

Ingång

Sarah Hinlicky Wilson:

Guds lag

David P. Scaer:

Bergspredikan
och kristen etik

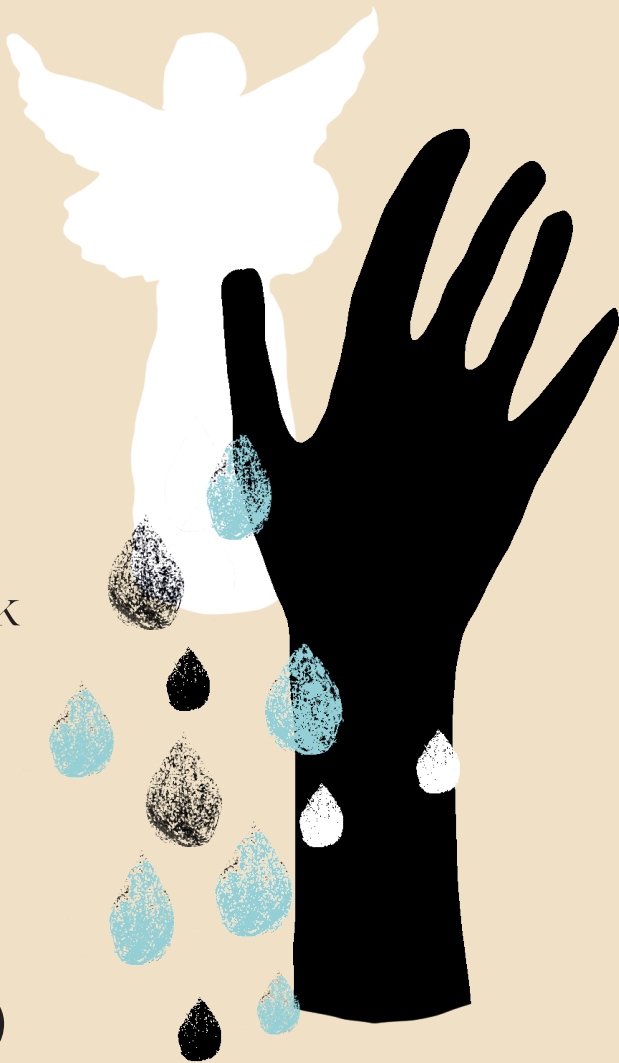
Christina Björklång:

Skamläkning i
en kristen
kontext

NÖD

OCH NÅD:

Perspektiv på lag och evangelium idag



Innehåll 2024

Lag och evangelium – en introduktion
Tomas Nygren 5

Guds lag
Sarah Hinlicky Wilson 16

Bergspredikan och kristen etik
David P. Scaer 42

Gnosticism, antinomism och reformations-
 teologi
David S. Yeago 65

Och Logos blev kött
Samuel Hall 80

Att identifiera, bemöta och läka osund skam i
 en kristen kontext
Christina Björklang 94

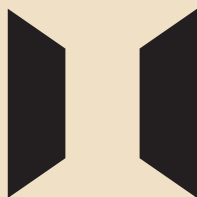
Själavård som en transformerande teologisk
 process
Lars-Göran Sundberg 109

Långvariga relationer i förändring
Staffan Grenstedt 127

Recensioner:

Ostädade väckelser
Torbjörn Larspers 138

Nytt på Johannelund 140



Ingång

Johannelunds
 teologiska
 skriftserie

ISSN 1401-8616

Ansvarig utgivare
 James Starr

Redaktionskommitté

Torbjörn Larspers
 torbjorn.larspers@johannelund.nu

Stefan Lindholm
 stefan.lindholm@johannelund.nu

Tomas Nygren
 tomas.nygren@johannelund.nu

David Nyström
 david.nystrom@johannelund.nu

Grafisk form

Jonatan Knutes

Sättning

Maria Landälv

Illustration omslag

Maria Landälv

Postadress

Johannelunds teologiska högskola
 Box 23001, 750 23 Uppsala

Webbplats

johannelund.nu/forskning

Kära läsare

DETTA NUMMER MARKERAR EN NY ERA för *Ingång*, då det är det första som ges ut helt digitalt. I 30 år har *Ingång* tjänat som en plattform för teologisk reflektion och forskning, och vår förhoppning är att genom det nya, digitala formatet kunna nå en ännu bredare läsekrets. Vi hoppas även att den ökade tillgängligheten ska komma att uppskattas av både trogna och nya läsare.

Det här numret bjuder på ett rikt och varierat innehåll, med en temadel som fördjupar sig i det för luthersk teologi centrala begreppsparat *lag och evangelium*. Vi är glada att kunna presentera färsk översättning av tre betydelsefulla texter av lutherska teologer som belyser temat ur olika perspektiv. I den inledande artikeln ger Tomas Nygren en översikt över ämnet och introducerar bidragen från David S. Yeago, David P. Scaer och Sarah Hinlicky Wilson, som var och

en på sitt sätt för samtalet om lag och evangelium vidare inom den lutherska teologin.

Utöver detta bidrar Samuel Hall med en artikel som, med utgångspunkt i Johannesprologen, fördjupar sig i inkarnationens betydelse för en skapelseinklusiv teologi. Christina Björklang skriver insiktsfullt om kyrkans roll i att identifiera och hela osund skam, medan Lars-Göran Sundberg, i ett utdrag ur sin nya bok, presenterar en modell för själavård som en förvandlande teologisk process. Slutligen erbjuder Staffan Grenstedt en kort presentation av de slutsatser han drar i sin nya bok om EFS mission i Etiopien.

Vi hoppas som alltid att läsningen ska kunna bidra till reflektion och goda samtal.

David Nyström
 Redaktör

Bidra till Johannelund!

Johannelund är en unik och kreativ utbildningsmiljö. Verksamheten är till betydande del finansierad av frivilliga bidrag. Därför tar vi tacksamt emot gåvor.

> Ge direkt till Johannelund

Swish 123 066 34 01

BG 5862-4636

> Fast månadsgivande -Autogiro:
Du anmäler dig som månadsgivare genom att fylla i och skicka in vår blankett. Scanna QR-kod:



> Kollekt från stift och församlingar
Vi berättar gärna mer om syfte och förser med kollektcirkulär.

> Donationer

Vi tar tacksamt emot arv, aktier eller fastigheter.

Om du har frågor, hör gärna av dig till
kommunikation@johannelund.nu
www.johannelund.nu



LAG OCH EVANGE- LIUM – en introduktion

Idetta nummer av *Ingång* har vi förmånen att få publicera tre nyöversatta artiklar av de lutherska teologerna, David S. Yeago,¹ David P. Scaer² och Sarah Hinlicky Wilson.³ Dessa tre artiklar ger signifikanta bidrag till den nutida debatten om hur det i luthersk teologi så viktiga begreppsparat lag och evangelium kan användas och, lika vik-

1 Dr David S. Yeago (1956 -), amerikansk luthersk teolog, var verksam som professor i systematisk teologi och etik vid North American Lutheran Seminary och Trinity School for Ministry från 2014 fram till sin pensionering 2022. Dessförinnan var han i över 20 år knuten till Lutheran Theological Southern Seminary i Columbia, South Carolina.

2 Dr David P. Scaer (1936 -), amerikansk luthersk teolog, är professor emeritus i biblisk och systematisk teologi vid Concordia Theological Seminary (CTSFW) i Fort Wayne, Indiana där han har undervisat sedan 1966.

3 Dr Sarah Hinlicky Wilson (1977-), amerikansk luthersk teolog, missionär i Japan 2018–2025, dessförinnan verksam vid Institute for Ecumenical Research i Strassburg, Frankrike. Affilierad lärare vid Johannelunds teologiska högskola.

tigt, hur det inte kan användas. Debatten om lag och evangelium har periodvis under de senaste hundra åren varit mycket livlig, kanske till och med så livlig att många lutherska teologer tröttnat på den. Sarah Hinlicky Wilson inleder sin artikel med en moderering av ett berömt citat från statsmannen Benjamin Franklin. Han skrev 1789: "In this

world nothing can be said to be certain, except death and taxes." Wilsons twist på citatet lyder "Det finns tre saker som är säkra här i livet: döden, skatterna och att lutheraner aldrig blir överens om lagen."

Bakgrunden till de debatter som förts ligger i den reformatoriska återupptäckten av evangelium som kan beskrivas i termer av att en distinktion mellan lag (krav – vad Gud vill att människan ska göra) och evangelium (gåva – vad Gud har gjort för människan) infördes. Distinktionen tydliggjorde frälsningen som Guds gåva, och inte ett samarbetsprojekt mellan Gud och

människa. Lagen avslöjar människans problem, medan evangelium är budskapet om hur Gud själv genom Kristi korsgärning ger lösningen på människans problem. Om den reformatoriska rörelsen innebar en återupptäckt av evangeliet som ensamt räddande utan lagens medverkan kan frågan ställas vad det innebär för beskrivningen av lagen och dess uppgift, och då framförallt vad som händer med lagen för den kristna människan. Utifrån detta problemkomplex har lagens innehåll och roll debatterats. De första debatterna fördes redan under Luthers livstid.⁴ Johannes Agricola, en av de teologer som tagit starka intryck från Martin Luther, radikaliserade Luthers teologi om lag och evangelium och hävdade att lagen inte var nödvändig för de kristna eftersom de levde under nåden. Lagen tillhörde det gamla förbundet. Evangelium var allt den kristna människan behövde. Om lagen predikades risikerade man legalism – vilket innebar att nåden skymdes. Luther reagerade mot detta och hävdade att antinomisterna – de som på detta sätt var emot lagen – hade fel. Lagen behövdes fortsatt även för den kristna människan. Evangelium innebar inte att lagen mist sina funktioner för henne. Lärostrider kring denna fråga återkom några gånger under Luthers livstid och blossade återigen upp efter Luthers död när frågan om lagens roll diskuterades vidare. Slutresultatet av denna process kan vi läsa i den lutherska bekännelseskraften *Konkordieformeln* (1577),⁵ där man i Luthers fotspår landade i att lagen fortsatt behövde predikas

4 Se exempelvis Lohse 1999, s 178–184.

5 För *Konkordieformeln*, se *Svenska kyrkans bekännelseskrafter*, eller "Logosmappen" som kan återfinnas på *Internet*.

även för kristna. I *Konkordieformeln* talade man om att lagen hade tre bruk eller funktioner. Jag återkommer till en beskrivning av lagens tre bruk.⁶

