt som betraktar ett objekt utan ömsesidighet. Det finns åtminstone två huvudsakliga sätt på vilka detta asymmetriska och ensidiga engagemang med Ordet kan utspela sig. (1) För det första kan åhöraren eller läsaren bli fångslad av textens estetiska karaktär – oavsett om det handlar om gripande skildringar i Gamla testamentets berättelser, Psaltarens vackra poesi eller Paulus lysande teologiska utläggningar i Romarbrevet—och på så sätt förbli i ett tillstånd av beundran som inte leder till självreflektion.²⁴ (2) För det andra kan höraren, eller läsaren, bli förvirrad av Ordets upplevda komplexitet eller ofullkomlighet och på så sätt få självreflektionsprocessen att spåra ur på grund av en viss form av tvivel på tolkningens möjlighet. Kierkegaard ger med sin karaktäristiska bitande humor en parodi på just denna position:

²⁴ Kierkegaard utvecklar denna tanke utförligt i en annan essä, "The Difference Between a Genius and an Apostle", i *Without Authority*, redigerad av idem (Princeton: Princeton University Press, 1997), 91–108.

”Guds ord” är verkligen spegeln – men, men – åh, hur enormt komplicerat – strängt taget, hur mycket tillhör ”Guds ord”? Vilka böcker är äkta? Är de verkligen skrivna av apostlarna, och är apostlarna verkligen pålitliga? Har de personligen sett allt, eller har de kanske bara hört talas om olika saker från andra? När det gäller sätt att läsa finns det trettiotusen olika sätt. Och sedan mängden av lärda och åsikter, och lärda och olärda åsikter om hur ett visst stycke skall förstås ... är det inte så att allt detta verkar vara ganska komplicerat!²⁵

Även om detta speciella sätt att (o)engagera sig i Ordet kan vara ett oskyldigt uttryck för att någon överväldigas av en mängd ärliga frågor, är Kierkegaard mycket medveten om att det snarare handlar om en viss typ av mänsklig list. En sådan list är *modus operandi* för en individ som egentligen inte vill ägna sig åt självreflektion, och som därför pekar på tolkningens komplexitet som ett sätt att distansera sig från det krav texten ställer på honom. För Kierkegaard är detta det bedrägeri som mest skickligt utövas av dem som han på andra ställen identifierar som ”professorerna” med sina akademiska knep:²⁶

Man skulle nästan kunna frestas att tro att detta är list, att vi verkligen inte vill se oss själva i spegeln och därför har hittat på allt detta som hotar att göra spegeln omöjlig, allt detta som vi sedan hedrar med det berömande namnet lärd och djup och seriös forskning och funderingar.²⁷

Detta ska inte tolkas som att Kierkegaard är principiellt emot vetenskap och vetenskapligt studium av Bibeln – enligt Kierkegaard har vetenskapen en viss roll att spela för att stödja en korrekt självreflekterande läsning, ungefär på samma sätt som det vetenskapliga översättningsarbetet är nödvändigt för att en enspråkig läsare ska kunna börja läsa.²⁸ Vad Kierke-

²⁵ Kierkegaard, *Self-Examination*, 25.

²⁶ Se till exempel Howard V. Hong och Edna H. Hong, red., *Søren Kierkegaard's Journals and Papers, Volume 3* (Bloomington: Indiana University Press, 1975), §§ 3562–3597. När Kierkegaard här nämner professorer gör han inte ett generellt uttalande om alla akademiska teologer. Kierkegaard hade till exempel ett gott förhållande till flera framstående danska teologer. I stället riktar han sin kritik mot *en viss typ* av professor, nämligen de danska hegelianerna, som Kierkegaards långvarige rival H. L. Martensen var associerad med. För mer om detta, se Jon Stewart, *Kierkegaard's Relations to Hegel Reconsidered* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

²⁷ Kierkegaard, *Self-Examination*, 26.

²⁸ Kierkegaard, *Self-Examination*, 28–29.

gaard vänder sig emot är dock när man förväxlar vetenskapligt arbete (till exempel, att studera Bibeln, läsa kommentarer, göra ordstudier) med den självreflekterande läsningen, samt när man använder vetenskapligt arbete som ett sätt att skydda sig själv från att ta itu med självvrannsakan. Kännetecknande för ett riktigt engagemang i Ordet är alltså att man låter Bibelns fulla kraft erfaras.

ETT POSITIVT KRAV

Efter att ha redogjort för vad Kierkegaard identifierat som ett felaktigt förhållningssätt till Bibeln – som metaforiskt uttrycks genom att man riktar blicken på spegeln, går Kierkegaard vidare till att utveckla det andra kravet. Till skillnad från det första är detta positivt i den meningen att det i första hand handlar om hur man *bör* förhålla sig till Bibeln: ”För att du ska kunna se dig själv i spegeln när du läser Guds ord måste du ... komma ihåg att ständigt säga till dig själv: Det är mig det talar till; det är mig det talar om”.²⁹

För att återgå till den bokstavliga spegeln måste man genom att titta in i spegeln se sig själv och inse att den bild som reflekteras är ens eget ansikte. I stället för att fokusera på själva spegeln eller titta på andra synliga föremål i spegeln utöver sig själv, kommer den som intensivt tittar in i spegeln behålla en riktad enögdhet i sitt betraktande. Hon kommer att fästa blicken på sitt eget ansikte med samma intensitet som en person som inte kan titta bort. På så sätt påminner hon sig ständigt om att det är sig själv hon tittar på och ingen annan.

En liknande dynamik finns alltså i engagemanget med Bibeln. När någon hör eller läser Bibeln är det, enligt Kierkegaard, viktigt att höraren eller läsaren påminner sig om att Bibeln vänder sig till henne. Den talar direkt till henne (och ingen annan). Detta krav kan till en början låta som en form av självcentrering i den betydelsen att individen ser sig själv som ett privilegerat subjekt av yttersta vikt som tilltalas av Gud genom Ordet. Men för Kierkegaard utgör detta krav i stället själva *antitesen* till själv-

²⁹ Kierkegaard, *Self-Examination*, 35.

centrering – det handlar snarare om att praktisera en form av ärlighet och uppriktighet.³⁰

För att ytterligare utveckla detta krav vänder sig Kierkegaard till berättelsen om kung David och profeten Natan i 2 Sam 12. Tidigare i berättelsen har David sökt upp Batseba, gjort henne gravid och låtit hennes make Uria dödas i strid. Trots dessa syndiga gärningar bibehåller David en bild av sig själv som Israels rättfärdige kung. Som respons på detta sänder Gud profeten Natan, som konfronterar David genom att berätta en historia om två män som bor i en stad. Den ene är rik och äger många får och boskap, den andre är fattig och äger endast ett enda lamm som han tar hand om som en del av sin egen familj. En dag besöker en resenär den rike mannen, och i stället för att slakta ett av sina egna djur slaktar den rike mannen den fattige mannens enda lamm. När David hör detta brinner han av ilska och uttalar dom över den rike mannen. Då talar Natan direkt till David: ”Du är den mannen!” (v. 7). Som Kierkegaard påpekar är det i detta ögonblick som övergången till det subjektiva har skett.³¹ David inser att berättelsen handlar om honom, och som en följd av detta får han ett perspektiv på sin egen synd som leder honom till omedelbar omvändelse.

Vad vi kan utläsa av detta är enligt Kierkegaard att ett riktigt engagemang i Bibeln innebär att ständigt och självreflekterande upprepa profetens ord: ”Jag är den mannen!”, eller, uttryckt på ett annat sätt, ”det är min egen synd jag ser med mina egna ögon”.

I diskussionen av detta andra krav visar Kierkegaard återigen medvetenhet om den mänskliga listens potential. Därför vill han vara försiktig, så att påminnelsen ”Det är mig det talar till, det är mig det talar om” inte missbrukas på ett sätt som kan leda till att jaget upphöjs på ett felaktigt sätt. För att motverka detta pekar han på en av Jesus liknelser, den om den barmhärtige samariern (Luk 10:30–37). De som hör eller läser om hur samariern visar barmhärtighet mot den av rövare överfallne judiske manne kan enligt Kierkegaard frestas att identifiera sig med berättelsens

³⁰ Kierkegaard, *Self-Examination*, 36. Samma betoning av ärlighet och uppriktighet i förhållande till Bibeln framträder idem, *Works of Love* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

³¹ Kierkegaard, *Self-Examination*, 38.

hjälte – samariern. En sådan tolkning bör dock undvikas, menar Kierkegaard, eftersom det inte är den tolkning som Jesus tycks ha avsett när han berättade liknelsen. Snarare ska höraren eller lyssnaren, när han eller hon tar del av berättelsen, se sig själv speglad i *antihjältarna* – i dem som vägrar hjälpa och helt enkelt bara går förbi den skadade mannen. Poängen med att identifiera sig själv på detta sätt är inte att uppmuntra till självhat, i stället möjliggör det en ärlig bedömning av de otaliga sätt på vilka man misslyckas med att leva upp till Guds perfekta standard. Syftet med en sådan tolkningsmetod är därmed att den som tar del av Ordet ska se sina synder och tillkortakommanden på ett sätt som inspirerar till omvändelse och därmed alltmer kan få förvandlas från ett liv i synd till kristuslikhet.

Efter att nu ha introducerat metaforen *Ordet är en spegel* kan vi i nästa del beskriva det specifika sätt på vilket denna metafor ger en redogörelse för Bibelns kraft som kan utgöra ett viktigt komplement till *Lau-sannedeklarationens* betoningar.

KRAFTEN I DEN PERFEKTA SPEGELN

Genom att använda sig av spegelmetaforen för att beskriva Bibeln, och genom att formulera de krav på engagemang i Ordet som leder till sann välsignelse, lägger Kierkegaard fram ett förhållningssätt till Bibeln som bygger på en självreflekterande process som syftar till ”inre fördjupning”.³² Denna inre fördjupning är, enligt Kierkegaard, det sätt på vilket individen, genom både strävan och ödmjukhet, blir det unika ”jag” som Gud har skapat honom eller henne till att vara.³³

Ett grundläggande hinder för en sådan inre fördjupning är emellertid synden. Även om Kierkegaard är tydlig med att synden är ett begrepp som endast kan förstås genom gudomlig uppenbarelse och att synden är ett

³² Kierkegaard, *Self-Examination*, 20.

³³ Som Kierkegaards pseudonym Anti-Climacus beskriver det i *The Sickness Unto Death* (Princeton: Princeton University Press, 1980), är denna inre fördjupning en pågående process i tron, där ”jaget, genom att relatera sig till sig självt och genom att vilja vara sig självt, vilar transparent i den kraft som etablerade det” (131).

problem som endast kan övervinnas genom gudomligt ingripande,³⁴ ger han ändå självreflektionen en viktig roll när det gäller att *ta itu* med synden.

Här ser vi Bibelns kraft på ett betydelsefullt sätt. När man tittar in i Ordets perfekta spegel kan man genom självreflektion se sig själv med fullkomlig klarhet – som en syndare i behov av nåd. Reflekterad i den perfekta standarden i det som Jakob kallar ”frihetens fullkomliga lag” (Jak 1:25) och ”sanningens ord” (Jak 1:25), det vill säga saligprisningarna (Matt 5:3–12) och den bredare bergspredikan (Matt 5–7), konfronteras individen med sitt eget syndiga misslyckande att leva upp till den gudomliga standarden: Jesus befäller människan att vända andra kinden till när hon blir slagen – i stället slår hon tillbaka med ilska; Jesus befäller människan att älska sina fiender – i stället hatar hon dem; Jesus befäller människan att inte oroa sig – i stället lever hon sitt liv i ett ständigt tillstånd av ångest; Jesus befäller människan att inte döma andra – i stället lever hon i ett ständigt dömande av alla hon möter.