Frågan om lag och evangelium kom återigen att aktualiseras i kölvattnet av den lutherforskning som under 1800-talet fick renässans genom Albrecht Ritschl, även om han själv inte var särskilt intresserad av just lag och evangelium. Ritschl betonade i sin framställning av Luthers teologi att det fanns stora skillnader mellan Luther och den lutherska teologi som utvecklades av Philipp Melancthon och teologerna i generationerna efter reformatörerna.⁷ Denna ansats levde sedan kvar i en stor del av lutherforskningen – både i Tyskland och Sverige. För frågan om lag och evangelium, som intresserade många av lutherforskarna i generationerna efter Ritschl, fick detta till följd att man hävdade att det enbart fanns två lagbruk hos Luther, till skillnad från hos Melancthon och andra lutherska teologer under andra halvan av 1500-talet och under den lutherska ortodoxin.⁸ Lagens tredje bruk passade inte in i en äkta luthersk teologi, utan var snarare ett uttryck för reformerta influenser eller en pietistisk misstolkning av luthersk teologi.⁹ Därmed fick man problem med *Konkordieformeln* som talade om tre bruk av lagen. Problemet löstes på lite olika sätt. En del teologer kritiserade *Konkordieformeln* som en skrift som inte var riktigt trogen Luther, och som man därför inte behövde bry sig om. Andra tolkade det som stod om lagens tredje bruk i *Konkordieformeln* som synonymt med det som kan sägas om lagens första eller andra bruk. Enligt detta synsätt hade *Konkordieformeln* försökt lösa diskussionen kring lagens tredje bruk genom att erkänna att talet om det tredje bruket var en vokabulär som kunde behållas för att undvika splittrande lärostrider, men som egentligen inte behövdes eftersom saken kunde uttryckas med de två lagbruk som Luther talade om.¹⁰

Argumentationen i denna debatt kom i långa stycken att handla om Luther någonsin hade använt uttrycket "lagens tredje bruk". En bakgrund till att frågan om Luther själv hade talat om lagens tredje bruk

6 Se *Konkordieformeln*, artikel V och VI.

7 Se exempelvis Svensson 2021, s 340–341.

8 Se exempelvis Engelbrecht 2011, s 5–9.

9 Avståndstagandet mot lagens tredje bruk förstärktes av debatten om lag och evangelium som lutherska teologer förde med den reformerte teologen Karl Barth, efter hans skarpa kritik mot det lutherska synsättet att lagen kommer först och evangeliet sedan. Uppfattningen att det finns ett lagens tredje bruk som kommer efter att människan mött evangelium kom av lutherska teologer utifrån denna debatt att uppfattas som en reformert tanke. Se Nygren 2007, s 188–189.

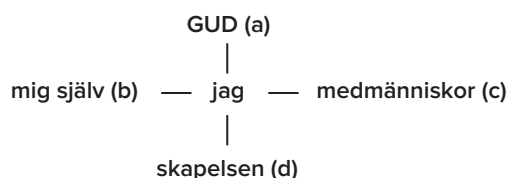
10 För några av dessa sätt att tänka om lagens tredje bruk i *Konkordieformeln*, se Scott 2002, s 168–178.

Distinktionen tydliggjorde frälsningen som Guds gåva, och inte ett samarbetsprojekt...

fick så stor uppmärksamhet var att han genom lutherrenässansen i praktiken hade blivit det egentliga rättesnöret för en luthersk teologi. De lutherska bekännelseskrifterna blev på detta sätt mindre viktiga. En majoritetsuppfattning om att det inte fanns några belagda äkta Luther-citat där han använde termen "lagens tredje bruk" växte fram.¹¹ Som många senare påpekat är dock frågan om vokabulär mindre intressant än frågan om själva saken fanns hos honom. För att få en bakgrund till debatten och de artiklar som här publiceras behöver vi beskriva de olika lagbruken lite närmare.

Lagens tre bruk definierade

När man i luthersk teologi talar om tre lagbruk är det viktigt att se att det inte handlar om tre olika lagar utan just om tre olika sätt att använda samma lag i olika relationer. Jag menar att det bästa sättet att förstå de olika bruken därmed kan ges utifrån en relationskarta. En enkel bild kan illustrera människans olika relationer:



Villkoren för en människas relationer på skapelseplanet – till sig själv (b), sina medmänniskor (c) och skapelsen (d) – finns nedlagda i skapelsen, eftersom Gud skapat världen med en plan för hur den ska fungera. Man talar i teologin här ofta om någon form av naturlig lag som möter människan vare sig hon känner Gud eller inte. Om en människa handlar på ett sätt som skadar dessa relationer kommer det i förlängningen att slå tillbaka mot henne själv. Den som exempelvis ständigt ljuger kommer antagligen att få påtagliga problem med relationen till medmänniskorna (c). Detta gör att människan, även om man antar att synden skadat världen och människan, inklusive hennes etiska omdöme, ändå i allmänhet har en grundläggande förmåga att förstå vad som är rätt eller fel. På skapelseplanet möter människan lagen i dess första bruk och hon kan utifrån allmänmänskliga erfarenheter formulera åtminstone ett antal grundläggande "Du ska inte ..." -regler för att livet ska fungera. Här har vi lagen i dess allmänmänskliga och samhällsliga

funktion. En synonym till lagens första bruk är därför lagens borgerliga bruk. Vi kan utifrån detta och det faktum att ingen är perfekt räkna med att människan i sina relationer oundvikligen möter tillkortakommanden och har att hantera skuld.

Villkoren för människan i relation till Gud (a) är enligt en traditionell luthersk teologi inte lika tydliga för den enskilde, eftersom människan i sig själv visserligen kan förstå att det finns en Gud, men hon känner inte denne Gud om inte Gud har blivit presenterad för henne. När Gud i förkunnelsen eller genom mötet med bibelordet presenteras för en människa förstår hon i förlängningen att hennes skuld i relationerna (b), (c), och (d) även har med Gud att göra, eftersom Gud är alltings skapare och rättmätige ägare.¹² Skulden kvalificeras som synd inför Gud och människan börjar i åtminstone någon mån förstå sitt behov av Guds förlåtelse och upprättelse. Detta en funktion av samma lag som i det första bruket, men här sedd i ljuset av relationen till Gud. Här har vi lagen i dess andra bruk, eller andliga bruk. Detta bruk av lagen är betydligt obehagligare än lagen i dess första bruk, då det på djupet avslöjar och dömer människan i den mest grundläggande relationen i tillvaron, den till tillvarons grund, det vill säga Gud.

Mot lagen i dess andra bruk svarar evangelium, att Gud genom Jesus tagit på sig världens synd och skuld och genom honom vill skänka förlåtelse, upprättelse och liv. Lagen i dess andra bruk bäddar således för förkunnelsen och mottagandet av evangeliets gåva. Genom att evangelium förkunnas vågar mottagaren på ett ännu djupare sätt ta emot lagens avslöjande, vilket i sin tur fördjupar förståelsen av evangeliets gåva. På det sättet befinner sig lag och evangelium i ett dynamiskt samspel med varandra.

När en människa tagit emot evangelium finns enligt företrädare för att det även finns ett lagens tredje bruk ytterligare en faktor att ta hänsyn till. Samma lag som dömer och avslöjar möter henne nu även med evangelium som förtecken, vilket innebär att lagen nu framstår som den ursprungligen fungerade – innan synden kom in i bilden – som en anvisning för det goda livet, en information om hur de goda gärningar Gud kallar henne till kan se ut i relationerna (b), (c) och (d). Termen "lagens tredje bruk" användes troligen först av Luthers medhjälpare Phillip Melancthon.¹³ En sak som debatterats, som tidigare här

12 Observera att saken här inte gäller hur den brutna gudsrelationen (arvsyndens) skadat alla andra relationer och medfört att människan gör onda saker (verksynder), utan snarare den pedagogiska frågan om hur de skadade relationerna på skapelseplanet på ett begripligt sätt kan kopplas till gudsrelationen.

13 I 1535 års upplaga av *Loci Communes*. Se exempelvis MacPherson 2009.

nämnts, är om saken och även vokabulären finns också hos Luther.¹⁴ De som hävdar att saken finns hos Luther kan till exempel peka på hans förklaringar till buden i både den *Lilla* och den *Stora katekesen*. Det tredje bruket kommer till uttryck i de positiva beskrivningar han där ger av vad det innebär att leva i enlighet med buden.¹⁵

Om vi antar att det finns tre lagbruk innebär det att den kristna människan möter samma lag i tre skepnader: det första bruket möter hon i sina relationer i vardagen [(b), (c) och (d) i bilden ovan], det andra bruket i förkunnelsen som relaterar hennes liv till Gud [(a) i bilden ovan] och det tredje bruket när hon får en positiv klagörande påminnelse om vilka goda gärningar hon är kallad att göra i de skapelsere relationer som hon står i [(b), (c) och (d) i bilden ovan]. Vilket eller vilka av de tre bruken av lagen som är aktivt i ett givet ögonblick, till exempel i en predikosituation, är beroende på vilket perspektiv (som gammal eller ny människa) och vilka relationer som hamnar i fokus hos den människa som lyssnar.

David S. Yeagos bidrag

Den amerikanske teologen David S. Yeago publicerade 1993 i *Pro Ecclesia* (volym 2, nummer 1) artikeln "Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Construal", som har blivit en av de mest uppmärksammade och citerade texterna om lag och evangelium de senaste 50 åren. I artikeln reflekterar han över vad som händer om man likt huvuddelen av lutherforskarna, både mer liberala och mer konservativa, i den så kallade lutherrenässansen låter lag och evangelium enbart ha två bruk, som får utgöra förståelsehorisonten för hela teologin. Lag och evangelium ges i denna tolkningsfåra en övergripande epistemologisk funktion. Den ger därmed i princip den grundläggande strukturen för vår kunskap om Gud och för hela teologin. Hans slutsats är, som artikelns namn antyder "Gnosticism,

antinomism och reformationsteologi. Reflektioner över en tolkningskostnader", att detta leder till katastrofala konsekvenser för den lutherska och protestantiska teologin. Det leder bland annat till en teologi utan helgelslära. Yeago skriver att den rätta koherensen i den kristna tron ges när förståelsehorisonten är "Guds konkreta självtgivande och självidentifikation i Jesus från Nasaret". Han tar därmed inte avstånd från lag och evangelium, men vill ge begreppsparet en mer begränsad roll.

David P. Scaers bidrag

Den nutida lutherske teolog som i sin produktion har den mest omfattande diskussionen av lag och evangelium är amerikanen David P. Scaer. Artikeln vi publicerar här är ursprungligen ett föredrag som hölls under en konferens 2016 vid Församlingsfakulteten i Göteborg.¹⁶ För Scaer är lag och evangelium en samordnande (OBS ej överordnad) hermeneutisk princip. När lag och evangelium blir en överordnad hermeneutisk princip skapar det problem, särskilt om man i sin teologi inte har ett lagens tredje bruk utifrån att man låter lagens väsen definieras av frasen *lex semper accusat*, "lagen anklagar alltid" (hämtad från den *Augsburgska beännelsens apologi*). Man kommer då att driva en teologi som inte ger utrymme för de anvisningar för goda gärningar som Paulus avslutar sina brev med. Inte heller kommer man att göra rättvisa åt Bergspredikan, utan enbart tolka den utifrån lagens andra bruk och se den som en dömande lag som driver till Kristus. Scaer hävdar, liksom Yeago, att lagen i grunden är god, essentiellt god. Det som ger lagen dess anklagande funktion i dess första och framförallt andra bruk är synden. Lagens tredje bruk är en återgång till lagens ursprungliga renodlat goda funktion. Den kristna människan, så långt hon är troende (eller med annan vokabulär: ny människa) lever med lagen i dess tredje bruk som säger att den troende gör de gärningar Kristus gör. I ljuset av detta ser Scaer Bergspredikan, när han tolkar den i dogmatiska kategorier, som ett uttryck för "lagens tredje bruk så som det förstås kristologiskt, det vill säga att den lag som uppfylldes och levdes av Kristus nu levs av hans efterföljare." En av de saker Scaer vill visa genom sin artikel är att lag och evangelium rätt tolkade (= när de inte görs till ett grundläggande axiom för hela synen på Gud och teologin, utan begränsas till en inom-biblisk hermeneutik) ger utrymme till en biblisk etik och en utvecklad helgelslära i luthersk tro.

14 Den amerikanske teologen Engelbrecht har gjort en mycket omfattande studie av Luthers vokabulär och finner, till skillnad från vad man under stora delar av 1900-talet antagit, att begreppet "lagens tredje bruk" faktiskt finns Luther på några ställen, se Engelbrecht 2011, s 169, 175-199.

15 Poängen med att använda begreppet lagens tredje bruk trots att det finns många olika sätt att uppfatta det, är bland annat att det illustrerar att det är samma Guds vilja som kommer till uttryck där som i de andra lagbruken, men nu med evangeliets förtecken. För en mer omfattande diskussion av lagens tredje bruk, se Nygren 2007, kap. 7.

16 Scaer 2016.

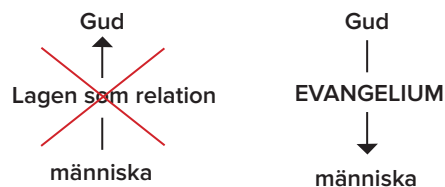
Sarah Hinlicky Wilsons bidrag

Det mest originella bidraget till de senare årens debatt om lag och evangelium står den amerikanska teologen Sarah Hinlicky Wilson för.¹⁷Hon skär kakan på ett helt annat sätt och utgår inte från lagens olika bruk utan från dess innebörder. Hon beskriver i sin artikel, som utgår från en analys av lag och evangelium i *Stora Galaterbrevskommentaren*, hur Luther kan se lagen både som undervisning och som relation. Lagen i sin undervisande eller instruktiva innebörd ger ett innehåll som ”skyddar, formar, odlar och ger näring åt skapelsens gåva”. Det kan illustreras av följande bild.



Detta är lagens egentliga och ursprungligen avsedda innebörd: att hjälpa människan att rätt förvalta skapelsens goda gåva, lagen som form för de goda gärningar Gud vill se.

På grund av synden får lagen även en annan innebörd. Den blir bärare av relationen mellan Gud och människa. Synden gör människan främmande inför Gud. Lagen avslöjar människan som en fiende till Gud. Problemet är att lagen inte har någon kraft att förändra den dåliga relation mellan Gud och människa som den definierar. Lagen i sin relationella innebörd kan inte återupprätta kontakten mellan människa och Gud. När människan försöker upprätta sin gudsrelation genom lagen blir situationen bara värre. Det är bara evangelium som kan upprätta och bära människans gudsrelation.



I sin artikel visar Wilson att för Luther är lagen som information något odelat gott. Däremot är lagen som relation något problematiskt. Båda innebörderna är nödvändiga för att ge en korrekt beskrivning av lagen.

Den lutherska betoningen på lagens relationella innebörd, något som evangeliet besestrar och ersätter, har ibland medfört att lagen som information blivit bortglömd och övergiven, vilket fått katastrofala följder.

Även Wilson talar således om den goda lagen – som inte definieras av synden utan av Guds goda vilja – som något helt nödvändigt för att luthersk teologi ska fungera på ett bra sätt.

I sin artikel diskuterar Wilson även ordningen mellan lag och evangelium och visar att den inte alls behöver enbart ha formen från lag till evangelium. Lagen som information har en funktion även efter att evangeliet talat. Lagen behöver inte heller alltid komma först. Den kan på olika sätt föregås av evangelium. Vad som behöver komma först beror på kontexten för förkunnelsesituationen. Wilson vill med sin artikel kommunicera att även lutheraner behöver älska lagen, samt att relationen mellan lag och evangelium är betydligt mer komplex och dynamisk än den enkla digitala framställning av begreppsparat (från lagens andra bruk till evangelium, och inget annat) som dominerat i många lutherska sammanhang under 1900-talet.

Summering

Alla tre artiklarna är en uppgörelse med den version av lag-evangelium-tänkande som dominerat både inom viss konservativ och liberal luthersk teologi under de senaste 100 åren, där lagen endast har två bruk, och beskrivs som något som alltid dömer. Lagen blir i ett sådant tänkande endast en funktion av synden och något i grunden (nödvändigt) ont som evangelium besestrar och ersätter, vilket öppnar för både antinomistiska och gnostiska tendenser i den nutida lutherska teologin. Artiklarna företräder alla ett sätt att se på lagen som innebär att det finns en god sådan nedlagd i tillvaron redan innan synden kommer in i bilden, samtidigt som de bejakar att lagen i mötet med synden blir vrång och dömande och som sådan, när den förkunnas, driver till evangelium. En annan gemensam nämnare är att lag och evangelium behöver ha en mer begränsad roll än att bli den allt övergripande principen eller uppenbarelsen. Begreppsparat lag och evangelium kommer bäst till sin rätt som en inombiblisk hermeneutik som kommer fram ur bibelmaterialet självt, och används som ett verktyg för att tydliggöra både förkunnelse och andlig vägledning inom praktisk teologi. En god lag skapar också ett bättre utrymme för att driva en helgelsens teologi i en luthersk kontext, och ger även bättre resurser för att driva en bibelförankrad luthersk etik. För alla tre artikelförfattarna är relationen mellan lag och evangelium mångbottnad, vilket beror på lagens många

bruk och innebörder.

Den som vill fördjupa diskussionen kring lag och evangelium ytterligare hänvisar jag till min avhandling *Lag och evangelium som tal om Gud* som delvis berör samma frågeställningar som dessa utmärkta och intressanta artiklar bearbetar.¹⁸ ■■

Litteraturförteckning

Engelbrecht, Edward A.

2011 *Friends of the Law. Luther's Use of the Law for the Christian Life*, S:t Louis: Concordia Publishing House.

Lohse, Bernhard

1999 *Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development*, Minneapolis: Fortress Press.

MacPherson, Ryan C.

2009 "A Lutheran View of the Third Use of the Law", publicerad på

Internet:

<<https://www.ryanmacpherson.com/publication-list/26-research-papers/73-a-lutheran-view-of-the-third-use-of-the-law.html>>

(hämtad 2024-12-12)

Murray, Scott R.

2002 *Law, Life, and the Living God. The Third Use of the Law in Modern American Lutheranism*, S:t Louis: Concordia Publishing House

Nygren, Tomas

2007 *Lag och evangelium som tal om Gud – en analys av synen på lag och evangelium hos några nutida lutherska teologer: Pannenberg, Wingren och Scaer*, Skellefteå: Artos.

Scaer, David P.

2016 "The Semon on the Mount and Christian Ethics", föredrag hållet vid Församlingsfakulteten 2016-11-11.

Svensson, Leif

2021 "Luther I den moderna lutherdomens tjänst. *Albrecht Ritschl och den svenska Lutherrenässansen*", Svensk Teologisk Kvartalskrift (nr 4, årg 97), s 335–350.

Wilson, Sarah Hinlicky

2013 "The Law of God", i *Lutheran Quarterly* (vol XXVII), s 373–394.

Yeago, David S.

1993 "Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Construal", i *Pro Ecclesia* (årg 2, nr 1), s 37–49.

GUDS LAG

Det finns tre saker som är säkra här i livet: döden, skatterna och att lutheraner aldrig blir överens om lagen.¹ Med tanke på detta och på att det skulle krävas ett verk i flera volymer för

1 Denna artikel publicerades i engelskt original 2013 i *Lutheran Quarterly* (volym XXVII), s 373–398. Den har här översatts till svenska och publiceras i *Ingång* med tillstånd från författaren. För bibelcitater används B2000. För citat ur *Konkordieboken* och *Luthers stora katekes* används *Svenska kyrkans bekännelsekrifters* översättning. Övriga citat återges som de står i den engelska originalartikeln. För översättningen svarar David Nyström, bearbetad och granskad av Tomas Nygren.

att göra rättvisa åt Luthers och senare lutheraners olika sätt att tänka kring lagen, har denna essä det mer blygsamma syftet att övertyga dagens lutheraner om att de borde älska lagen nästan lika mycket som de älskar evangeliet.²

För att kunna göra detta kommer jag först ge en exeges av Luthers Galaterbrevskommentar från 1531/35 för att visa att Luther talar om att det finns två grundläggande *innebörder* i lagen. Jag kommer även att argumentera för att tendensen att enbart nämna den ena innebörden får lutheraner att förbise den andra. Efter att ha fastställt legitimiteten och nödvändigheten av båda *innebörderna* kommer jag i resten av essän att ta upp olika frågor som uppkommer genom distinktionen mellan de två, med hjälp av andra skrifter från Luther.

Lagens två innebörder hos Luther

Lutheraner är väl bekanta med skillnaden mellan lag och evangelium.³ Men i likhet med Luther, som i sin tur följde Paulus, använder vi vanligen ordet ”lag” på ett mångtydigt sätt. Detta har orsakat en hel del intern förvirring bland lutheraner, för att inte tala om att det har förbryllat både våra icke-lutherska kristna vänner och ovänner. Även om de av oss som är bekanta med lutherskt tal i allmänhet kan förstå växlingen av betydelse i våra olika hänvisningar till lagen, skulle vi ha nytta av mer uttryckliga distinktioner mellan de betydelser vi avser. För enkelhetens skull – och eftersom teologer älskar att kategorisera – kommer jag att identifiera dessa som *lagens relationella och undervisande innebörd*. ”Innebörd” (eng: *Sense*, övers. anm.) är min term och är tänkt att vara ett allmänt sätt att skilja mellan olika sätt att närma sig eller använda samma ord eller begrepp; inget mer filosofiskt laddat avses med det.