Även om Jakob i 1:18 menar något annat med ”lag” (gr. *nomos*) än Paulus gör i sina polemiska brev (se särskilt Rom 7 och Gal 3–5),³⁵ har denna självreflekterande dynamik i Ordets spegel släktskap med den paulinska beskrivningen av *nomos* som en hjälp för individen att komma till insikt om sin synd. Paulus påstående att ”det var först genom lagen som jag lärde känna synden” (Rom 7:7) kan tjäna som en sammanfattning av vad det innebär för individen att med självreflektion se in i Ordets perfekta spegel. I båda fallen är det som framträder hos individen en klar förståelse av ens egen syndfullhet. Och precis som Davids självinsikt om sin synd genom Natans uttalande ”Du är den mannen!” leder honom till den ärliga bekännelsen ”Jag har syndat mot Herren” (2 Sam 12:13),

³⁴ Se Søren Kierkegaard, *Philosophical Fragments* (Princeton: Princeton University Press, 1985), 47. För en bra kommentar på denna punkt, se C. Stephen Evans, *Kierkegaard: An Introduction* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 162.

³⁵ Paulus har med sitt polemiska fokus en mer specifik uppfattning än Jakob. Om detta, se Matthew Theissen, *Paul and the Gentile Problem* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 93, 96; Linda Joelsson, *Paul and Diversity: A New Perspective on Σάρξ and Resilience in Galatians* (Abingdon: Routledge, 2024), 31.

leder också syndarens självinsikt om sin synd genom Bibelns speglade funktion honom till en ärlig bekännelse av sin trasighet. I denna bekännelse överger individen ett visst slags jag; det syndiga jaget som står i motsättning till Gud. Här spelar kraften i Ordets perfekta spegel sin roll genom att skapa förutsättningar för syndaren att – för att använda Paulus språk – döda allt som hör till hans eller hennes köttsliga natur i hopp om att få ett nytt jag som kan leva ett förnyat liv i lydnad till Gud (Kol 3:5).³⁶

Detta perspektiv på Bibelns kraft, som betonar den självreflekterande dynamiken hos individen, som ställs ansikte mot ansikte med sin egen synd, och som leder till omvändelse, är ett annat perspektiv än det som *Lausannedeklarationen* för fram. Som vi noterade ovan är Bibeln som effektiv orsak till förvandling ett perspektiv som *Lausannedeklarationen* väljer att betona genom att använda bibliska metaforer. Vi identifierade detta som ”det förvandlande perspektivet”. Med metaforen *Ordets är en spegel* är det i stället ”den förvandlades perspektiv” som framträder. Även om dessa två perspektiv är olika står de inte i konflikt med varandra. Tvärtom samverkar de på ett kongruent sätt för att ställa två olika typer av frågor, som båda är avgörande för en djupare förståelse av Bibelns kraft. Å ena sidan utmanar *Lausannedeklarationen* oss att fråga: ”Hur förvandlar Bibeln?”. Å andra sidan leder Kierkegaard oss att fråga: ”Hur förvandlas jag som läsare när jag läser Bibeln?”. Det fina med dessa frågor är att oavsett om de utgår från Skriftens eller läsarens perspektiv kommer leder de till samma slutsats, nämligen att Bibeln har en viktig roll att spela i förvandlingen.

I slutändan kan vi därför dra slutsatsen att även om *Lausannedeklarationen* inte använder spegelmetaforen, inbjuder dess teologiska grundsyn

³⁶ Här är det viktigt att notera att den perfekta spegelns kraft inte slutar med att jaget förstörs. Snarare bär den perfekta spegeln också på en uppbyggande kraft i den meningen att ett nytt jag uppstår ur förstörelsen av det syndiga jaget. Till den ångerfulle och ödmjuka syndaren, till den som är död i sina överträdelse och synder, ropar Kristus: ”Se på mig!”. Genom att åter rikta blicken mot Guds inkarnerade ansikte, som uppenbaras i Ordets spegel, ser den ångerfulle syndaren sitt eget ansikte speglas igen – men denna gång inte i ljuset av synd och tillkortakommanden, utan genomsyrat av Guds härlighet. Paulus beskriver detta vackert i 2 Kor 3:18: ”Och alla vi som med obeslöjat ansikte ser Herrens härlighet som i en spegel [gr. *katoptrizomenoi*], vi förvandlas till en och samma bild, från härlighet till härlighet. Det sker genom Herren, Anden.”

till en sådan användning. Att hörsamma denna inbjudan har varit det primära syftet med de ”reflektioner kring spegelreflektioner” som jag har presenterat i denna artikel. Resultatet har förhoppningsvis varit att genom denna övning visa på *Lausannedeklarationens* fortsatta relevans. Kanske har jag också kunnat inspirera till ytterligare teologiska reflektioner idag kring *Lausannedeklarationens* innehåll, som sannolikt kommer att fortsätta diskuteras i framtiden, i åtminstone femtio år till.

SJÄLAVÅRD I SKÄRNINGSPUNKTEN MELLAN FÖRSAMLING OCH SAMHÄLLE: EN ANALYS AV SOCIALT DIAKONALT ARBETE OCH SJÄLAVÅRD I LAUSANNERÖRELSENS TEXTER

LARS-GÖRAN SUNDBERG

Johannelunds teologiska högskola

lars-goran.sundberg@johannelund.nu

ABSTRACT ❖ Artikeln undersöker hur sociala diakonala perspektiv och själavård speglas i Lausannerörelsens centrala dokument (1974–2010) och hur dessa förhåller sig till församlingens uppdrag. Genom en analys av *Lausannedeklarationen*, *Manilamanifestet* och *Kapstadsöverenskommelsen*, tolkade genom William Clebsch och Charles Jaekle pastorala funktioner (hela, uppehålla, vägleda, försörja), framträder en gradvis fördjupning av evangeliets sociala dimensioner över tid. Trots detta förblir själavård implicit och underordnad rörelsens evangelisationsfokus. Artikeln diskuterar denna ambivalens, behovet av större konkretion samt möjligheten för själavård att fungera som brygga mellan församlingens interna omsorg och dess utåtriktade sociala kallelse. ❖

INLEDNING

Den här artikeln handlar om hur de sociala diakonala perspektiven i allmänhet och själavård i synnerhet speglas i Lausannerörelsens centrala kongressdokument. Den första kongressen och den egentliga starten för

rörelsen ägde rum i Lausanne i Schweiz 1974.¹ Min personliga resa med detta sammanhang och temat för artikeln började dock senare – några år innan den andra stora kongressen genomfördes.

När Lausanne II i Manila på Filipinerna gick av stapeln 1989 var jag teologistuderande med inriktning på själavård. Jag gavs möjlighet att delta genom en svensk ungdomsorganisation. Själavårdsämnet hade vid den tiden börjat präglats kallelsen på mitt liv och på Lausanne II i Manila mötte jag det för mig relevanta temat "Hela evangeliet till hela människan i hela världen".² Utifrån min bakgrund i evangelikal svensk frikyrklighet – det vill säga församlingar formade av 1800-talets nyevangeliska väckelsefromhet – signalerade ordet "själavård" primärt församlingens interna omsorg. Jag hade nog hört om Svenska kyrkans diakoni och ibland även sett min hemförsamling stötta någon "stackare" som behövde hjälp. Hur diakoni, själavård och socialt arbete hängde ihop med evangeliet hade jag dock inte fått något grepp om utifrån den erfarenhet jag hade. Förutom vanlig svensk sjukvård var helande främst förknippat med förbön vid karismatiska konferenser och gudstjänster. I dessa sammanhang bestod de frimodigaste uttrycken för omsorg och helande av att man kunde be för sjuka – inklusive dem som "hade svårt med nerverna". Lausannekonferensen i Manila skapade hos den svenske frikyrkograbben helt nya kategorier för förståelsen av evangeliets sociala dimensioner, vilka inte förrän en bra tid senare i livet skulle komma att konkretiseras och ta sig praktiska uttryck.

Ärendet för Lausanne II i Manila var detsamma som det vid starten i Lausanne – frågorna om kyrkans missions- och evangelisationsuppdrag. Men i *Manilamanifestet*, det officiella kongressdokumentet, tydliggjor-

¹ För en översikt och genomgång, se Göran Janzon, "Vad är Lausanne?", i *Evangelikal idag? Lausannedeklarationen 50 år*, redigerad av David Davage (HYBRID Supplement, 2; Örebro: ALT, 2025), 1–17.

² Konferensens officiella benämning var "Lausanne II in Manila: International Congress on World Evangelization, 1989" och konferensens tema var "Proclaim Christ Until He Comes: Calling the Whole Church to Take the Whole Gospel to the Whole World", se den officiella kongressredogörelsen, James D. Douglas, red., *Proclaim Christ Until He Comes* (Minneapolis: World Wide Publications, 1989).

des att evangeliet till sin natur är integrerat med omsorg om människan i hennes kontext. I sex av de tjugoen grundsatserna identifierades frågor som berörde evangeliets sociala aspekter. På ett mycket explicit sätt visades att denna omsorg inte bara skulle vara riktad inåt, till de redan frälsta i församlingen, utan också var avsedd att genom församlingen bli synliggjord för en hungrande och törstande värld *utanför* dess ramar. För mig personligen var detta inte bara ögonöppnande, utan också helande. Enligt *Manilamanifestet* demonstrerade Jesus Guds rike i "barmhärtighet och kraft", och människor idag var "kallade till en liknande integrering av ord och handlingar".³ Den unge teologistudenten började ana att hans patos för själavård inte behövde frikopplas från det kristna evangeliet, eftersom dess verklighet omsluter hela människan och hennes vara.

Med denna personliga skiss och en mångårig uppskattning av Lausannerörelsen som bakgrund vill jag påtala värdet av Lausannerörelsens huvuddokument och ge mig i kast med att reflektera över på vilket sätt dessa berör evangeliets sociala och själavårdande perspektiv.

FRÅGESTÄLLNINGAR OCH DISPOSITION

Den övergripande frågeställningen för artikelns kartläggande och analyserande litteraturstudium är: "På vilket sätt speglas ett socialt diakonalt perspektiv i allmänhet och ett själavårdande perspektiv i synnerhet i Lausannerörelsens centrala dokument?" Som bifråga fästs viss uppmärksamhet vid hur texterna hanterar den historiska ambivalens som den evangelikala rörelsen visat mellan kyrkans evangeliserande och social-diakonala, själavårdande arbete, samt om det går att dra några slutsatser utifrån detta vad gäller själavårdens plats i evangelikal kristenhet.

Efter den personligt färgade inledningen och några överväganden kring litteratur kommer frågornas bakgrund att tecknas. Därefter fokuseras de tre centrala Lausannedokumenterna, och resultaten diskuteras sedan i ljuset av en social-diakonal förståelse av själavård. Slutligen summeras undersökningen och slutsatserna presenteras.

³ Översättning från <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

NÅGRA ÖVERVÄGANDEN ANGÅENDE PRIMÄR- OCH SEKUNDÄRLITTERATUR

Texterna som analyseras i denna artikel knyter på ett fundamentalt sätt an till Lausannerörelsens fyra kongresser, som hittills ägt rum mellan 1974–2024.⁴ De tre första texterna finns på svenska, medan den från 2024 ännu inte översatts. Det är primärt de tre första som utgör undersökningsmaterialet. Först ut kom kongressen i Lausanne i Schweiz 1974 där *Lausannedeklarationen* antogs. Redaktör var den anglikanske prästen och teologen John R. W. Stott. Den texten har fått en särskild plats i evangelikalismens hjärta. Den andra kongressen möttes i Manila på Filipinerna 1989 och går under namnet Lausanne II. Det samlande teologiska dokumentet, *Manilamanifestet*, bygger på det första och hade också det John Stott som redaktör. År 2010 genomfördes en tredje kongress, Lausanne III i Kapstaden, Sydafrika. *Kapstadsöverenskommelsen* redigerades av den anglikanske missiologen Christopher Wright. Dokumentet redigerades under kongressen och utgör också ett officiellt dokument. När denna artikel skrivs har Lausanne IV nyligen avslutats i Seoul, Korea. Till denna konferens författades ett dokument i förväg, *Seoul Statement*, 2024. Dokumentet hade redigerats av teologerna Ivor Poobalan från Sri Lanka och afrikanen Victor Nakah.⁵ I artikeln utgör Lausannerörelsens kongressdokument från 1974 i Lausanne, 1989 i Manila och 2010 i Kapstaden primärtexterna. *Seoul Statement* analyseras inte närmare, av två skäl: (1) För det första varken redigerades eller antogs det under kongressen – texten kan därför ifrågasättas som en slutrapport och ett officiellt dokument, även om det tydligt är skrivet i Lausanneanda; (2) för det andra är Lausannekongressen i Seoul så färsk att reaktionerna fortfarande är preliminära och låter vänta på sig.⁶

⁴För en introduktion till dessa kongresser med dess respektive fokus, se Olof Edsinger och Göran Janzon, red., *Goda nyheter för hela världen: 50 år med Lausannedeklarationen* (Örebro: Libris, 2024).