Lagens relationella innebörd hänvisar till lagen som förmedlare av relationen mellan Gud och syndare. Ordet relationell i denna definition är avgörande: lagen fungerar som en relation på grund av synden. Synden stör och skadar det ursprungliga förhållandet av kärlek, tillit och lydnad mellan Skaparen och de skapade. Syndens orättfärdighet, dess nödvändiga straff och dess motsättning mot Gud leder till en situation

2 Detta innebär att jag här inte kan behandla ämnen som naturrätt eller naturlagar, politisk och kulturell utveckling inom juridiken, judisk ceremoniallag så som den förstås i båda testamenten, eller för den delen vad innehållet i Guds lag egentligen är annat än, generellt sett, dekalogen så som den tolkas genom Jesu undervisning och Paulus (och andra apostlars) parenes.

3 Men om de får rätt är en annan sak. Se min artikel där jag försöker reda ut några av de typiska lutherska missuppfattningarna: ”Law and Gospel (with Some Help from St. John)” *Lutheran Forum* 45/4 (2011):3–6.

av främlingskap mellan Gud och syndarna. Lagen kommer då att känneteckna förhållandet mellan de två: den avslöjar och anklagar syndaren för att ha blivit Guds fiende, vilket syndaren vet förtjänar fördömmelse, och detta uppmuntrar bara syndaren till djupare hat mot Gud (som i Rom 5:20, "Lagen kom in för att överträdelserna skulle bli större").

För Luther är det kritiska problemet med lagen, i denna *innebörd*, att den inte har någon kraft i sig att förändra den relation den definierar.⁴ Den sitter fast; för att kunna kalla synd för synd och straffa det som förtjänar straff måste lagen fortsätta oförtrutet. Men i motsats till Gabriel Biels antropologi och andra optimisters antropologier har mänskliga syndare i sig själva inte förmågan att vända sig bort från synden. Så länge detta råder tvingas därför lagen att vara förmedlare av ett gudomligt-mänskligt förhållande som innebär evig förlust. Som Luther uttrycker det i Galaterbrevskommentaren:

We are the offenders; God with His Law is the offended. And the offense is such that God cannot forgive it and we cannot remove it. Therefore there is grave discord between God, who is One in Himself, and us. Nor can God revoke His Law, but wants it to be observed. And we who have transgressed the Law of God cannot flee from the sight of God⁵

Det som har kraft att bryta lagen som relation mellan Gud och oss är evangeliet: närmare bestämt inkarnationen, tjänsten, döden och uppståndelsen av den andra personen i Treenigheten (Rom 10:4). Ett av Luthers skäl till att förneka människans förmåga att besegra synden genom lydnad mot lagen är hans framlyftande av det oerhörda i att Gud frivilligt tog mänsklig gestalt för att lida och dö. En optimistisk antropologi, som driver lagens möjligheter, skulle vara en förolämpning mot Guds verk på korset. Det är detta som ligger bakom Luthers ofta förekommande fördömanden av "lagen", men det är viktigt att inse att de

alltid syftar på *lagens relationella innebörd*, vilken i evangeliets ljus måste ses som en rival i medlingen mellan Gud och människa. När det finns konflikt mellan lagen och evangeliet i Luthers teologi, handlar det alltid om vilken av dem som har rätt att definiera relationen mellan Gud och den syndiga människan. För att uttrycka det i mer bekanta lärotermer handlar frågan om vilken av dem som kommer att rättfärdiggöra. Kommer det att vara lagen, som antingen skulle hävda en mänsklig kapacitet som förolämpar Kristus eller insistera på sin rätt att skicka varenda syndare till helvetet? Eller kommer det att vara evangeliet, som är den helige Andes verk att skapa tro på Kristi kärleksfulla offer av sig själv i syfte att ge vår relation till Fadern en helt ny grund att stå på? Endast en av dessa två kan rättfärdiggöra; endast en av de två kan definiera och rätt förmedla relationen mellan Gud och människa. Det behöver knappast sägas att för Luther förlorar lagen varje gång. Här följer några citat från *Stora Galaterbrevskommentaren* som visar detta.

It is impossible for Christ and the Law to agree and to share the reign over a conscience.⁶

Let the Law have its glory. But no Law, no matter how divine or holy, has the right to tell me that I obtain justification and life through it. I will grant that it can teach me that I should love God and my neighbor, and live in chastity, patience, etc.; but it is in no position to show me how to be delivered from sin, the devil, death, and hell.⁷

[W]hen we are involved in a discussion of justification, there is no room for speaking about the Law. The question is what Christ is and what blessing He has brought us.⁸ For by the very fact that [Christ] permitted the Law to accuse Him, sin to damn Him, and death to devour Him, He abrogated the Law, damned sin, destroyed death, and justified and saved me. Thus Christ is a poison against the Law, sin, and death, and simultaneously a remedy to regain liberty, righteousness, and eternal life.⁹

Do we sin by performing the Law? No. But we nullify grace when we perform the Law with the idea of being justified through it.¹⁰

4 "You see, then, why the Law is called 'the letter': though noble doctrine, it remains on the surface; it does not enter the heart as a vital force which begets obedience. Such is the baseness of human nature, it will not and cannot conform to the Law." Martin Luther, "The Twofold Use of the Law and Gospel;" i *The Sermons of Martin Luther*, red. John Nicholas Lenker, vol. VIII (Grand Rapids: Baker, 1983), 235, tillgänglig online på www.ccel.org/ccel/luther/sermons.v.html. Lite senare anmärker Luther: "... God's Law, although a teaching of supreme authority and the eternal will of God, must suffer itself to become a mere empty letter or husk. Without a quickening heart, and devoid of fruit, the Law is powerless to effect life and salvation," 236.

5 *Luther's Works*, American Edition, 55 vols., red. J. Pelikan and H. Lehmann (St. Louis och Philadelphia: Concordia och Fortress, 1955ff), 26:325. (Härefter refererad som LW.) *Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe*, 57 vols., red. J. F. K. Knaake et al. (Weimar: Böhlau, 1883ff), 40/1:503.33–34, 504.12–15. (Härefter refererad som WA.)

6 LW 26:54, WA 40/1:114.14–15.

7 LW 26:91, WA 40/1:168.15–20.

8 LW 26:137, WA 40/1: 240.27–29.

9 LW 26:163, WA 40/1:278.25–29.

10 LW 26:180, WA 40/1: 301.29–30.

But let us permit these two to confront each other; and let us see which is more powerful, that is, whether the promise abolishes the Law or the Law abolishes the promise.¹¹

Luthers insikt om skillnaden mellan lag och evangelium när det gäller förhållandet mellan Gud och människan är en av hans mest värdefulla gåvor till den världsvida kyrkan. Men det borde inte komma som någon överraskning att han så ofta har blivit missförstådd! Trots hans ofta förekommande varningar – som “This does not mean that the Law is evil; it means that it cannot contribute anything to justification”¹² – är det alltför lätt att uppfatta Luthers avvisande av lagen som ett medel för rättfärdiggörelse och som förmedlare av relation mellan Gud och människa som ett totalt förkastande av varje innebörd av lagen.¹³ Återigen, i detta följer Luther Paulus; och följaktligen är det ingen överraskning

att både Luther och Paulus har drabbats av antinomistiska feltolkningar. Dogmatiken måste därför explicit lyfta fram de distinktioner som förvisso finns hos både Luther och Paulus, även om de till stor del förblir implicita i deras skrifter.

Detta leder oss till *lagens undervisande innebörd*. En sådan innebörd var kanske så självklar för Luther och hans samtida – till skillnad från den relationella innebörden, som krävde en hel del förklaringar men ändå förbryllade många – att han ägnade mindre utrymme åt att försvara den. Icke desto mindre finns den verkligen där; i själva verket måste den finnas där för att *lagens relationella innebörd* ens ska vara möjlig. *Lagens instruktiva innebörd* avser lagen som ett *inhåll* som skyddar, formar, odlar och ger näring åt skapelsens gåva. Om vi använder gammaltestamentlig terminologi handlar det om Torah; främst dekalogen såsom den tolkats av Kristus och apostlarna. Förutom att ge näring och vägleda, skyddar lagen också. Guds omsorg om skapelsen skulle inte vara

Därför är överträdelse av lagen, i denna innebörd, i lika hög grad överträdelse av den gudomliga gåvan.

11 LW 26:299, WA 40/1:465.22–23. Se även LW 26:369–73, WA 40/1:564–570 för Luthers livfulla skildring av Kristi kamp mot lagen om domsrätt över syndare.

12 LW 26:139, WA 40/1:242.27–28.

13 Jag föreställer mig att detta är anledningen till att John Wesley, vars hjärta blev "förunderligt varmt" av att läsa Luthers förord till Romarbrevet, senare kom att kritisera Luther skarpt för den senares påstått otillräckliga undervisning om helgelse. Luthers skrifter är fulla av intresse för helgelse, men så länge läsarna inte skiljer på lagens två *innehåll* är det lätt att göra Wesleys misstag.

absolut om Han tillät överträdelse mot den utan konsekvenser.¹⁴ Därför är överträdelse av lagen, i denna *innehåll*, i lika hög grad överträdelse av den gudomliga gåvan. Det är därför synden som förvränger lagen från *instruktion till relation*, synden som gör att mötet mellan Gud och människa går från gåva, växt och formation till dom, bestraffning och främlingskap. Det är synden som gör att ytterligare två gudomliga gåvor blir nödvändiga, nämligen Guds Sons död och uppståndelse och utgjutandet av Guds Ande. De upphäver lagen som *relation*, men de upprätthåller lagen som *instruktion* (Matt 5:17-20).¹⁵

Trots alla sina angrepp på lagen som relation genom hela *Stora Galaterbrevskommentaren* – och de är många! – kan Luther i samma verk säga saker som följande: "the Law is the best of all things in the world";¹⁶ "The Law of God is greater than the entire world, since it includes all men; and the works of the Law are far more excellent than the works chosen by self-righteous people";¹⁷ "the best thing that the world has on this earth – the Law"¹⁸; "something which, except for faith, is the best, the greatest, and the loveliest among the physical blessings of the world, namely, the Law of God";¹⁹ "But what is the Law? Is it not also a commandment of love? In fact, the Law commands nothing else but love";²⁰ "the Law is good, holy, useful, and necessary, so long as one uses it in a legitimate way."²¹ Så länge man använder lagen som undervisning i syfte att välsigna och få skapelsen att blomstra och inte som en relation i syfte att förmedla förhållandet mellan Gud och människa kan

14 Jag använder grammatiskt maskulina pronomen när jag refererar till Gud i tredje person, enligt bibliskt mönster. Eftersom detta inte innebär Gud är manlig på samma sätt som biologiska varelser är manliga – vilket också är ett bibliskt påstående – använder jag stor bokstav för dessa och alla andra pronomen för Gud, för att betona distinktionen. I citat behåller jag originalets format.

15 Som Luther förklarar i kommentaren till Femte Moseboken: "the fulfilling of the Law is love from a good heart and from faith that is not feigned (1 Tim. 1:5), which uses law lawfully when it has no laws and has all laws – no laws, because none bind unless they serve faith and love; all, because all bind when they serve faith and love," LW 9:70, WA 14:612.20–24. Detta är naturligtvis ett eko av språket i *Om en kristen människas frihet*.

16 LW 26:5, WA 40/1:42.22.

17 LW 26:141, WA 40/1:246.23–25.

18 LW 26:184, WA 40/1:306.21.

19 LW 26:251, WA 40/1:396.16–18. Se även den stora katekesen: "Therefore we should prize and value [the Commandments] above all other teachings as the greatest treasure God has given us." I *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, red. Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 431.340–1. (Härefter refererad som BC.) *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, 5th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1963), 645.41–43. (Härefter refererad som BSLK.)

20 LW 26:270, WA 40/1:423.34, 424.12.

21 LW 26:348, WA 40/1:534.12–13.

Luther tala väl om lagen.

Luther är nära att göra en uttrycklig åtskillnad mellan lagens två *innebörder* i detta avsnitt i Galaterbrevetskommentaren 3:10:

To do the Law is to keep it not only externally but correctly and perfectly... Those who rely on the Law are those who want to be justified through the Law; those who are men of faith are those who trust that they are justified solely by mercy... Here Paul is not talking about the Law and works taken in a metaphysical sense [*lagens undervisande innebörd*]; he is speaking about how they are used and interpreted [*lagens relationella innebörd*], namely, that hypocrites want to be justified through the Law and works.²²

Alltså: "Apart from the matter of justification... we, like Paul, should think reverently of the Law. We should endow it with the highest praises and call it holy, righteous, good, spiritual, divine, etc. Apart from our conscience we should make a god of it; but in our conscience it is truly a devil."²³ Båda *innebörderna* är nödvändiga för en korrekt bild av lagen, men betoningen av den *relationella innebörden* som ett lutherskt särdrag har ibland lett till att man med katastrofala följder övergett den *instruktiva innebörden* helt och hållet.

Vad har de två innebörderna att göra med de två (eller tre) brukna av lagen?

Det kan här vara till hjälp att jämföra de två *innebörderna* med den mer välkända lutherska kategoriseringen av lagen i två eller möjligen tre bruk. Det finns en betydande överlappning, men *bruken* och *innebörderna* täcker inte exakt samma begreppsält. Innan vi beskriver skillnaden måste vi upprepa det faktum att det är synden som delar upp lagen, så att vi inte uppfattar den enbart som undervisning utan också som en förmedlare av vår relation till Gud. Eftersom det är synden som bär skulden kan vi inte göra misstaget – som vissa lutherska teologer har gjort – att betrakta lagen som förtryckande i sig själv eller som något främmande för Gud. Att skilja mellan *innebörderna* och *bruken* hjälper oss att undvika detta misstag.

Det *politiska bruket* av lagen (lagens första bruk) har uppenbarligen vissa likheter med den *undervisande innebörden* av lagen, eftersom båda

syftar till att skydda skapat liv. Skillnaden är att den förra utgår från en syndsituation och verkar därför primärt genom tvång och hot om straff snarare än genom undervisning. Undervisning som syftar till växt och blomstring skulle vara nödvändig även för människor utan synd (se 1 Mos 1:28, 2:15–17, och notera att det finns både positiva och negativa befallningar i Eden), men tvånget i det politiska bruket talar till en situation av syndfullt motstånd mot Guds bud och förakt för medmänniskors bästa. Detta innebär också att relationer mellan människor ofta eller för det mesta definieras av det politiska bruket och förmedlas av lagen och dess hot snarare än av en glädjefylld efterlevnad av lagen som bemöter den andre som en gåva. *Lagens relationella innebörd* gäller således även inom det politiska bruket på det horisontella planet.

Det *teologiska bruket* av lagen (lagens andra bruk) pekar på lagens innehåll i dess *undervisande innebörd* för att föra oss till en konfrontation med *lagens relationella innebörd*, som måste ge vika för evangeliet som den nya förmedlaren av relation mellan Gud och människa. Erkännandet av att vi avviker från lagens undervisning och förtvivlan över vår gudsrelations status när lagen utgör vår relation till Honom är ett av de sätt på vilka vi kan föras till tro på Jesus Kristus, så som Luther beskriver det:

It follows, therefore, that the Law with its function does contribute to justification not because it justifies, but because it impels one to the promise of grace and makes it sweet and desirable. Therefore we do not abolish the Law; but we show its true function and use, namely, that it is a most useful servant impelling us to Christ.²⁴

Lagens teologiska bruk tjänar således till att övervinna *lagens relationella innebörd* genom att peka på hur vi avviker från *lagens undervisande innebörd* såväl som från evangeliet. Det teologiska bruket kan fortsätta att orientera troende syndare till Kristus även när de inte längre upplever att deras relation till Gud i första hand utgörs av lagen.

Om *lagens teologiska bruk* övervinner dess *relationella innebörd*, gör den då också, tillsammans med evangeliet, slut på *lagens undervisande innebörd*? Denna fråga leder oss in på den oändligt omtvistade frågan som rör statusen för *lagens tredje bruk*. Distinktionen mellan de två *innebörderna* kan kasta lite ljus över debatten.

Tänk på inledningen av *Konkordieformeln* (Epitome) artikel VI om *lagens tredje bruk* där lagens innebörder tydligt särskiljs.

²² LW 26:253, WA 40/1: 398.17–18, 23–24, 27–29.

²³ LW 26:365, WA 40/1: 558.24–27.

²⁴ LW 26:315, WA 40/1: 489,27–31.

Vi tro, lära och bekänna, att ehuru de rätt troende och till Gud omvända människorna äro genom Kristus befriade från lagens förbannelse och tvång [i *relationell innebörd*], de dock icke därför är utan lag [i *instruktiv innebörd*], utan de äro frälsta av Guds Son, för att de skola öva sig i lagen [i *instruktiv innebörd*] dag och natt, Psalt. 119.²⁵

Förstått på detta sätt utesluts både den legalistiska missuppfattningen (den *relationella innebörden* gäller med oinskränkt för den omvände) och den antinomistiska missuppfattningen (den *undervisande innebörden* förkastas för den kristne tillsammans med den *relationella*). Istället blir *lagens undervisande innebörd* attraktiv och önskvärd för de omvända (Ps 1), medan den *relationella innebörden* förlorar sin kraft. *Konkordieformeln* kommenterar: "[F]ör att de icke av någon mänsklig religiös drift skola företaga sig godtyckliga och självvalda fromhetsövningar – [är det] synnerligen av nöden, att Herrens lag ständigt förelyser dem,"²⁶ Detta är ett eko av Luthers ständiga polemik mot egenvalda gärningar, vilket inte är detsamma som en polemik mot genuint goda gärningar. Lagen som innehåll ogiltigförklaras inte av evangeliet, tvärtom upprätthålls den (Rom 3:31).

Några stycken senare erkänner *Konkordieformeln* återigen skillnaden mellan lagens innebörder genom att analysera två typer av relationer till lagen bland människor. Å ena sidan, "[Vi] tro, lära och bekänna, att de gärningar, som göras efter lagens föreskrift, så länge de äro och böra kallas lagens verk, som de framtvings hos människorna genom hotelser om straff och Guds vrede."²⁷ I sådana fall kan lagens innehåll i viss utsträckning upprätthållas externt, men lagen fungerar fortfarande främst som en relation. Å andra sidan,

Andens frukter åter äro de verk, som Guds i de troende inneboende

25 BC 502,2, BSLK 793,30–38. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 516.

26 BC 502.4, BSLK 794.23–27. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 517.

Se även Luthers anmärkningar i *Stora katekesen*: "Så hava vi nu i de Tio buden en skön sammanfattning av gudomliga tankar om vad vi skola göra, för att hela vårt liv skall behaga Gud; här är den sannskyldiga källan, ur vilken allt måste framvälla, och den rätta kanalen, genom vilken allt måste strömma, som skall gälla som verkligt goda gärningar: så nämligen att med åsidosättande av de Tio buden intet verk och intet sinne kan vara Gud välbehagligt, det må nu i världens ögon te sig aldrig så stort och kostligt ... Jag menar fastmer, att man skulle hava fullt upp att göra med att hålla det som här är befallt: saktmod, tålmod och kärlek gentemot fiender, kyskhet, hjälpsamhet o.s.v. och vad som hör till dessa stycken." BC 428.311, 313, BSLK 639.11-19, 25-30. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 437.

27 BC 503,5, BSLK 794,37–42. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 517.

Ande verkar genom de pånyttfödda och som göras av de troende, i den mån de äro pånyttfödda, liksom om de icke visste om något bud, någon hotelse eller belöning. På detta sätt leva Guds barn i lagen och vandra efter Guds lag, vilken den helige Paulus i sina brev kallar "Kristi lag" och "lagen i min håg", och dock stå de "icke under lagen, utan under nåden". Rom. 7[:23] och 8[:1,14]²⁸

Här är lagens innehåll en källa till glädje för den pånyttfödde, delvis därför att den inte längre utgör grunden för relationen med Gud. Därav den tvetydiga användningen av "lag" hos Paulus som Luther följde för retorisk effekt: lagen som en gång var en förtryckande relation utgör nu ett upplysande innehåll eftersom människan lever under nåden och inte under lagen.

Därför drar *Konkordieformeln* slutsatsen att "Sålunda är och förblir lagen både för de botfärdiga och de obotfärdiga, både för de pånyttfödda och de icke pånyttfödda en och samma lag, nämligen Guds oföränderliga vilja"²⁹ – vilket otvetydigt avser lagen i dess *undervisande innebörd*.

Skillnaden, vad beträffar lydningen för lagen, föreligger endast hos människorna. Den människa, som ännu icke är pånyttfödd (liksom den pånyttfödde till sin köttliga sida), gör endast av tvång och motvilligt, vad lagen kräver av henne. Den troende människan åter gör, i den mån hon är pånyttfödd, utan tvång och med villig håg det, som intet lagens hot någonsin kan framtvunga hos henne.³⁰

Detta förstärker det som tidigare sagts om att det är synden som delar upp lagen och gör den till en fiende ur människans perspektiv. Ur det gudomliga perspektivet finns det bara en enda lag, Guds oföränderliga vilja. De pånyttfödda kommer gradvis att dela det gudomliga perspektivet på lagens *undervisande innebörd*.

För att ingen ska anklaga de som skrev *Konkordieformeln* för att missa poängen kan vi återigen ta fram bevis från *Stora Galaterbrevkommentaren* för att Luther hade samma uppfattning. Begrunda följande:

Therefore "to do" is first to believe and so, through faith, to keep the Law. For we must receive the Holy Spirit; illumined and renewed by

28 BC 503,6, BSLK 794,43–47. 795.1–8. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 517.

29 BC 503,7, BSLK 795,9–13. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 517.

30 BC 503–7, BSLK 795,13–22. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Konkordieformeln (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 517.