⁵*Seoul Statement* finns ännu inte översatt till svenska, men kan läsas i sin helhet online, på Lausannerörelsens hemsida: <https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>.

⁶Vid en flyktig analys kan sägas att perspektiven på själavård eller diakoni knappast har förändrats i förhållande till vad som kommer att framgå gällande övriga analyserade dokument

Som sekundärlitteratur används Klas Lundströms avhandling *Gospel and Culture* för att bidra med bakgrund och kontext tillsammans med annan relevant litteratur, inte minst den utgiven i Lausannerörelsens egna led.⁷ Vidare kommenteras själavårdsperspektivet i hög grad genom Tor Johan Grevbos två monumentala verk.⁸ Grevbo är en ledande röst i Nordens själavårdstänkande sedan lång tid tillbaka. Även Owe Wikström har varit en viktig röst och nu senast har jag själv bidragit med viss forskning på själavårdsområdet som är relevant i sammanhanget.⁹ Naturligtvis finns andra viktiga texter om själavård men här begränsas urvalet till de ovan.

BAKGRUND

Utöver det personliga intresset kan en befogad fråga vara: "Vad har Lausannerörelsen med själavård att göra?" Det mest kännetecknande för Lausannerörelsens existens är dess starka fokus på att avancera världens evangelisering. John Stott förklarade sammanhanget i vilket *Lausanne-deklarationen* kom till enligt följande: "Vi utmanas av det ofullbordade uppdraget att evangelisera världen".¹⁰ Förvisso finns det därutöver utrymme för både särintressen och för att främja särskilt prioriterade områden

nedan. Det är däremot tydligt att frågor som är aktuella för kyrkorna i syd har fått en mer framskjuten plats och en tydligare röst. Som exempel har mer övergripande och globala rättvisefrågor getts plats. Dessutom betonas sexualetiska frågor med större emfas, liksom teknologifrågor och resursmässiga samlarbetsfrågor kyrkor emellan.

⁷ Klas Lundström, *Gospel and Culture in the World Council of Churches and the Lausanne Movement* (Uppsala: Studia Missionalia Svecanda CIII, 2006).

⁸ Tor Johan S. Grevbo, *Sjelsorgens vei: En veiviser i det sjelsørgeriske landskap – historisk og aktuelt* (Oslo: Luther forlag, 2006); idem, *Sjelsorg i teori og praksis: En lærebok og håndbok med mange perspektiver* (Oslo: Luther Forlag, 2018), idem, "Själavård i mötet med samtidens internationella impulser", *Ingång: Själavårdens identitet* 2–4 (2019), 19–30.

⁹ Owe Wikström, *Den outgrundliga människan: Litsfrågor, psykoterapi och själavård* (Stockholm: Natur & Kultur, 1999); Lars-Göran Sundberg, "Själavårdens utveckling i det frikyrkliga Sverige från 1800-talets väckelse och framåt: En inventering och översikt", i *Väckelser över gränser: Artikler fra Nordveckkonferansen 2022*, redigerad av Kurt E. Larsen (Lund: Lunds Universitet, 2024), 191–223; idem, *En introduktion till själavårdslandskapet: Teologi, kontext, metod* (Skellefteå: Artos & Norma, 2024).

¹⁰ John R. W. Stott, *Samsyn och samarbete i världsvärd mission: Dr John Stott förklarar Lausanne-deklarationen* (Örebro: Libris, 1975), 9, kursivering i originalet.

eller sådant som negligerats i kristenheten. I *Lausannedeklarationen* med sitt specifika ärende framstår det samtidigt som mycket angeläget att förklara kontexten och helheten utifrån vilken den specifika fokuseringen sker. En sådan kontextualisering vad gäller de sociala perspektiven har inte helt saknats i Lausannerörelsen. Parallellt med betoningen på världens evangelisering har Stott med flera ända från rörelsens begynnelse argumenterat för synliggörandet av evangeliets sociala uttryck.¹¹ Kanske kan detta förstås historiskt som ett slags kreativt spänningsfält i rörelsen. Frågan är på vilket sätt detta spänningsfält har fått genomslag i dokumenten som helhet och även i vilken grad den dimension som går under epitetet *själavård* över huvud taget har inkluderats.

LAUSANNERÖRELSENS INITIALA AGENDA OCH KOPPLING TILL SOCIALT ARBETE

Det var förändringens vindar, främst inom amerikansk evangelikalism som gav upphov till Lausannerörelsens tidiga framväxt.¹² I grunden handlade tillkomsten om en process i att lösgöra sig från en separatistisk, intellekt- och kulturfientlig kristen fundamentalism, som kulminerade i slutet av 1950- och början av 1960-talet. De ”nya” evangelikalerna såg, trots sin spretiga bredd, en potential i att påverka sociala skeenden, låta sig involveras i och möjligen också bidra till att påverka kulturens transformerings genom evangeliets kraft. Allt detta ägde rum samtidigt som en insikt om behovet av att kraftsamla för att jordens befolkning ska få ta del av Guds goda nyheter – evangeliet om Guds rike – växer sig stark. Parallellt med dessa skeenden existerar en frustration över Kyrkornas världsråds syn på evangelium, och hur man där speglar uppdraget att evangelisera världen.¹³ Människors frälsning och omsorgen om människor utgör ett centrum i spänningsfältet, och för att navigera mellan dessa fronter

¹¹ Se särskilt <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

¹² Diskussionen som följer om Lausannerörelsens framväxt bygger primärt på Lundström, *Gospel and Culture*, 181–204, om inte annat anges.

¹³ Se John R. W. Stott, red., *Evangelism and Social Responsibility: An Evangelical Commitment* (Lausanne Occasional Paper, 21; Exeter: Paternoster, 1982), 5, och Lundström, *Gospel and Culture*, 206–216.

formas Lausannerörelsen. Ansatsen speglas i förordet till den svenska utgivningen av ett urval av föredrag från kongressen 1974. Här skriver man att Lausannerörelsen vill

ge en bibelförankrad, teologisk vägledning angående missionens motivation och innebörd, *stimulera* till ett fördjupat ansvar för det evangelisationsarbete som redan pågår inom skilda samfund och rörelser, *inspirera* enskilda kristna till intensifierad förbönstjänst och påtagliga offer för evangelisationens sak, *väcka* alla kristna till insikt om att evangelisation och social insats ska följas åt, *informera* om missionens framgångar och olösta uppgifter världen över samt *främja* ekumeniska kontakter inom den evangelikala kristenheten för bättre strategisk planläggning och samarbete i evangelisation.¹⁴

Lausannerörelsens huvudsakliga agenda var alltså från början – och är fortfarande – att på bred front samla världens kyrkor och i synnerhet den evangeliska rörelsen och mobilisera dess samfund och organisationer för mission.¹⁵ *Lausannedeklarationen* från 1974 med Billy Graham och John Stott i spetsen satte agendan, och redan här introduceras ett tema – punkt 5, ”Kristet socialt ansvar” – som sannolikt var utmanande för en del av samtidens evangelikala kristna. Anledningen till det var att det som på engelska betecknades som ”the social gospel” hade avisats av många evangelikala ledare som halvt och otillräckligt. Betänkligheterna mot en inslagen väg med social riktning inom Kyrkornas världsråd hade dessutom stärkts efter att de sett hur detta budskap blivit explicit och exemplifierats under Uppsalakongressen 1968.¹⁶ Mot den bakgrunden presenterades i *Lau-*

¹⁴ Lausannekommittén i Sverige, *Budskapet från Lausanne: 8 huvudföredrag vid Världskongressen om evangelisation i Lausanne 1974 och deklarationen vid denna* (Stockholm: EFS-förlaget, 1977), 7, kursiveringar i originalet.

¹⁵ Detta tydliggörs genom den officiella benämningen på Lausannekonferensen 1974; ”International Congress on World Evangelization”, och temat ”Let the Earth Hear His Voice”, se James D. Douglas, red., *Let the Earth Hear His Voice: International Congress on World Evangelization Lausanne, Switzerland* (Minneapolis: World Wide Publications, 1975), iii. Samma idé tydliggörs i förordet till *Seoul Statement* inför den fjärde Lausannekongressen 2024 i Seoul som beskrivs vara ”committed to global mission” (<https://lausanne.org/statement/the-seoul-statement>).

¹⁶ Lundström, *Gospel and Culture*, 66–67, 69–70, 206–208, 214–215. Frågan bearbetades redan innan Lausannekongressen 1974 vid en konsultation i Berlin 1966. De officiella rapporterna ger uttryck för en liknande förståelse av ”the evangelistic mandate” respektive ”the social mandate” (208).

sannedklarationen en skapelseteologi som uttryckte att det för Gud var angeläget att ”rättvisa och försoning ska råda i hela det mänskliga samhället och att människor ska befrias från varje slag av förtryck”.¹⁷ Det kungjordes dessutom att ”evangelisation och socialt och politiskt engagemang tillhör vår kristna plikt. Båda är nödvändiga uttryck för vår kärlek till nästan och vår lydnad till Jesus Kristus”.¹⁸ Några höjde säkert på ögonbrynen när de i punkt 6 läste om denna koppling till ”hela evangeliet till hela världen”.¹⁹

FÖRSTÅElsen AV KRISTET SOCIALT ARBETE, DIAKONI OCH SJÄLAVÅRD I LAUSANNEKONTEXTEN

I ljuset av att det explicit uttrycks att evangeliets pånyttfödande och sociala aspekter inte utgör *olika* ”evangelium” utan är *ett och samma*, är det intressant och anmärkningsvärt att ordet ”själavård” över huvud taget inte existerar i Lausannedokumenten. Exakt varför det är så svarar inte dokumenten på och inte heller, vad jag kan överblicka, de supplementära skrifter som Lausannerörelsen gett ut. Däremot kan det vara av värde att allmänt inventera och titta på hur de sociala och diakonala aspekterna beskrivs, och om det är så att själavården belyses på något sätt utan att själva ordet nämns. För att kunna diskutera frågan om de mer övergripande sociala aspekterna och särskilt ringa in själavården behöver de sociala aspekterna och den kristna själavården och dess kännetecken definitions- mässigt klarläggas.

RAPPORTEN FRÅN GRAND RAPIDS

Enligt den rapport som skrevs i Grand Rapids 1982, *Evangelism and Social Responsibility*, definieras kristnas sociala ansvar redan i *Lausanne-deklarationen*.²⁰ Som vi noterat ovan betonas där i punkt 5 att ”det är Guds angelägenhet att rättvisa och försoning ska råda i hela det mänskliga

¹⁷ <https://lausanne.org/sv/lausannedklarationen/lausannedklarationen>, punkt 5.

¹⁸ <https://lausanne.org/sv/lausannedklarationen/lausannedklarationen>, punkt 5.

¹⁹ <https://lausanne.org/sv/lausannedklarationen/lausannedklarationen>, punkt 6.

²⁰ Stott, *Evangelism*, 17.

samhället och att människor ska befrias från varje slag av förtryck”.²¹ Eftersom alla människor är skapade till Guds avbild med inneboende värdighet bör de därför ”respekteras och tjänas, inte exploateras”.²² Med andra ord innebär kristet socialt ansvar i denna förståelse att i evangeliets anda verka mot det beskrivna onda och för människans upprättelse.

John Stott, som var redaktör för rapporten, förklarar att den kom till för att klargöra förhållandet mellan *Lausannedeklarationens* punkt 4 (om evangelisationens natur) och punkt 5 (om kristnas sociala ansvar). Spänningen hade, som redan antytts, historiska orsaker, och man önskade tydligare förstå olika schatteringar inom rörelsen. Det fanns de som befann sig närmare en social-integrativ förståelse av evangeliet och dem som tenderade att mer exklusivt fokusera evangelisation som proklamation. Nu ville man ta steg mot en större enhet och därmed mer aktivt överlåta sig till att både evangelisation och socialt ansvar fullföljdes.²³

I rapporten beskrivs därför vilken typ av människor de troende borde vara; de ”söker rättvisa, frihet och värdighet för alla, särskilt för de maktlösa som inte kan söka det själva”.²⁴ Det slås fast att kristet socialt arbete följer hos den troende som en konsekvens av evangelisation. Men också att det är mer än så – det är ett av evangelisationens väsentliga mål, och precis därför bör kristet socialt arbete vara integrerat i kyrkans liv. Det sociala arbetet kan dessutom utgöra en bro för evangeliet genom att bryta ner barriärer och öppna dörrar, och slutligen konstateras att evangeliets förkunnelse och att betjäna människor utifrån deras behov måste gå hand i hand.²⁵ Även om evangelisation och socialt arbete är olika saker, är de ”oskiljaktigt förenade i vår förkunnelse av och lydnad för evangeliet”.²⁶

²¹ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

²² <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

²³ Stott, *Evangelism*, 6.

²⁴ Stott, *Evangelism*, 18. Min översättning från engelskans ”seeking justice, freedom and dignity for all, especially the powerless who cannot seek it for themselves”.

²⁵ Stott, *Evangelism*, 21–24.

²⁶ Stott, *Evangelism*, 24. Originalet lyder ”integrally related in our proclamation of and obedience to the Gospel”.

FÖRSTÅElsen AV DIAKONI HOS SVERIGES KRISTNA RÅD

Eftersom förståelsen av diakoni inte är helt entydig i Sverige kan ovanstående definition gärna jämföras med dokument som producerats av Sveriges kristna råd, där man menar att diakonibegreppet i det kristna språkbruket sammanfaller med "socialt arbete, på Kristi uppdrag".²⁷ Enligt det ekumeniska materialet initierat av Sveriges kristna råd kan "Diakoni dels förstås som *diakonalt förhållningssätt*, dels som *diakonalt arbete*".²⁸ Mer precist uttrycks diakonin, menar man, i form av barmhärtighet uttryckt i handling som präglas av empati, solidaritet som "ett kollektivt uttryckt medmänskligt ansvar att värna grundläggande mänskliga rättigheter" och om att "möta människor i utsatta livssituationer".²⁹ Med sju symboler söker man konkretisera dess praktiska uttryck och kyrkans involvering i livets olika sammanhang; vid köksbordet, på parkbänken, vid altaret, runda bordet, soffbordet, skrivbordet och talarstolen.³⁰

SJÄLAVÅRD SOM EN CENTRAL DIMENSION AV KRISTET SOCIALT ARBETE

Även om det saknas en av alla allmänt accepterad definition av själavård, kan det ur kristen synpunkt emellertid förväntas att själavårdare på något sätt eftersträvar att "foga in den enskilda människans berättelse till en annan verklighetsuppfattning: den teologiska eller kristna",³¹ för att använda Owe Wikströms ord. Själavården har förvisso genom århundradena tagit sig många skepnader, vilket kan anses naturligt. Kanske är den mest drastiska förändringen det inflytande som modern psykologi och psykoterapi utövat under de senaste hundra åren och som inte sällan inneburit att tolkningsramen förflyttats från en teologisk kristen till en psykologisk

²⁷ Enligt Björn Cedersjö, dåvarande direktor för ekumenisk diakoni/kyrka-samhälle på Sveriges kristna råd (se online: <https://www.skr.org/medmanniskan-i-fokus-nar-kyrkorna-uppmarksammar-diakoni/>).

²⁸ Sanna Lindström och Hans-Erik Lindström, *Diakoni mer än ord: En introduktion till kyrkornas sociala arbete* (Stockholm: SKR, 2014), 5, kursiveringar i originalet.

²⁹ Lindström och Lindström, *Diakoni*, 8–9.

³⁰ Lindström och Lindström, *Diakoni*, 14–13.

³¹ Wikström, *Den outgrundliga människan*, 165.

sekulär.³² Den moderna själavårdens varierande uttryck och form är slående. Den överblick som Tor Johan Grevbo presenterar spänner från *budskapsförmedlande* till *sambällsinriktad* själavård. Detta visar också att tolkningsramarna har olika centrum.³³ I svensk kontext har själavården gestaltats på flera olika sätt beroende på kulturella orsaker och församlingsrelaterad tradition, vilket å ena sidan medfört mer inflytande av psykoterapi med fokus på emotionell hälsa och å andra sidan medfört ett starkare drag av förkunnelse och bön i församlingsinriktad själavård.³⁴

För att inte fastna i själavårdens moderna form är det emellertid mer väsentligt i det här sammanhanget att fästa uppmärksamhet på själavårdens historiskt noterade kännetecken. Den kartläggning som William Clebsch och Charles Jackle har gjort har blivit väl använd i forskning och själavårdslitteratur. De menar att själavården genom historien har haft fyra grundläggande pastorala eller ”herdande” funktioner: att hela, uppehålla, vägleda och hjälpa människor till försoning.³⁵ Dessa fyra funktioner tydliggör själavårdens centrala ärende och kan summeras enligt följande:³⁶

- *Helande* inbegriper en bredd av företeelser, som till exempel att få förbön eller annan kyrklig omsorg som bidrar till tillfrisknande (kroppsligt och psykiskt), att vinna frihet från demoniskt inflytande eller att genom psykoterapeutiskt och psykiatriskt stöd få hjälp i tider av psykisk ohälsa.
- Det *uppehållande* stödet syftar till att med hjälp av Bibelns sanningar och den kristna trons grund få stöd och tröst och därigenom bärkraft för att kunna hantera sorg och svåra livsomständigheter.
- Den *vägledande* funktionen syftar till att konfidenten med fördjupad vishet ska kunna hantera val och beslut i livets vägskalet för att också kunna hedra Gud på livsvandringen.

³² Jfr Antoon Geels och Owe Wikström, red., *Den religiösa människan: En introduktion till religionspsykologin* (4:e utgåvan; Stockholm: Natur & Kultur, 2017), 296–297.

³³ Grevbo, *Sjælesorgens vei*, 302–464, överblickar i stora drag hela det västerländska utbudet utifrån en historiskt grundad översikt, samt med en schematisk översikt på sidan 307.

³⁴ Se Sundberg, ”Själavårdens utveckling”.

³⁵ William A. Clebsch och Charles R. Jackle, *Pastoral Care in Historical Perspective: An Essay With Exhibits* (Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1964), 32.

³⁶ Beskrivningen utgår från Sundberg, *Introduktion*, 24–25.

- Hjälp till *försoning* relaterar både till gudsrelationen och till relationen människor emellan. Förlåtelse för synd tänks i ett frälsningshistoriskt perspektiv som en människas väg till upprättad relation med Gud. Helgelsen, den kristna mognadens och fostrans väg, har ofta inkluderat vägledning och hjälp att korrigera stegen när människor gått vilse. Det mest grundläggande har handlat om att bevara gudsrelationen genom Jesus Kristus och ge den troende stöd i livet så att han eller hon kan leva i förlåtelse och rening från synd och så vinna ett helgat liv och ytterst det eviga livet.

Grevbo påpekar, helt korrekt, att de fyra begreppen inte täcker in själavården på ett fullödigt sätt.³⁷ För det här arbetets syfte leder det dock till ett allt för omfattande studium att inkludera en större detaljrikedom än den som Clebsch och Jaekle erbjuder. De fyra pastorala funktionerna, tillsammans med ovanstående diskussion om diakoni, får därmed utgöra den grundläggande teoretiska ram mot vilken Lausannetexterna kommer att speglas.

En precisering behöver dock göras när det gäller hur begreppet själavård ska förstås. När begreppet nämns avses oftast *det enskilda själavårdssamtalet* där vanligen någon form av uttalad sekretess ingår. I sådana samtal är syftet ytterst, enligt Antoon Geels och Wikström, att nå "andlig och psykisk mognad".³⁸ Förutom att Grevbo liksom Geels och Wikström utgår från kopplingen till kristen tro tar han ett steg längre när han menar att själavårdens mål är att förebygga problem och lidande, förstärka motståndskraft mot det destruktiva, förändra faktorer som leder till problem och lidande, fördjupa olika sidor i livet samt omfamna människan i det hon upplever i tron och livet.³⁹ Båda dessa auktoriteter tenderar att fokusera individen utifrån individuella möten, även om kyrkan finns där som kontext och det stora rummet. Kyrkan som aktiv själavårdande miljö kommer därmed i bakgrunden. Ser man historiskt på saken har den kollektiva församlingssjälavården stått i förgrunden och den enskilda själa-

³⁷ Grevbo, *Sjelesorg*, 17–18; idem, "Själavård", 20–21.

³⁸ Geels och Wikström, *Den religiösa människan*, 309.

³⁹ Grevbo, *Sjelesorg*, 41–48.

vården varit underordnad.⁴⁰ Alla verkar överens om att förutsättningen för att kunna hantera livets trösklar, synd och utmaningar är att det sker i ljuset av Guds kraft och ingripande samt att den potentiella förändringen i förlängningen kan leda i riktning mot kristuslikhet.⁴¹

Det är med andra ord viktigt att notera att den kollektiva, lokala församlingen historiskt har setts som en själavårdande gemenskap, vilket också knyter an till de fyra pastorala funktionernas kännetecken. I vår tid går ofta denna form under epitetet ”allmän själavård”. Dessa två aspekter av själavård bör inte skiljas åt utan ska förstås som inkluderade i en församlings konkreta själavårdande uppgift.

Man kan också fråga sig vad skillnaden är mellan diakoni och själavård. Även i det här fallet delar jag Grevbos bedömning,⁴² när han menar att de är nära förbundna och överlappar varandra men trots det är olika och självständiga arbetsområden. Således påminner Grevbo om att kyrkans omsorg är holistisk:

Det viktigste argumentet for å la sjelesorgen ... utgøre selve overbyggningen der alt i kirken hører hjemme – ogso diakonien – er at formidlingen med ord inngår mer sentralt i en bred sjelesorgforståelse enn i en diakonal virksomhet som pr. definisjon består av evangeliet i handling.⁴³

MOTIV FÖR SOCIALT ARBETE OCH SJÄLAVÅRD

I ljuset av ovanstående teoretiska överväganden kommer nu artikelns primärmaterial att analyseras, i kronologisk ordning och i dialog med Clebsch och Jaekles raster.

LAUSANNEDEKLARATIONEN

Lausannedeklarationens tydliga ärende är, som konstaterats ovan, att teologiskt motivera och ge energi till uppdraget att evangelisera världen.

⁴⁰ Sundberg, *Introduktion*, 79–122.

⁴¹ Se Sundberg, *Introduktion*, 241.

⁴² Grevbo, *Sjelesorg*, 38–40, summerar slutsatserna.

⁴³ Grevbo, *Sjelesorg*, 40.