Him, we begin to keep the Law, to love God and our neighbor. But the Holy Spirit is not received through the Law - for "those who are under the Law," says Paul, "are under a curse" - but through hearing with faith, that is, through the promise...The sound of the promise to Abraham brings Christ; and when He has been grasped by faith, then the Holy Spirit is granted on Christ's account. Then God and our neighbor are loved, good works are performed, and the cross is borne. This is really keeping the Law; otherwise the Law remains permanently unkept. Therefore, clearly and properly defined, "to do" is simply to believe in Jesus Christ, and when the Holy Spirit has been received through faith in Christ, to do the things that are in the Law. Nor can it be any other way, because Scripture says that outside the promise there is no blessing, not even in the Law. Hence it is impossible for us to keep the Law without the promise.³¹

För att tolka ovanstående enligt det ramverk som vi har utvecklat här: så länge lagen är en relation förblir syndare under en förbannelse. Faktum är att lagen som relation gör det omöjligt att se lagen som undervisning, eftersom kärleken till Gud – det mest grundläggande budet av alla – saknas. Men när människan har tagit emot den helige Ande genom evangeliet, upphör lagen som relation och det blir möjligt att behålla lagen som undervisning, eftersom kärleken till Gud äntligen är närvarande. *Lagen kan hållas på ett sant sätt först efter pånyttfödelsen genom evangeliet.*

Eftersom *lagen i dess undervisande innebörd* är kärlek till Gud och nästan, men inte längre grunden för ens relation till dem, finns det ingen anledning för lutheraner att vara tveksamma inför lagen i den troendes liv. Faktum är att en troende som inte håller lagen – återigen, i den mån hon är pånyttfödd! – är en självmotsägelse (även Jesus antyder detta: se Joh 14:15). Luther skriver:

But after a man is justified by faith, now possesses Christ by faith, and knows that He is his righteousness and life, he will certainly not be

31 LW 26:255, WA 40/1, 400.31–35, 401.14–24. Se "Sermon on the Twofold Use of Law and Gospel": "For it is impossible to keep the Law without Christ, though man may, for the sake of honor or property, or from fear of punishment, feign outward holiness," p. 235. Se även "The Distinction between Law and Gospel: A Sermon by Martin Luther, January 1, 1532": "In calling for this or that to be done (e.g., you shall not steal, you shall not kill, etcetera), the Law is speaking of a kind of doing that by its nature and definition proceeds from the heart and the Spirit. If now the work that is done is not of that kind, the outcome is either hypocrites (who understand the Law to mean external behavior and, if they have such behavior or work, count themselves as blameless and righteous), or people who totally despair." Översatt av Willard L. Burce för *Concordia Journal* 18/2 (1992): 157–8.

idle but, like a sound tree, will bear good fruit (Matt. 7:17). For the believer has the Holy Spirit; and where He is, He does not permit a man to be idle but drives him to all the exercises of devotion, to the love of God, to patience in affliction, to prayer, to thanksgiving, and to the practice of love toward all men. Therefore we, too, say that faith without works is worthless and useless... But faith without works – that is, a fantastic idea and mere vanity and a dream of the heart – is a false faith and does not justify.³²

Inte ens Jakobs brev kan här komma med några invändningar mot Luther. Tron förkastar förvisso lagen som relation, men tron bevarar samtidigt lagen som en undervisning.

Lutheraner läser Luther rätt när de insisterar på den troendes ständiga kamp mot köttet, som fortfarande hatar lagen och samtidigt vill bli rättfärdiggjord genom den. Likaså läser de honom rätt när de inser att varje pånyttfödd person inte kommer att bära lika mycket frukt. "We do indeed receive the gift and the first fruits of the Spirit here (Rom. 8:23), so that we do begin to love; but this is very feeble."³³ Men lutheraner läser Luther fel när de avfärdar lagens roll som instruktion till goda gärningar i den troendes liv. Laglydnad är ett tecken på den livgivande Andens närvaro – vilket är rimligt, eftersom Gud gav sin lag för att bevara för att bevara livet i Hans skapelse! "Therefore all the duties of Christians – such as loving one's wife, rearing one's children, governing one's family, honoring one's parents, obeying the magistrate, etc., which they regard as secular and fleshly – are fruits of the Spirit."³⁴ "For those are righteous who hear the Law, embrace it with a good will, and delight in it."³⁵ Sådana laggärningar är spontana i den meningen att de inte uppstår ur självrättfärdigande beräkningar för att vinna förtjänst inför Gud, utan snarare ur kärlekens nya liv i Anden; men de är inte spontana i den meningen att de automatiskt eller individuellt hittas på av människan utan gudomlig undervisning. Lagen leder det nya livet i kärlek till att göra det Gud vill, inte till egenvalda gärningar (svärmeandarnas misstag).

Den förenande faktorn här är den levande Kristus själv. Liksom Kris-

32 LW 26:154–5, WA 40/1:265.30–36, 266.15–19. Se även den stora katekesen: "Remember, then, that you must be concerned not only about hearing the Word, but also about learning it and retaining it. Do not think that it is up to your discretion or that it is an unimportant matter. It is the commandment of God, who will require of you an account of how you have heard, learned, and honored his Word." BC 400.98, BSLK 585.6–13.

33 LW 27:65, WA 40/2:80.34–35.

34 LW 26:217 WA 40/1:348.17–19.

35 LW 26:321, WA 40/1:497.29–30.

tus är den som verkar för vår rättfärdiggörelse genom att tro för oss och i oss, så är Kristus också den som verkar för vår helgelse, för vår kärlek till Gud och vår vilja att göra goda gärningar mot våra medmänniskor. Det uppstår alltid problem när någon av dessa sidor uppfattas som människans prestation utan Gud eller när den ena sidan av ekvationen ges företräde framför den andra. Misstolkningarna upphör först när Kristus är källan till allt. Återigen, Luther i *Stora Galaterbrevskommentaren*:

Putting on Christ is understood in two ways: according to the Law and according to the Gospel...In Christ we see the height of patience, gentleness, and love, and an admirable moderation in all things. We ought to put on this adornment of Christ, that is, imitate these virtues of His... But to put on Christ according to the Gospel is a matter, not of imitation but of a new birth and a new creation, namely, that I put on Christ Himself, that is, His innocence, righteousness, wisdom, power, salvation, life, and Spirit.³⁶

Sammanfattningsvis är det bara de pånyttfödda som håller lagen, och det är lagen som de pånyttfödda håller. De troende avstår från *lagen som relation* men omfattar *lagens undervisande innebörd*. Den nya födel-sen befriar inte någon från lydnad mot lagen som undervisning i Guds goda avsikter med sin skapelse.³⁷ Synden lever kvar i de pånyttföddas

36 LW 26:352, WA 40/1:539.34–35, 540. 11–19. Se även "What to Look for and Expect in the Gospels," LW 35:120–1, WA 10/1/1:12.7–21, 13.1–12: "Now when you have Christ as the foundation and chief blessing of your salvation, then the other part follows: that you take him as your example, giving yourself in service to your neighbour just as you see that Christ has given himself for you. See, there faith and love move forward, God's commandment is fulfilled, and a person is happy and fearless to do and suffer all things. Therefore, make note of this, that Christ as a gift nourishes your faith and makes you a Christian. But Christ as an example exercises your works. These do not make you a Christian. Actually, they come forth from you because you have already been made a Christian. As widely as a gift differs from an example, so widely does faith differ from works, for faith possesses nothing of its own, only the deeds and life of Christ. Works have something of your own in them, yet they should not belong to you but to your neighbour. So, you see that the gospel is really not a book of laws and commandments which requires deeds of us, but a book of divine promises in which God promises, offers, and gives us all his possessions and benefits in Christ. The fact that Christ and the apostles provide much good teaching and explain the law is to be counted a benefit just like any other work of Christ. For to teach aright is not the least sort of benefit ... He simply tells us what we are to do and what to avoid, what will happen to those who do evil and to those who do well. Christ drives and compels no one. Indeed, he teaches so gently that he entices rather than commands."

37 "True it is that the Law or the Ten Commandments have not been annulled so that we are exempt from them and not allowed to have them. For Christ set us free from the curse, not from the obedience of the Law. No, that is not what God wants. He wants us to keep the Commandments with total commitment and diligence; but not to put our trust in it when we have done so; or despair if we have not. "The Distinction between the Law and the Gospel," 160.

kött, men den kan inte längre tvinga lagen att vara medlare i relationen till Gud. Om det är detta som menas med *lagens tredje bruk*, finns det ingen anledning för lutheraner att inte bejaka det.

Vad kommer först, lagen eller evangeliet?

Lutheraner är vanligtvis tränade att tänka på skillnaden mellan lag och evangelium temporalt: *lag* → *evangelium*. Först kom Mose, sedan kom Kristus. Först blir jag dömd för mina synder, sedan vänder jag mig till Kristus i tro för att få förlåtelse. Lutheraner är också ofta tränade att förkasta den förmodat barthianska ordningen: *evangelium* → *lag*, som verkar antyda att evangeliet bara räddar oss tillräckligt länge för att vi ska kunna börja hålla lagen, vilket sedan gör evangeliet överflödigt. Frågan för oss är om dessa karakteriseringar av vad vi bör eller inte bör lära ut gör Luther och lagens två innebörder rättvisa.³⁸

Här måste vi återigen reda ut vilken situation eller vilket perspektiv vi har i åtanke när vi åberopar *lag* → *evangelium* eller *evangelium* → *lag*. Den vanliga lutherska betydelsen bakom *lag* → *evangelium* är egentligen *lagens relationella innebörd* → *evangelium*, i allmänhet återgiven som lagens teologiska bruk → *evangelium*. Lagen avslöjar och överbevisar mig om min synd, och jag vet inte vart jag ska vända mig för att få min frälsning; sedan räddar de oväntade goda nyheterna om Guds återlösande Son mig från denna dödens kropp och sätter mig i ett nytt förhållande till honom. Men vad händer sedan? Om lagen i denna ordning anses innefatta även den *undervisande innebörden*, tvingas vi till en antinomistisk slutsats. Därav det sena åberopandet av *lagens tredje bruk* för att hindra antinomismen från att smita in.

Så länge man inte skiljer på lagens innebörder är det inte förvånande om ivriga lutheraner blir nervösa över en korrigerig av *lag* → *evangelium* till *lag* → *evangelium* → *lag*. Det skulle ju innebära att vi hamnar tillbaka där vi började, i en lagbaserad relation till Gud. En del av oron skulle kunna mildras genom den mer exakta ordningsföljden *lagens relationella innebörd* → *evangelium* → *lagens undervisande innebörd*. Men detta är ändå inte helt rätt. För det första antyder det den tidigare nämnda utvecklingen bortom evangeliet; för det andra har det faktiskt inte lyckats fånga dynamiken i Luthers egen erfarenhet, eftersom det var hans

38 Jag överlåter åt en "barthian" att svara på om dessa karakteriseringar gör Barth rättvisa; mitt huvudintresse här är den lutherska reaktionen på sloganversionen av Barth, inte den faktiska Barth. Men jag förväntar mig att Barth till stor del skulle bli frikänd.

uppriktiga önskan som troende kristen att hålla lagen, som han visste var god, som drev honom in i en så plågad relation med Gud, förmedlad av just lagen (se Rom 7!). Därför skulle Luthers erfarenhet bättre kunna beskrivas som *lagens undervisande innebörd* → *lagens relationella innebörd* → *evangelium + lagens undervisande innebörd [+ ständig kamp mot köttet]*.