Dokumentets centrala punkter utgörs av bibelanknutna perspektiv på Gud, Bibeln som Guds Ord och evangeliets innebörd och grund i Jesus Kristus som unik frälsare och enda vägen till Gud. Genom att ta emot evangeliet om Jesus Kristus kallas man av honom att förenas med församlingen och göra ansvarig tjänst i världen å Kristus vägnar. I *Lausanne-deklarationen* är det punkt 5, bara en del av totalt femton, som tar upp socialt ansvar. Avsnittet utgår från idén att ”Gud är alla människors skapare och domare”⁴⁴ och det påpekas att det är kristnas plikt att dela med sig av det som är på Guds hjärta, vilket också inkluderar att ”rättvisa och försoning ska råda i det mänskliga samhället”.⁴⁵ Denna kristna plikt motiveras av att människan är skapad till Guds avbild och att hon därför äger ”inneboende värdighet”⁴⁶ oberoende av vem hon är eller var hon bor. Försummelse av denna uppgift uttrycks som en kyrkans synd:

Fastän försoning mellan människor inte är detsamma som försoning med Gud, social handling inte detsamma som evangelisation och politisk frigörelse inte detsamma som frälsning så erkänner vi dock att både socialt och politiskt engagemang tillhör vår kristna plikt.⁴⁷

När församlingen ger evangeliet till världen är det med andra ord ”hela evangeliet”⁴⁸ som skall förmedlas. Exakt vad det innebär förtydligas dock inte vidare. Däremot uppmanas i punkt 9 till enkel livsstil till följd av att så många människor lever i fattigdom och orättvisa och att evangelisations-uppdraget är så brådskande. Troende människor uppmanas att utveckla en enkel livsstil för att kunna ge generöst till social hjälp och evangelisation.

Det är möjligen förväntat att ordet själavård inte förekommer i *Lausannedeklarationen*, kanske även att kristet socialt arbete inte utvecklas vidare mer än i mycket generella termer. Texten legitimerar att kristna engagerar sig i arbete som har att göra med rättvisa och sociala frågor som

⁴⁴ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁴⁵ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁴⁶ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁴⁷ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁴⁸ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 6.

till exempel fattigdom i världen, inte specifikt i hur detta ska ske i förhållande till att evangelisation tillhör den primära kristna uppgiften.⁴⁹ I jämförelse med SKR:s termer ligger *Lausannedeklarationens* fokus mer på *förhållningssätt* än ett *organiserat arbete*. Det är mer vad som inte sägs än vad som sägs, som är det anmärkningsvärda. Kanske speglar deklarationen den evangelikala rörelsens avvaktan mot kyrkornas världsråds agenda, samtidigt som det finns ett slags yrvaket uppvaknande till att det kristna evangeliet inbegriper sociala aspekter. Evangeliets evangelistiska och sociala aspekter listas snarare parallellt än interagerar med varandra i *Lausannedeklarationen*. Därför saknas själavård i specifik bemärkelse också helt. Uppenbarligen väcktes inifrån rörelsen relativt snart efter kongressen 1974 behovet av en särskild konsultation. Uppmärksamheten på *Lausannedeklarationens* begränsning och otillfredsställande behandling av de sociala frågorna hade blivit uppenbar.⁵⁰

En läsning av *Lausannedeklarationen* i ljuset av en mer specifikt själavårdande agenda med hjälp av Clebsch och Jaekles pastorala funktioner visar att evangeliets frälsande aspekt – att få gemenskap med Gud genom Jesus Kristus – har fått den helt dominerande platsen som beskrivning av *belande som försoning*. Helandepraktiker som förbönshandling och själavårdande eller terapeutiska samtal saknas helt. Dessa aspekter tas inte ens upp som upprättande handlingar vid behov av stöd efter förtryck, eller som vägledning i människors sociala vilsenhet i det sekulariserade världen. Kanske banade den evangelikala rörelsen väg, och visade radikalitet, vad gäller hur frälsningsfrågan hanterades i samtiden, men inte vad gäller kyrkans sociala etiska hållning, vilket inkluderar frågor som till exempel gäller själavård. Möjligen kan man läsa in en mer kollektiv församlingsinriktad själavård som utgångspunkt. Väl villigt läst kan man då tolka det som att helande, uppehållande stöd, vägledning och försoning, uteslutande knyts till evangelisationens ärende att lära känna Gud genom

⁴⁹ Att *Lausannedeklarationens* punkt 6 inte var helt utredd vittnar den särskilda konsultationen om som hölls i Grand Rapids, USA 1982 (Stott, *Evangelism*). Enligt Göran Janzon, ”Den internationella Lausannerörelsen”, i Edsinger och Janzon, *Goda nyheter*, 37–52 (45), har denna rapport inte alls fått det genomslag i Sverige som den förtjänar.

⁵⁰ Stott, *Evangelism*.

Kristus, att bekänna synd, omvända sig, få vägledning i det kristna livet och att leva i försoning.⁵¹ De övergripande sociala aspekter av evangeliet som uppmanas till är ”att fördöma det som är ont och orättvist varhelst detta existerar” och att hjälpa kristna att ”uttrycka” och ”utbreda” rättfärdighet i det dagliga livet.⁵² Men själavård i specifik bemärkelse förekommer alltså inte i texten.

MANILAMANIFESTET

Manilamanifestet tar inte avstånd från, eller vill förändra, utan bygger snarare vidare på *Lausannedeklarationen*.⁵³ Undertemat till konferensen i Manila löd: ”En kallelse till hela kyrkan att förmedla hela evangeliet till hela världen”.⁵⁴ Sannolikt är det en indikation på att evangeliets sociala aspekter är betydligt tydliggjorda och utvecklade som en mer integrerad del av ”hela evangeliet”. Av textens tjugo grundsatser kan nio av dem på något sätt sägas beröra sociala aspekter.⁵⁵ I huvudtextens uppdelning av ”hela evangeliet”, ”hela kyrkan” och ”hela världen” kopplas flera framträdande kommentarer till kyrkans bredare syn på evangeliets natur och hur den kan komma till uttryck i världen. I inledningen till del A, som fått rubriken ”Hela evangeliet”, konstateras att ”det är Kristus som gör oss fria och som förenar oss till sin försonande gemenskap”.⁵⁶ I bred bemärkelse berörs alltså både helande och försoning på ett såväl individuellt som kollektivt sätt. Som följd av människans syndabenägenhet beskrivs hennes situation som självcentrerad både i förhållande till Gud och till medmänniskor och att det leder till ”smärta, förvirring och ensamhet ... också ofta antisociala beteenden”.⁵⁷ I sammanhanget uppmanas till ett profetiskt

⁵¹ <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 3.

⁵² <https://lausanne.org/sv/lausannedeklarationen/lausannedeklarationen>, punkt 5.

⁵³ Detta tydliggörs i *Manilamanifestets* korta introduktion, se online: <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>.

⁵⁴ Se Göran Janzon, ”Lausannerörelsens kongresser från 1974 till 2024”, i Edsinger och Janzon, *Goda nyheter*, 19–36 (25).

⁵⁵ I min analys finns sådana aspekter i grundsatser 6, 8, 9, 11, 13, 15, 17, 20 och 21.

⁵⁶ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

⁵⁷ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.1.

fördömande av allt som inte är förenligt med Guds rike, exemplifierat av "institutionaliserat våld, politisk korruption, alla former av exploatering av människor och av jorden, underminerandet av familjen, abort på begäran, narkotikahandeln och missbruket av mänskliga rättigheter".⁵⁸

Bilden av människan som syndare innebär dock inte att hon som Guds avbild inte skulle vara kapabel att visa godhet och ha kärleksfulla relationer. För att få frälsningens gåva är dock människan i behov av bekännelse av synd, förlåtelse och omvändelse. Det gäller för både rika och fattiga. I dessa beskrivningar finns aspekter som, om man läser välvilligt, pockar på behov av enskilda möten med stöd, vägledning och själavård som bidrar med helande och upprättelse i människors liv. Vid en mer kritisk läsning, dragen till sin spets, skulle man kunna tolka helande som något som i grunden betyder att bli kristen och att utan den kristna omvändelsen finns i princip inget helande. I det fallet skulle kristet socialt arbete förflyttas till att bli ett medel i evangelisationens tjänst snarare än att vara en integrerad del av evangeliet. Sådan upplevs dock inte intentionen vara.

I *Manilamanifestet* bekänns att kyrkan inte har tagit den fattiga världens situation av fattigdom, lidande och förtryck på allvar. Kyrkan har med andra ord underlåtit att utifrån Guds rike och evangeliets natur "vara engagerade i kärleksfull tjänst och ... engagera oss i dess krav på rättvisa och fred".⁵⁹ Att den västerländska kyrkan är fattig på andra sätt är dock inte lika uppmärksammat när det konstateras att kyrkans generella försoningstjänst har brustit.

Den fjärde underavdelningen av del A har rubriken "Evangeliet och socialt ansvar" och utgår från tanken på Guds rike och Jesus tjänst. Där sägs:

Vi är idag kallade till en liknande integrering av ord och handlingar. I en anda av ödmjukhet är vi kallade att predika och undervisa, att vårda de sjuka, att mätta de hungriga, att visa omsorg för de fångslade, att hjälpa

⁵⁸ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

⁵⁹ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

missgynnade och handikappade och att befria de förtryckta ... vittnesbörd och tjänst är oskiljaktiga.⁶⁰

Textens budskap handlar om att identifiera, exemplifiera och motivera de troende att låta sig involveras i att förändra sociala missförhållanden. I sammanhanget finns också försiktiga förslag om att

ödmjukt sätta sig in i andra människors situationer, att identifiera sig med deras sociala verklighet, deras sorg och lidande och deras kamp för rättvisa gentemot förtryckande makter.⁶¹

Dessa formuleringar kommer definitivt i närheten av konkreta diakonala och själavårdande handlingar, både i förhållningssätt och i handling, trots att en sådan stig inte pekats ut eller specificeras. Att sätta sig in i andra människors situation tillhör utmaningen för såväl predikanten i en mer kollektiv allmän själavård, som den som agerar i diakoni och enskild själavård. Att verka för förändring i sociala missförhållanden kan absolut vara en del av diakonins och även själavårdens aktivt profetiska agenda.⁶² Här närmar sig *Manilamanifestet* evangeliets sociala dimensioner på ett mer påtagligt sätt, även om satserna fortfarande är förhållandevis svepan- de.

Del B handlar om "Hela kyrkan" – budskapsbäraren. Här talas om Gud som den främste evangelisten, den andliga kampen mot ondskan genom Ordet och Anden och att kyrkans olika gåvor ska användas i arbetet. Här ges också exempel på olika platser där vittnesbördet om Jesus kan delas. Det betonas att allt Guds folk har en kallelse från Gud att delta i uppgiften. Det är i del B, om kyrkans tjänst, som man kan ana att diakoni och själavård kan utgöra verktyg för att ge evangeliet kropp – även om orden inte finns med. Konkretionen är principiell snarare än konkret. Evangeliets trovärdighet knyts till en visad kärlek människor emellan – viljan att förlåta varandra och tjäna varandra i ödmjukhet – "en barmhärtighetstjänst för behövande".⁶³ Texterna sätter ord på att det finns diakon-

⁶⁰ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

⁶¹ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

⁶² Grevbo, *Sjelesorg*, 39, 44–45.

⁶³ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.7.

ala och själavårdande uppgifter att göra; att delta i den andliga kampen för att sätta människor fria ”från satans slaveri”.⁶⁴ Därför behöver de troende motiveras att växa i kristusmognad så att de kan använda sina gåvor och leva etiskt. Relativt klassiska exempel ges på utmanande områden där kristna behöver hjälpa varandra till godandel – som att hantera sin sexualitet och relationerna i äktenskap och familjen.⁶⁵ Detta, menar man, bidrar till att vittnesbördet om Jesus Kristus får integritet.⁶⁶

Del A visar att evangeliet behöver social konkretion och del B att denna konkretion behöver leta sig in i livets och samhällets olika områden genom kyrkans försorg. Dokumentet kommer dock till korta i hur uppgifterna ska genomföras, utöver uppmaningen att ”vittna om Kristus”. Det är det som inte sägs som gör att dokumentet kan kritiserats, både vad gäller diakoni i allmänhet och själavård i synnerhet. Å ena sidan påkallas uppmärksamhet till att evangeliet till sitt innehåll är socialt, å andra sidan är det som att man stannar halvvägs vad gäller frågan om ”hur”. Då nämns enbart att den lokala församlingen skall vara ett redskap och ett exempel på en mänsklig gemenskap som konkretiserar rättfärdighet och fred. Det närmaste man kommer är att församlingar gärna kan vara involverade med andra organisationer när det gäller ”samhällstjänst” och använda sig av ”värdefull specialkunskap” som dessa har.⁶⁷

Manilamanifestet tar alltså ett betydande steg vidare från *Lausanne-deklarationen*, men bedöms stanna halvvägs. I kommentarerna från kongressens svenska deltagare nämns bland annat att det i ”relation till deltemat ’Hela evangeliet’ fanns en kreativ spänning mellan teologi och strategi, mellan evangelisation och socialt ansvar, och mellan Ordets förkunnelse och Andens verk”.⁶⁸ Frälsningsofficeren Anna Hannevik, som kommenterar detta, pekar på att

⁶⁴ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.5.

⁶⁵ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.6.

⁶⁶ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.7.

⁶⁷ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.8.

⁶⁸ Janzon, ”Lausannerörelsens kongresser”, 27.

socialt deltagande, social förståelse och socialt ansvar måste gå hand i hand med handling där det behövs. Och handlingen kanske inte bara beror på omgivningen, vad som krävs och vad som kan göras.⁶⁹

För egen del bidrog deltagandet i kongressen med en öppning för att se hur det kristna evangeliets sociala aspekter är direkt kopplade till Jesus Kristus och Guds rike, dock inte med konkret hjälp med att hålla ihop den evangeliserande insatsen med att betjäna människor i deras mångfaldiga nöd genom till exempel själavård.

Vid en sammanfattning genom Clebsch och Jaekles raster framträder en tydligare bild av kristet socialt arbete där aspekter av helande, stöd, vägledning och försoning finns invävt i texterna. Som helhet fokuseras evangelisations- och missionsuppdraget, och därför får också de helande, uppehållande, vägledande och försonande aspekterna en kanske alltför snabb och självklar hänvisning till att få syndernas förlåtelse och växa som kristen. Texterna är mer indirekta i anspelningarna på diakoni eller själavård genom olika typer av tjänst för socialt arbete som kan hjälpa människor i deras brottningskamper på olika plan – både i kyrkan och i mötet med människor som inte bekänner sig till Kristus. Dokumentet klargör att ”vittnesbörd och tjänst är oskiljaktiga”.⁷⁰ Däremot sägs inte något om behov av helande för den som genomgått abort, hur stöd ser ut för den som har varit tvungen att fly, behovet av vägledning för den som brottas med sexualitet eller vikten av försoningsarbete för den som blivit förskjuten av sin släkt eller de som har svårigheter i familjen. Om evangeliet är ”helt” borde det per definition inbegripa att kyrkan låter sig möta människor i livets alla utmaningar och skapar resurs för detta. Det torde vara människor med sådana erfarenheter som kyrkan önskar nå.

Det kan noteras att några år innan Manilakonferensen 1989 publicerade John Stott 1984 en egen sociallära.⁷¹ Frågan är om han inte fick till-

⁶⁹ Anna Hannevik, ”Evangelisation och socialt ansvar”, i *Till hela världen – på Kristi sätt*, redigerad av Göran Janzon och Walter Persson (Uppsala: Svenska Missionsrådet, 1990), 153–155 (155).

⁷⁰ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, A.4.

⁷¹ John R. W. Stott, *Issues Facing Christians Today: A Major Appraisal of Contemporary Social and Moral Questions* (Basingstoke: Marshall, Morgan, and Scott, 1984).

räckligt gehör för att konkretisera de sociala frågorna i Manila, eller om han hoppades att de konkreta stegen skulle komma av sig självt – som konsekvens av *Manilamanifestet*?

KAPSTADSÖVERENSKOMMELSEN

I det svenska förordet till *Kapstadsöverenskommelsen* citerar dåvarande generalsekreteraren för Svenska Evangeliska Alliansen (SEA) Stefan Gustavsson en av Lausannerörelsens ledare Lindsay Brown, som sagt att *Kapstadsöverenskommelsens* essens handlar om ”att vara evangeliskt kristen är att vara en människa präglad av evangeliet”.⁷² Dokumentet, som är betydligt mer omfattande än både *Lausannedeklarationen* och *Manilamanifestet*, fördjupar frågan om hur evangeliet integreras med dess sociala aspekter genom bland annat en betoning på ”lidelsen i vår kärlek”.⁷³

I likhet med tidigare dokument konstateras i den första delen, som benämns som en ”trosbekännelse”, att mission, delandet av evangeliet om Jesus Kristus i Andens kraft, lokalt och globalt, är det centrala. Det är ett verk av den helige Ande vilken genom sin frukt gör en människas liv attraktivt och i sin tur bidrar till att människan med integritet kan dela de goda nyheterna om Kristus.⁷⁴

Utsagorna liknar här de i *Manilamanifestet* om att ”Gud anbefaller hela Guds folk ... att återspegla Guds kärlek och rättvisa genom praktisk kärlek och rättvisa mot de fattiga och nödlidande”.⁷⁵ Man tar steget vidare när det påstås att det inte räcker att visa medlidande utan ”att vi skipar rättvisa genom att avslöja och bekämpa allt som förtrycker och utnyttjar de fattiga”⁷⁶ – ett arbete som ingår i den andliga kampen i Andens kraft.

⁷² Förordet finns i den tryckta versionen av översättningen Mats Wall (övers.), *Cape Town Commitment: Kapstadsöverenskommelsen* (Stockholm: SEA, 2011), 10. Samma text finns också att läsa online, då utan det svenska förordet, och med annan sidnumrering: https://www.sea.nu/wp-content/uploads/2018/08/Cape_Town_Commitment_svensk_version.pdf. I denna fotnot är sidnummer till den förstnämnda. I hänvisningarna som följer citeras den sistnämnda.

⁷³ Detta citat återkommer som en av inledningens rubriker i Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 9.

⁷⁴ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 16 (1.5.C).

⁷⁵ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 20 (1.7.C).

⁷⁶ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 20 (1.7.C).

På grund av missionens holistiska karaktär uppmanas därför missionens och evangelisationens bärare att ge uttryck för "kärlek och omvändelse på alla livets områden" så att evangeliets sociala och evangelisatoriska aspekter integrerade "vittnar om Jesu Kristi förvandlande nåd".⁷⁷ Här tydliggörs en profetisk diakonal tanke för församlingen att förverkliga.

I dokumentets andra huvuddel presenteras ett "handlingsprogram"⁷⁸ – prioriterade utmaningar för den världsvida kyrkan. Genom sex teman förklaras vad det innebär att "vittna", "bygga Kristi fred", "leva ut Kristi kärlek", "förstå Kristi vilja", "kalla Kristi kyrka tillbaka till ödmjukhet, redlighet och enkelhet", samt "samarbeta".⁷⁹ Tanken är att om man förstår hur Guds kärlek är beskaffad och vad kärleksrelationen med denne Gud innebär för efterföljelsen till Jesus Kristus så öppnas vägen för en potentiellt starkare relation till sociala insatser.

I det första temat konstateras att utifrån att Kristus är sanningen har kristna uppgiften att som sanningens folk "vittna" om honom. En del av den kristna gemenskapens sanningspatos handlar om att respektera alla människors unika värde. Kyrkan uppmanas därför till en "holistisk praktisk omsorg som förenar de fysiska, känslomässiga, relationsmässiga och andliga aspekterna av vad det innebär att vara människa".⁸⁰ Här antyds områden som står diakoni och enskild själavård nära. Kyrkans diakoni och själavård har sina rötter i Guds holistiska skapelse, omsorg och frälsning. I de fyra stickorden fysisk, känslomässig, relationsmässig och andlig kan med lätthet innefattas sjukvård, diakoni, själavård och terapeutiska verksamheter utifrån att kyrkan också inbegriper människans andliga behov i arbetet.

I det andra temat, om att "bygga Kristi fred", konstateras att det inte går att skilja försoning med Gud från försoning med varandra.⁸¹ Därför

⁷⁷ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 26–27 (I.10.B).

⁷⁸ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 5; jfr Edsinger och Janzon, *Goda nyheter*, 31: "en handlingsplan (trons konsekvenser)".

⁷⁹ Janzon, "Lausannerörelsens kongresser", 32.

⁸⁰ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 32 (I.1.6.D).

⁸¹ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 33 (II.1).

uppmannas de troende att verka för fred, söka försoning mellan etniska grupper och att aktivt vända sig från att själv medverka i något som bidrar till våld eller förtryck i olika sammanhang. Vid etniska konflikter föreslås att evangeliet kallar kyrkan att omfatta evangeliets försonande kraft och undervisa i enlighet därmed, att anlägga en försonlig livsstil, samt att vara vägvisare och hoppets bärare.⁸² Med eftertryck uppmannas i dokumentet till att söka Guds fred för en brusten värld.⁸³ Den relativa distans mellan evangeliets evangeliserande och sociala dimension som tidigare dokument gav uttryck för, är i *Kapstadsöverenskommelsen* betydligt överbryggad. Det finns även ett utrymme för att människor kan betjänas i sin sociala belägenhet för sin egen skull, det vill säga även om de inte står nära att acceptera evangeliet till frälsning.

Under det femte temat kallas kyrkan alltså till ödmjukhet, redlighet och enkelhet, vilket bland annat exemplifieras av olika etiska ställningstaganden. Kyrkan uppmannas att exempelvis överlåta sig till att arbeta för att "stärka trofasta äktenskap och sunda familjer"⁸⁴ och "stå emot alla former av förvänd sexualitet".⁸⁵ Enda gången ordet "själavård" används i någon form är i diskussionen om framgångsteologins tragiska framfart och konsekvenser. Här skriver man att "vi sörjer över att denna undervisning skadar så många kyrkor andligt och själavårdsmässigt".⁸⁶ De sociala ställningstaganden som evangelikala uppmannas till är allt för ofta att "stärka", "uppmuntra", "stå emot", och försöka "förstå".⁸⁷ Tanken förs till ett slags kyrkans förebyggande och upplysande arbete genom apologetik och sociala undervisning för att genom dessa redskap hindra

⁸² Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 35–36 (II.2.C–E).

⁸³ I avsnittet inkluderar detta att verka mot etniska konflikter (II.2), slaveri och människohandel samt fattigdom (II.3), att verka för Kristus fred för människor med funktionshinder (II.4), för människor som lever med HIV (II.5) samt en lidande skapelse (II.5/II.6). I den svenska översättningen online saknas avsnittet om HIV, vilket innebär att det om en lidande skapelse är II.5, jfr det engelska originalet online: <https://lausanne.org/statement/ctcommitment>.

⁸⁴ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (V.2.B.1).

⁸⁵ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (V.2.B.3).

⁸⁶ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 54 (V.5).