Det är till exempel lätt för en vag teist att anpassa lagen till sin egen förmåga eller att anta att det råder ett rimligt avtal mellan henne själv och Gud.

Vi kan förvänta oss att alla seriösa kristna troende någon gång kommer att behöva brottas med lagens två innebörder, precis som Luther gjorde. Men det finns ingen anledning att tro att paradigmet *lagens relationella innebörd* → *evangelium* är särskilt användbart när det gäller att inleda ett samtal med icke-troende eller personer från andra religiösa traditioner. Det är därför missionellt fördelaktigt att föreställa sig andra scenarier där mötet med *lagens relationella innebörd* inte är den första *erfarenhetsmässiga* händelsen.

Det är till exempel lätt för en vag teist att anpassa lagen till sin egen förmåga eller att anta att det råder ett rimligt avtal mellan henne själv och Gud: "Jag gör mitt bästa och Gud sköter resten." En sådan person, som är nöjd med sina egna prestationer i förhållande

till lagen, kommer att vara svår att nå med det mer allvarliga hot som kommer från *lagens relationella innebörd*. I själva verket kan ett sådant tillvägagångssätt faktiskt övertyga syndaren ännu mer om att hon klarar sig alldeles utmärkt och kan förvänta sig en enkel domedag! På samma sätt kommer en i grunden godhjärtad, laglydig person som inte har någon relation till Gud alls förmodligen att vara ännu mindre mottaglig för *lagens relationella innebörd*. Vi bör i stället förvänta oss att förkunnelsen om Guds inkarnation och död på korset, med löftet om uppståndelse, lättare kommer att fånga uppmärksamheten hos en nöjd hedning eller en ljummen kulturkristen. Först därefter kan en bearbetning av lagen följa. Ordningen skulle då vara *evangelium* → *lagens relationella och/eller undervisande innebörd*.

Denna typ av evangelium → lag-paradigm stämmer faktiskt väl överens med Luthers övertygelse att vad syndaren än gjorde innan evangeliet kom in i bilden så var det i alla fall inte att hålla lagen (i dess egentliga bemärkelse), utan i bästa fall någon sorts civil laglydnad. Luther kan till och med hävda att ett av evangeliets främsta mål är att ge oss kraft att hålla lagen (vilket kan vara uppseendeväckande för vissa lutherska läsare), som i detta avsnitt ur *Stora katekesen*:

läran och därvid inhämtat allt vad Gud vill, att vi skola göra och låta. Därefter följer nu med rätta Tron, som för oss framställer allt, vad vi av Gud skola vänta och mottaga och vad som med ett ord sagt lär oss att helt och hållet känna honom. Och detta skall just tjäna därtill, att vi må kunna göra det som vi enligt de Tio buden skola göra. Ty de äro, såsom ovan är sagt, så höga, att varenda människas förmåga är alldeles för ringa och svag för att kunna hålla dem. Därför är detta stycke fullt ut lika nödvändigt att lära sig som det föregående, på det att man må veta, huru man kommer till att fullgöra buden, varest och varigenom kraft härtill står att vinna.³⁹

Om Luther här menade *lagens relationella innebörd*, skulle han ha gjort sig skyldig till en tydlig självmotsägelse: han skulle ha antytt att evangeliet endast är en tillfällig åtgärd för att återföra oss till ett korrekt rättsförhållande gentemot Gud. Men han menar snarare *lagen* i dess *undervisande innebörd*, som låter Guds gåva blomstra och som kännetecknar det kärleksfulla samröret mellan Gud och människor.

Ibland antyds det att människor naturligt upplever "lagen" genom sin kultur, sitt samhälle eller sin religion som en förtryckande tyngd i sina liv, och att evangeliet därför måste komma för att befria dem. Som en analogi är detta en insiktsfull missionell observation. Men det är inte samma sak som att uppleva att *Guds lag* anklagar, förtrycker och förmedlar ens relation till Gud, vilket är vad Luther hade i åtanke. Det evangelium som tar människor ut ur världens "lag" kommer att leda dem till ett möte med Guds sanna lag, vilket kan vara befriande och/eller kräva en åtskillnad mellan *lagens relationella och undervisande innebörder* som en del av den nyomvändes tillväxt i tron. (Nyomvända är ofta starkt legalistiska eftersom Guds lag utgör en sådan lättnad jämfört med den falska lagen i sin kultur eller religion). Det här mönstret kan beskrivas som *falsk lag* → *evangelium* → *sann lag (relationell)* → *evangelium + sann lag (undervisande innebörd)*. Detta paradigm gör det också möjligt för oss att urskilja två aspekter av Luthers reformatoriska kritik: å ena sidan förkastade han Guds lag när den i sin *relationella innebörd* fungerade som en medlande rival till evangeliet; å andra sidan förkasta-

39 BC 431.1–2, BSLK 646.3–19. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 442.

Detsamma framgår av hans utläggning om Herrens bön: "[I]ngenting så nödvändigt som att beständigt ansätta Gud med åkallan, rop och böner, att han måste giva, uppehålla och föröka hos oss tron och uppfyllelsen av de Tio buden samt undanröja allt, som ligger oss i vägen och hindrar oss därvid." BC 440–1, BSLK 662.25–31. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 453. Se även Luthers kommentar till Femte Moseboken: "The Gospel teaches from what source you receive the power to fulfill the Law." LW 9:179, WA 14: 678.4–5.

de han kyrklig eller social/politisk lag när den stod i konflikt med Guds lag i dess *undervisande innebörd*.

Det finns också ett närliggande scenario, nämligen när personens primära erfarenhet är att han eller hon är offer för andras synd. Även om barn och vuxna som utsätts för övergrepp förvisso inte är utan egen synd, är ramen för deras egen synd inte så mycket självupptagenhet som ett övergripande förnekande av värde som skapad varelse. Detta är inget scenario som Luther systematiskt brukade ta upp – han fokuserade mer på den aktive syndaren, oavsett om denne var stolt eller förtvivlad – finns det där pastoralt, till exempel i hans tröstebrev.⁴⁰ I sådana fall kan personens första medvetenhet om Gud vara genom *lagens undervisande innebörd* som livets beskyddare mot ondska och det som besegrar den falska "lag" som godkände övergreppet. Lagen skulle då peka bakåt mot Guds gåva i skapelsen och framåt mot evangeliet som helande av det brustna och som Guds kärlek till sina fiender, vilket också leder till försoning mellan mänskliga fiender. Eller – i ett annat möjligt scenario – kan den misshandlade personens möte med evangeliet ge henne en ny identitet vid sidan av övergreppet⁴¹, som ett älskat barn som Gud såg sig föranlåten att rädda, vilket i sin tur gör det möjligt för henne att för första gången ta ansvar för sin egen synd och att kämpa för den sanna lagen i dess *undervisande innebörd*, vilket befriar henne från den förlamande känslan av att som offer sakna handlingskraft. Oavsett om ordningen är *lag* → *evangelium* som i det förra fallet eller *evangelium* → *lag* som i det senare fallet, kan vi se evangeliet förstått som upphävande av lagen i båda innebörder knappast skulle kunna anses vara goda nyheter. Evangeliets förlåtelse och upprättelse utan *lagens undervisande innebörd* skulle inte kunna gå att skilja från en förtryckande anarki.

Efter att ha undersökt dessa erfarenhetsmässiga möjligheter ur ett mänskligt perspektiv, bör vi nu överväga lagens och evangeliets ordning i det gudomliga syftet. Förutom lagens två innebörder kan vi identifiera två innebörder även för evangeliet. (Det finns inget slut på detta att göra distinktioner.) *Evangeliet med vid innebörd* (eng. *Expansive Sense*) omfattar hela spektrumet av Guds gåvor till andra än Honom själv: först skapelsen, sedan återlösningen, sedan början på den nya genom utgjutandet av den helige Ande och slutligen fullbordandet av den nya

skapelsen i det framtida livet. *Evangeliet med smal innebörd* (eng. *Restrictive Sense*) är Guds sons specifika gärning att återlösa syndare genom sin inkarnation, sitt ämbete, sin död och sin uppståndelse. Här, liksom i *lagens relationella innebörd*, har vi en situation som *responderar mot synden*. Kristus dog för oss medan vi ännu var syndare (Rom 5:8), nämligen för dem som avsiktligt förstörde skapelsens gåva och förkastade Skaparen. Av denna anledning är *evangeliet med smal innebörd* mer överraskande och oväntad än *evangeliet med vid innebörd* och är därför på vissa sätt mer det *verkliga* evangeliet (och närmre den bibliska användningen av termen).

Nu till en utredning av alla varianter av lag och evangelium i deras olika innebörder: Först ger Gud i skapelsen, helt och villkorslöst; "sedan" upprättar Gud lagen för att skydda sin gåva; synden bryter ut och skadar gåvan; lagen anklagar synden och syndarna för att ha plundrat gåvan; Gud kommer i köttet för att rädda och återupprätta gåvan; Gud gör det möjligt för gåvan att leva i enlighet med lagen igen; och i himmelriket lever gåvan slutligen i frid med Gud och sig själv. Som diagram: *evangeliet med vid innebörd* → *lagens undervisande innebörd* → [synd] → *lagens relationella innebörd* → *evangeliet med smal innebörd* → 2 x *evangeliet med vid innebörd* (först Andens gåva, sedan himmelriket i dess fullhet) + *lagens undervisande innebörd*. Varje del av hela ekvationen kan belysa en del av den gudomliga berättelsen, men den blir inte komplett utan de andra delarna. Och det finns ingen regel som i förväg bestämmer i vilken ordning människor kommer att möta denna berättelse eller hur de kommer att reagera på den. Skillnaden mellan lag och evangelium är inte något som kan formuleras och tillämpas mekaniskt, utan den måste utarbetas i varje enskild människas liv genom den helige Ande.