⁸⁷ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (V.2.B).

spridningseffekter genom obiblisk lära och vandel bland kristna. Varje tema härleds praktiskt ur bibelförankrade resonemang och konkretiseras så att de på olika sätt utgör en slags praktisk etisk kulturkritik. Exempel på sådan kritik ges mot hedersförtryck, exploatering av barn, girighet, sexuell lösaktighet och sexuella relationer utanför äktenskapet. I stället uppmanas till att ge stöd till änkor, barnlösa, att hedra äktenskap mellan en man och en kvinna, och så vidare. Som avslutning uppmanas kyrkan att radikalt lyda och följa Kristus också i en tjänst av försoning för att nå det viktigaste uppdraget: ”att göra alla folk till lärjungar”.⁸⁸

Tidigare har påpekats att det som inte sägs är mer anmärkningsvärt än det som sägs. Texten vänder aldrig på perspektivet utifrån att församlingen med självklarhet har att möta och härbärgera människor som i möte med evangeliet är djupt präglade av sin kulturs mönster. Dessa mönster kan sannolikt beskrivas som spår av det som dokumentet uppmanat till att förhindra – sexuell lösaktighet, girighet, dysfunktionella familjemönster, och så vidare. Det innebär att beskrivningen är endimensionell när texten stannar vid frälsningen genom Guds nåd eller som bäst tvådimensionell när den stannar vid frälsning och uppmanar till kristen lydnad. En tredje dimension skymtas, men uttalas i princip inte – den att kyrkans diakoni och själavård behöver vara inställd på att hjälpa den sårade och slitna människan i hennes brottningskamp. Processerna att erövra kroppsligt, känslomässigt, relationellt och annan typ av helande kan vara tunga och långa – i perspektivet ”redan nu men ännu inte”. Vad det skulle kunna innebära att kyrkan utgör en relevant plats och fristad för att ärligt med det kristna evangeliet som kontext möta sina frestelser, sår, begär och allehanda utmaningar som enskild, som par och som familj, adresseras inte. Ovan har konstaterats att själavården – och diakonin – bär på kallelsen till ett flerdimensionellt helande, stödjande, vägledande och försonande arbete. Dessa perspektiv lyser i hög grad med sin frånvaro även i detta dokument.

⁸⁸ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 60.

Vid en närläsning av texterna i ljuset av Clebsch och Jaekles självavårdande dimensioner är den helande och försonande funktionen fortfarande primär och leder i riktning mot att bli upprättad i gemenskapen med Gud. Resonemanget integrerar emellertid evangeliets sociala dimensioner på ett betydande sätt med den frälsande. Stöd och vägledning breddas från att mestadels handla om den troende människans helgelse till att i kärlek stödja och vägleda människor i olika typer av livets mänskliga dilemman, brottningskamper och orättfärdiga situationer – inklusive där människor letts fel och skördar konsekvenser av det. Den självavård och diakoni som konkretiseras tydligast är en dimension av försoningens ämbete där sociala strukturer och politiska mörker utmanas. Avsikten är att leda människor rätt, stödja och vägleda dem som hamnat i kläm och hjälpa dem att försonas med Gud och medmänniskor.

DISKUSSION OCH TENTATIVA SLUTSATSER

Lausannerörelsen och de dokument som granskas i den här artikeln speglar ett spänningsfält som ger kontext till rörelsens formande och de första kongresserna. Å ena sidan skymtar en vilja att forma en progressiv agenda fram, ett momentum och en kraftfull motor för evangelisationsuppdragets genomförande som innebär att interna hinder behöver röjas undan för evangeliets sak. Å andra sidan vill man markera gränser. Utan att kompromissa sin evangelikala teologi markeras mot fundamentalismens dogmatiska stelbenthet liksom mot den teologiska liberalismens utslätade och socialt inriktade evangelium.

Lausannerörelsen önskade från starten vara en konstruktiv kraft utifrån tron på evangeliets inneboende karaktär, Bibelns trovärdighet och synen på vem Kristus är. I stället för att dra sig undan kulturen ville man låta evangeliet aktivt influera den genom att spegla evangeliets sociala sidor i samhället.

Sett över de 50 år som rörelsen firade 2024 är det uppenbart att dokumenten förändrats vad gäller hur evangeliets sociala uttryck beskrivs.

1974 löper evangeliets evangeliserande och sociala spår parallellt utan att riktigt nå varandra. Via Grand Rapids-rapporten når spåren fram till varandra år 1989 i Manila och beskrivs som två dimensioner av samma evangelium.⁸⁹ 2010 års *Kapstadsöverenskommelse* är sedan det dokument som mest explicit beskriver evangeliets sociala väsen genom att betona utflödet av kärleken från Guds väsen till hela människan. Hela den andra delen av överenskommelsen är ett uppprop till handling. Handlingsplanen bidrar därmed på ett logiskt sätt till att utveckla *Manilamanifestet*. Vittnesbördet om Kristus knyts ihop med hur man kan vara en rakryggad kristen och vara engagerad i att ge stöd åt både den enskildes och gruppens frihet och på så sätt spegla den Gud som skapat dem för att vara hans avbild i världen. Evangeliets sociala aspekter kan utifrån dessa texter förväntas ta sig naturliga uttryck där enskilda kristna och den lokala församlingen finns. På så sätt når det integrerade evangeliet både den kristus-troende och människan som ännu inte lärt känna friheten i Kristus. Sett med själavårdsperspektiv är omsorgen inte bara vänd inåt församlingen utan kan också rikta sig till människor som inte identifierar sig med den.

Spänningarna i rörelsen har därmed lösts på ett principiellt plan, och formuleringarna är noggranna. Men även i *Kapstadsöverenskommelsens* presentation har formuleringarna svårt att nå konkretion. Trots att det uppmanas till handling tenderar formuleringarna att något slirande stanna vid breda uppmaningar och varningar. De diakonala och själavårdande handlingarna finns inte konkret beskrivna – oaktat att termerna saknas. Man beskriver inte vad kyrkan mer exakt ska göra i mötet med de sårade och hur den ska hantera dem som tagit skada av synden, den gudsfrånvända kulturen och lidit skeppsbrott fysiskt, emotionellt, relationellt, socialt och andligt. Det är som om det finns en kvarvarande rädsla att fångas av det sociala evangeliets ensidighet om den diakonala och själavårdande

⁸⁹ Den svenska Lausannekommitténs ordförande Göran Janzons, "Manillakongressen: En ellips med två poler", i idem och Persson, *Till hela världen*, 76–82 (80), bedömning är att den helhetssyn som utvecklades i Grand Rapids kom att bidra till den utveckling som fick genomslag i *Manilamanifestet*: "En sådan helhetssyn leder till en 'inkarnerad evangelisation' där man inte bara talar till människor på distans utan kan vittna utifrån en delad livsverklighet och förtroendefulla relationer".

agendan skrivs fram. Varför tycks då den evangelikala rörelsen inte kunna hantera dessa frågor med bevarad identitet i tryggt engagemang?

Om man betraktar skrivningarna ur perspektivet *församlingsinriktad* respektive *enskild* själavård faller ljuset övervägande på det förra. På ett sätt harmonierar Lausannerörelsens beskrivningar med en klassisk själavårdssyn där församlingens kollektiva agenda med människans räddning och helgelse är i centrum. Fram till tidigt 1900-tal var den enskilda själavården primärt inriktad på vägledning och korrigering.⁹⁰ Sett ur det perspektivet blir betoningen på människans omvändelse och andliga väl något mer begriplig, och även hur evangeliets sociala dimensioner kontextualiseras utifrån dokumentens missionella strävan. Om så är fallet framstår dock att rörelsen saknar viktiga pusselbitar när det gäller diakonal och själavårdande förståelse för att kunna ge sina anhängare god hjälp i det tjugoandra århundradet.

Även om det inte framgår att det existerar någon principiell skepsis till sociologiska verktyg, psykoterapi eller själavård som gör bruk av psykologi är det inte otänkbart att det finns en underliggande oro för att de sociologiska och psykologiska vetenskaperna ska underminera evangeliets ställning bland de troende.⁹¹ Är man rädd att själavården genom en sekularisering skulle vridas om från att möta och hjälpa människor utifrån ett teologiskt genomsyrat paradigm till ett sekulärt och teologiskt liberalt paradigm, helt inriktat på emotionell hälsa? Eftersom diakonin och själavården per definition har sina rötter i kristen teologi och kyrkans liv,⁹² och båda till sitt väsen är förankrade i Guds räddning och upprättande till helhet, är det självklart viktigt att vaka över själavårdens själ.⁹³ Risken för dikeskörningar finns där. Den kan bli förandligad och borttappad i att endast fokusera på människors andliga väl eller sekulariserad och borttappad

⁹⁰ Se Sundberg, *Introduktion*, 79–122, samt idem, "Själavårdens utveckling".

⁹¹ I engelskspråkig litteratur beskrivs ofta själavården utifrån en skala beroende på fokus och kompetens, från "pastoral care", via "pastoral counseling" till "pastoral psychotherapy" (se Sundberg, *Introduktion*, 20–21).

⁹² Se diskussionen i Sundberg, *Introduktion*.

⁹³ Se Esbjörn Hagberg, "Förord", i *Att öppna ett slutet rum: Själavård och ekklesiologi*, redigerad av Jonas Idestrom och Gunilla Löf Edberg (Stockholm: Verbum, 2018), 9–10.

i den sekulära psykoterapins agenda. Tendensen i dokumenten är att Lausannerörelsen dras mot den förra.

Läsningen av Lausannedokumentet med själavårdens pastorala funktioner som raster visar att det "helande" och den "försoning" som betonas är inriktad på människors räddning och andliga väl. Det ligger i linje med dokumentets huvudsakliga fokus. En bibelförankrad förståelse av helande är dock mer holistisk än så, vilket också diakonins och själavårdens ärende visar.⁹⁴ Den helande dimensionen tenderar alltså att i värsta fall ha en endimensionell skepnad i dokumentet eftersom människors upprättade relation till och växt i Kristus betonas så starkt. I bästa fall verkas för helande och försoning när det gäller kyrkans verksamhet i samhället för att bringa "rättvisa"⁹⁵ och verka för fred,⁹⁶ samt i viss mån stötta äktenskapsrelationer. Helandets bredd och aktörernas mångfald speglas alltså inte i dokumentet.

Här och där i de olika dokumenten berörs orättfärdighet och förtryck, vilket kan förstås innebära vikten av att både församlingar och enskilda människor engagerar sig i att stödja dem som far illa i sammanhangen. Antingen indirekt, in i förtryckarregimer, eller direkt, till utsatta. Den specifikt stödjande diakonala eller själavårdande insatsen berörs på detta sätt indirekt men inte uttryckligen och direkt.

I Grand Rapids-rapporten konstateras att det sociala ansvaret handlar om mer än en evangelisationens frukt. Det är en naturlig del av det kristna livet att göra gott (med hänvisning till Tit 2:14; Ef 2:10; Jak 2:14–26) och detta behöver aktivt undervisas om i kyrkan.⁹⁷ Med perspektiv på själavårdens pastorala uppgifter lämnas åter den vägledande dimensionen helt till kyrkan som kollektiv som förkunnande och undervisande gemenskap. Dessutom betonas den enskildes liv och personliga exempel.⁹⁸ Den enskilda vägledningen, både i form av själavård när helgelsen hakar upp

⁹⁴ Se John Wilkinson, *The Bible and Healing: A Medical and Theological Commentary* (Edinburgh: Handsel, 1998).

⁹⁵ <https://lausanne.org/sv/statement/manilamanifestet>, B.5.

⁹⁶ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 33–38 (II.1–5).

⁹⁷ Stott, *Evangelism*, 22.

⁹⁸ Se till exempel Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 33–38 (II.1–5).

sig, eller i form av enskild andlig vägledning när behovet av detta finns, saknas. Möjligen kan omnämnandet av ordet själavård i trosförkunnelsens sammanhang relateras till en vägledande själavårdsaspekt.⁹⁹ Även när det gäller problematik med sexualitet, makt, framgång och girighet uppmanas som bäst till att skapa ”öppnare samtalsklimat”,¹⁰⁰ ”förmedlande av normer”,¹⁰¹ strävan efter att vara ”gott föredöme”¹⁰² och ”stå emot” förvänd sexualitet.¹⁰³ Mellan raderna kan det antas existera enskilda själavårdande möten, men inte i form av bearbetning av problematik och på så sätt vägledning och uppehållande stöd. Kanske är det ändå karaktäristiskt att den skrift som gav särskild vägledning i sociala frågor, rapporten från Grand Rapids, ägnar sjutton av sextiofem sidor åt ”riktlinjer för handling”.¹⁰⁴ Där läggs tyngdpunkten på att människors behov behöver fyllas och att orsaker till att behov inte möts behöver undanröjas. I ett avsnitt konkretiseras stödet genom att fokusera på församlingens uppgift att ”förse” sitt folk med kraft och mod genom Anden så att de kan möta

social, physical and emotional as well as spiritual needs, contribute to the well-being of society as well as of the church and authenticating the Gospel, draw unbelievers to Christ.¹⁰⁵

Här läggs alltså det kristna sociala stödet på enskilda kristna snarare än kyrkans konkreta verksamheter och specifika insatser. Det mest konkreta utöver evangelisatoriska satsningar uttrycks på följande sätt:

In addition, the church needs social service groups. One may organize literary classes with an ethnic minority, another may visit senior citizens or hospital patients or prison inmates, another may initiate a development project in a local slum area, or found a co-operative with the poor, or a club with delinquent youth, while another may offer citizens' advice or

⁹⁹ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 54 (V.5).

¹⁰⁰ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (II.2.A.1).

¹⁰¹ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (II.2.A.2).

¹⁰² Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (II.2.A.3).

¹⁰³ Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 51 (II.2.B.3).

¹⁰⁴ Stott, *Evangelism*, 43–61.

¹⁰⁵ Stott, *Evangelism*, 53.

legal aid to those who cannot afford to pay for it. Again, the possibilities are almost limitless.¹⁰⁶

Den fjärde aspekten av själavårdens pastoral uppgifter handlar om försoning. Tidigare har relationen till Gud lyfts fram, men också behovet av försoning och rättvisa mellan människor. Uppskattningsvis är försoning den uppgift som uppmärksammas mest tillsammans med helande utifrån just gudsrelation, fattigdom och förtryck i världen. Dokumenten ger föga riktning vad gäller att hjälpa den som blivit utsatt och brottas med försoningens och förlåtelsens utmaningar efter att ha farit illa, oavsett om det är till följd av förtryck i nära relationer eller en repressiv regim i sitt hemland. Texterna stannar också här med uppmaningar och principiella uttalanden.

Frågan kan avslutningsvis ställas varför själavården i dess olika former inte har inkluderats i Lausannedokumenten på ett mer explicit sätt. Avsikten fanns ju från Lausannerörelsens begynnelse att genom kyrkan myndiggöra trons folk så att de ska kunna verka inom samhällets olika arenor som evangeliets budbärare. När man rett ut att evangeliet är ett och detsamma – innehållande både frälsningens budskap om syndernas förlåtelse och omsorgens goda nyheter – är det förvånade att så få ytterligare konkreta steg tagits i de senare kongresstexterna. Att till exempel utmana och uppmana omsorgens folk, oavsett om deras arbetsdomän är inom kyrkan eller i samhällets tjänst i stort, att tänka igenom och använda sin kompetens för evangeliets skull – oavsett om man är själavårdare, diakon, psykoterapeut, familjerådgivare, psykiater eller liknande, skulle inte varit konstigt.¹⁰⁷ Att det skulle ske respektfullt och inom ramarna för vederbörandes professionalitet är självklart. John Stott hade i hög grad tillgång till många sociala verktyg när hans bok *Issues Facing Christians Today* publicerades 1984. Är detta därmed att ses som en evangelikalismens blinda fläck, eftersom denna resurs och stödjande arsenal inte gjorts mera synlig? Ovan har diskuterats ett antal möjliga skäl eller möjliga

¹⁰⁶ Stott, *Evangelism*, 55.

¹⁰⁷ Indirekt hänvisas i *Kapstadsöverenskommelsen* till sådana insatser under rubriken "Sanningen om arbetsplatsen" (Wall, *Kapstadsöverenskommelsen*, 29–31 [I.3]).

delsvar. Kanske någon argumenterar att dokumenten måste hållas på ett principiellt och abstrakt plan. Om man vill mobilisera människor och skapa en agenda som appellerar till enskilda människor och kyrkan som helhet räcker det dock inte med övergripande idéer och principiella uppmaningar. Planen måste också fyllas med konkret innehåll, och i detta fallet så brett som möjligt, för att fullfölja Lausannerörelsens intention.

Diakoni och själavård äger i sig den potential och de verktyg som gör att människor i Lausannerörelsens anda skulle kunna verka i skärningspunkten mellan kyrkans inåtriktade fokus och hennes generösa, vänliga och otvungna utåtriktade fokus – en själavård som i kyrkans namn erbjuder evangelium primärt som en indirekt fri gåva i sina omsorgshandlingar men också är beredd att dela de goda nyheterna när efterfrågan uppstår.

SAMMANFATTNING

I denna artikel har avsikten varit att analysera hur de sociala diakonala perspektiven i allmänhet och själavård i synnerhet speglas i Lausannerörelsens centrala kongressdokument. Ett visst fokus har också riktats på hur texterna hanterar den historiska ambivalens som den evangelikala rörelsen har visat mellan kyrkans evangeliserande och social-diakonala, själavårdande arbete. Resultatet av analysen visar på en förändring över tid i Lausannerörelsens historia. Rörelsen hade från början en ambition och ett uppenbart intresse att låta sociala frågor finnas med. En tydlig ambivalens i *Lausannedeklarationen* ledde via en konsultation fram till betydande genomslag i *Manilamanifestet*. Dock fördes här primärt ett teoretiskt och principiellt resonemang, trots att det konstateras att evangeliet i sig bär en dimension av sociala uttryck.

Kapstadsöverenskommelsen kom så med en mer konkretiserad agenda. Evangeliets sociala aspekter får här en mer framskjuten och välintegrerad plats. Utmaningen till efterföljelse och lydnad på detta område blir dessutom mer accentuerat. Kyrkans centrala verksamhet på det sociala området nämns dock inte explicit. Dokumenten kommer därmed endast halvvägs och bibehåller en ambivalens vad gäller konkretion. En förklaring till det-

ta är att de sociala uttrycken tenderar att sväljas av Lausannerörelsens övergripande agenda om människors frälsning.

Sett med Clebsch och Jaekles raster på själavårdens pastoral funktioner saknas en konkret beskrivning av själavård. De indirekta beskrivningarna går i stället via församlingens arbete i och genom individers liv i världen. Helande handlar här, liksom försoning, främst om att räddas till gemenskap med Gud genom syndernas förlåtelse och helgas genom den helige Andes verk. Därför uppmanas troende att vara redskap i sin omgivning och verka för fred. Uppmaningarna till uppehållande stöd genom församlingens arbete handlar om att stärka de troende samt indirekt arbeta för människor som lever under orättfärdiga och förtryckande förhållanden. Vägledning kan enligt texterna primärt knytas till församlingens undervisning och förkunnelse. Tanken är att människor genom vägledning ska mogna så att de kan använda sina gåvor och på ett barmhärtigt sätt känna med människor och nå ut till dem på ett socialt omsorgsfullt sätt. Försoningens dimension ligger nära vad som ovan skrivits om helande, men beskrivs primärt som hjälp till människor i svåra situationer i samhället. Här finns texter som i korthet berör allt från par och familjerelationer till människor som befinner sig under samhällets förtryck eller i fattigdom.

Evangelikala församlingars själavårdstänkande i Sverige har historiskt haft ett inåtriktat fokus där människors frälsning, de troendes andliga hälsa och församlingens renhet varit central.¹⁰⁸ Att vända sig utåt har därmed exklusivt handlat om att engagera sig i evangeliserande och missionerande uppgifter. I den internationella missionen har sjukvården och sociala projekt ofta funnits med, men sällan uttalade själavårdsprojekt. I både Sverige och utomlands har församlingsplantering måhända haft sociala aspekter, men mig veterligen inte specifikt inkluderat sådana där enskild själavård har betonats. Det själavårdande arbete som kyrkan potentiellt skulle kunna bidra med i skärningpunkten mellan kyrkan och samhället har ofta negligerats. Öppningarna i *Manilamanifestet* och *Kapstadsöverenskommelsen*

¹⁰⁸ Se Sundberg, "Själavårdens utveckling".

melsen ger underbyggnad och argument för att det ingår i församlingens kallelse. Men utöver en agenda behövs konkretion.

EVANGELIKAL POLITISK TEOLOGI I ETT KULTURKRISTET SAMHÄLLE

FREDRIK WENELL

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

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

INLEDNING

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

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

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

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

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

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

³ Padilla, ”Evangelism”.

SYFTE OCH PROBLEMFORMULERING

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

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

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

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

MATERIAL OCH METOD

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

TEORETISKT RAMVERK

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

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

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

¹³ Newbigin, *Gospel*, 222.

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

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

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

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

¹⁵ Newbigins, *Gospel*, 224.

¹⁶ Newbigins, *Gospel*, 227.

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

¹⁸ Newbigins, *Gospel*, 229.

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

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

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

¹⁹ Newbigin, *Gospel*, 232.

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

²¹ Taylor, *Secular Age*, 172.

²² Taylor, *Secular Age*, 473.

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

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

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

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

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

²³ Taylor, *Secular Age*, 475.

²⁴ Taylor, *Secular Age*, 483.

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

²⁶ Trueman, *Rise and Triumph*, 41.

²⁷ Taylor, *Secular Age*, 543.

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

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

TVÅ VERSIONER AV SVENSK KULTURKRISTENDOM

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

SYNLIGGÖRANDE: MORAL OCH IDENTITETER

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

²⁸Trueman, *Rise and Triumph*, 42.

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

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

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

²⁹ Edsinger, "Könsidentitet", 11, 86.

³⁰ Edsinger, *Gisslan*, 99.

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

³² Edsinger, "Könsidentitet", 200.

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

STYRNINGSRATIONALITET: KRISTNA VÄRDERINGAR

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

³³ Edsinger, ”Könsidentitet”, 201.

³⁴ Edsinger, *Gisslan*, 47.

³⁵ Edsinger, *Gisslan*, 100.

³⁶ Edsinger, *Gisslan*, 84–85.

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

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

³⁷ Edsinger, *Gisslan*, 85.

³⁸ Edsinger, *Gisslan*, 85.

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

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

⁴¹ Edsinger, *Gisslan*, 90.

⁴² Edsinger, *Gisslan*, 93.

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

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

STYRNINGSTEKNIKER: TALET OM ÄKTENSKAP OCH IDENTITET

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

⁴³ Gustavsson, "Alla vägar", 77.

⁴⁴ Gustavsson, "Allt pekar", 79.

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

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

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

⁴⁵ Edsinger, ”Könsidentitet”, 190.

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

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

⁴⁸ Edsinger, *Gisslan*, 104–108.

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

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

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

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

DEN EVANGELIKALA SKEPSEDISKURSEN

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

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

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

KULTURKRISTNA SVENSKAR

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

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

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

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

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

⁵¹ Kristensson Uggle, *Katedralens hemlighet*, 153.

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

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

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

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

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

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

⁵⁶ Namli och Grenholm, *Etik*, 150.

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

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

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

TVÅ OLIKA KRISTNA STYRNINGSRATIONALITETER

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

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

KULTURKRISTENDOMENS TEOLOGISKA PROBLEM

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

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

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

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

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

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

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

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

⁶³ Wright, "Christianity", 52.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

ETT EVANGELIKALT POLITISKT TEOLOGISKT ALTERNATIV

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

⁷⁰ Linnea Lundgren, *A Risk or a Resource? A Study of the Swedish State's Shifting Perception and Handling of Minority Religious Communities between 1952–2019* (Stockholm: Ersta Sköndal Bräcke högskola, 2021).

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

KYRKANS FRÄMSTA UPPDRAG ÄR ATT VITTNA OM JESUS

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

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

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

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

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

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

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

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

⁷²Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 6.

⁷³Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 9.

⁷⁴Tomlin, "Apocalyptic Apologetics", 9.

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

FÖRSAMLINGEN SOM DIASPORAGEMENSKAP

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

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

⁷⁵ Wenell, *Omvändelsens skillnad*.

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

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

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

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

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

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

⁷⁷ Newbigin, *Gospel*, 227.

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

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

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

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

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