Det borde vid det här laget stå klart att ett statistiskt lag → *evangelium* (eller *evangelium* → *lag*) -paradigm inte gör rättvisa *vare sig* åt bredden av mänsklig erfarenhet *eller* åt enheten mellan Guds vilja och syfte i skapelsen. *Lagens relationella innebörd* låter oss se hur synden förvandlar det gudomliga och goda till en fiende, men *lagens undervisande innebörd* tvingar oss att inse att lagen varken bör eller kommer att vara en fiende så länge den paras ihop med evangeliet. Lagen i dess *undervisande innebörd* tjänar och vördar *Evangeliet med vid innebörd*.⁴² Detta ses tydligast

40 Se Luther: *Letters of Spiritual Counsel*, red. och övers. Theodore G. Tappert, Library of Christian Classics, vol. XVII (London: SCM Press, 1955), särskilt avsnitten om "Admonitions to Steadfastness and Courage," "Intercessions for Those in Trouble or Need," och "Encouragement to the Persecuted and Imprisoned".

41 Detta är vad som normalt avses med "rättvisa" i modern teologi. Det skulle vara en intressant undersökning att ta reda på varför teologer föredrar att kalla det "rättvisa" snarare än "Guds lag".

42 Från den stora katekesen: "Av det sagda följer nu den slutsatsen av sig själv, att emedan allt det vi äga och i övrigt allt som finnes i himmel och på jord dagligen gives oss av Gud samt uppehålls och bevaras av honom, så äro vi ju skyldiga att för detta oavlåtligt älska, lova och tacka honom samt korteligen tjäna honom med odelat hjärta, så som han genom de Tio buden fordrar och har befallt." BC 433.19, BSLK 649.8–15. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 444.

Det vi får lägga grunden till det vi skall göra.

i det första budordet: "Jag är Herren, din Gud. Du skall inte ha andra gudar vid sidan av mig." Som Luther påpekade det innehåller första budet *evangeliet!* På grund av detta utgör det källan till alla andra bud.⁴³

Lagen syftar till att gåvan ska tas emot på rätt sätt, men kan inte garantera det, medan evangeliet möjliggör sitt eget mottagande.

Utan det första ordet i Guds självuppenbarelse till sin skapelse finns inga bud alls⁴⁴. Gåvan ges alltid före budet, men budet följer alltid på gåvan – utan att förändra det grundläggande gåvoförhållandet mellan Skaparen och den skapade. Lagen syftar till att gåvan ska tas emot på rätt sätt, men kan inte garantera det, medan evangeliet möjliggör sitt eget mottagande.

Men Trons lära bringar idel nåd samt gör oss fromma och välbehagliga inför Gud. Ty genom denna kunskap få vi lust och kärlek till alla Guds bud, emedan vi här se, huru Gud helt och fullt med allt vad han har och förmår ger sig åt oss, för att hjälpa och bistå oss med att hålla de Tio buden: Fadern med allt han skapat, Kristus med alla sina verk, den Helige Ande med alla sina gåvor.⁴⁵

43 Från den stora katekesen: "Sålunda skall nu första budet lysa och kasta sin glans över alla de andra."; "Allt befalles där i kraft av första budet..."; "Sålunda ser du, hurusom första budet är själva huvudet och den källåder, som flyter fram genom alla de andra buden, och hurusom återigen dessa alla gå tillbaka på och bero av detta, så att allt från början till slut är sammanknutet och förbundet med vartannat." BC 430, 326, 327, 329, BSLK 634.24–25, 47–49, 644.17–22. Citaten här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 440–441.

44 Från kommentaren till Femte Moseboken: "The New Testament is the older, promised from the beginning of the world, yes, 'before the times of the world' as Paul says to Titus (1:2), but fulfilled only under Christ. The Old Testament promised under Moses was fulfilled under Joshua. However, there is this difference between the two: the New is founded wholly on the promise of the merciful and faithful God, without our works; but the Old is founded also on our works." LW 9:63, WA 14:602.34–39. Och från Galaterbrevskommentaren: "Therefore just as the promise is before the Law, so it is above the Law." LW 26:300, WA 40/1:466.25–26

45 BC 440.69, BSLK 661.33–42. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 452. Denna diskussion väcker en spännande fråga som jag inte kan gå in på i detalj här: finns det någon lag i den heliga Treenighetens liv? Jag skulle vilja påstå att svaret är ja. Treenigheten existerar först och främst som en kategorisk gåva, i Faderns gåva av sig själv till Sonen och Anden, samt i deras gemensamma liv i kärlek. Men som med alla andra gåvor finns det konsekvenser för vad som bör göras och inte bör göras. Sonen skulle inte tillskansas sig Faderns plats och inte heller skulle Anden leva i oenighet med Fadern och Sonen. Skriften vittnar om Sonens "lydnad" mot Fadern, vilket bara kan betyda att Sonen i något avseende har möjlighet att vara olydig men ändå väljer att inte vara det. Innehållet i dessa val är lagen i Treenighetens liv, men lagen är inte grunden för eller förmedlaren av den eviga relationen mellan de tre Personerna.

Kan lagen ge löften?

Luthers distinktion mellan lag och evangelium kan enklast sammanfattas som att lagen är det som Gud påbjuder, medan evangeliet är det som Gud ger. Som Luther skriver i "How Christians Should Regard Moses" (1525), där han beskriver Guds två offentliga predikningar på Sinai berg och under pingsten:

Now the first sermon, and doctrine, is the law of God. The second is the grasp of the matter in order to know how to differentiate between them. We must know what the law is, and what the gospel is. The law commands and requires us to do certain things. The law is thus directed solely to our behaviour and consists in making requirements. For God speaks through the law, saying, "Do this, avoid that, this is what I expect of you." The gospel, however, does not preach what we are to do or to avoid. It sets up no requirements but reverses the approach of the law, does the very opposite, and says, "This is what God has done for you; he has let his Son be made flesh for you, has let him be put to death for your sake." So, then, there are two kinds of doctrine and two kinds of works, those of God and those of men. Just as we and God are separated from one another, so also these two doctrines are widely separated from one another. For the gospel teaches exclusively what has been given us by God, and not-as in the case of the law--what we are to do and give to God.⁴⁶

Då uppstår frågan: ger lagen, som i första hand är en befallning, några löften?

Luther antyder detta i sin kommentar till Första Moseboken, i samband med att han diskuterar det hot Gud riktar mot alla som kan tänkas vilja mördra Kain, som själv var den förste mördaren. Här talar Luther om "lagens löfte och välsignelse". Han fortsätter omedelbart med att skilja lagens löften från evangeliets.

For there are two kinds of promises – something to which we have frequently called attention. The promises of the Law have their support, so to speak, in our words, such as this one (Is. 1:19) [actually Lev. 25:18-19]: "If you do this, you will eat the good things of the earth"; likewise (Ex. 20:6): "I am God, who shows mercy to thou-

46 LW 35:162, WA I6:366.28–31, 367.18–30. Se även "Preface to the Old Testament" (1523), LW 35:236–7. WA DB 8:12.9–38, 13.1–22, samt not 36 ovan.

sands of them who love Me." Of such sort was also the one given above (Gen. 4:7): "If you are good, there will be lifting up." But in most instances these promises of the Law have threats added to them. The other kind are the promises of grace, and these do not have threats added to them.⁴⁷

Däremot är det så att evangeliets löften, som finns i 5 Mos. 18:18, Jer. 31:33 och 1 Mos. 3:15, "depend not on our works, but simply on the goodness and grace of God, that He Himself wants to fulfill them."⁴⁸

Löftet till Kain är inte direkt överväldigande positivt. Det lovar inte att han inte kommer att dödas, bara att konsekvenserna kommer att bli allvarliga för hans mördare, vilket kan fungera som en effektiv avskräckande faktor. "Therefore, if this is a promise, it is the kind of promise that rests on the activities of men. Nevertheless, it must not be despised, because the promises of the Law deal with matters of the utmost importance."⁴⁹ Att det inte är evangeliet utgör ingen anledning till att förakta lagen! För, som Luther konstaterar, "the blessings of those nations which refrain from murder, adultery, and theft are greater than the blessings of those who do not refrain from these crimes. And yet governments, which have been established in accordance with reason in the best possible way, do not have anything more than those temporal promises. The church, however, has promises of grace, which are eternal."⁵⁰ Den största svårigheten med lagens löften är att de inte åtföljs av någon försäkran (till skillnad från evangeliets löften), just därför att de är beroende av människor. "Thus, the physical promises, or those of the Law, even though they are important and excellent, nevertheless are uncertain and accidental...But we know that it is in the nature of the Law that it is always the minority that obeys it."⁵¹

Samma uppskattning av lagen för de skydd och fördelar de ger för mänskligt liv kan hittas i Luthers kommentar till Femte Moseboken. Hela denna bok är, förklarar han,

a most ample and excellent explanation of the Decalog. After you know it, you would want nothing more that is needful for understand-

47 LW 1:304, WA 42:224.9–14.

48 LW 1:304, WA 42:224.18–20.

49 LW 1:305, WA 42:224.35–36.

50 LW 1:305, WA 42:224.39–42, 225.1.

51 LW 1:306, WA 42:225.15–16.

ding the Ten Commandments. For it teaches this people to live well according to the Ten Commandments in both spirit and body Furthermore, it sets up the inner rule of conscience together with secular government, then the outward manner of ceremonies with wholly divine justice and wisdom, so that there is nothing in the whole range of life that is not arranged here most wisely and properly.⁵²

Luther påpekar också i den *Stora Katekesen* att ett löfte uttryckligen är kopplat till det fjärde budet:

En viktig orsak, som jämte allt detta ytterligare borde beveka oss, är, att Gud till detta bud fogat ett kärleksfullt löfte, i det han säger: "på det du må länge leva i landet, där du bor." Här ser du nu själv, huru allvarligt Gud tar det med detta bud, i det han tillkännagiver, att lydnaden därför icke blott är honom välbehagligt och att han har lust och glädje därvid, utan att den ock skall föra lycka med sig och lända till vårt bästa, så att vi kunna föra ett stilla, ljuvligt liv med allt gott... Ty ehuru även de andra buden hava sitt löfte med sig, så är det dock ingenstädes så tydligt och eftertryckligt uttalat som vid detta bud.⁵³

De tio budorden avslutas med ett stort löfte ("godhet i tusen släktled"), men eftersom detta är lagen följer även ett hot (straff för "fädernas skuld"), vilket visar "huru mycken vikt Gud fäster därvid, att man grundligt lär sig att driva och öva de Tio buden."⁵⁴ Ehuru detta tillägg, såsom vi ovan hört, närmast är fogat till första budet, så har det dock avseende på alla buden, emedan de samtliga syfta härtill och skola hänföras härpå..."; "Nu har Gud i dessa ord, såsom förut är sagt, sammanfattat både en vred hotelse och ett vänligt löfte, för att såväl skrämma och varna som locka och beveka oss att mottaga hans ord såsom gudomliga allvarsord och akta dem högt."⁵⁵

Välsignelsen följer på att budorden hålls – om än inte helt och fullt, eftersom vi alla är syndare och förblir i umgänge med syndare, så lagen hålls aldrig fullkomligt. Ändå skulle det vara falskt och trolöst att hävda att efterlevnad av lagen inte ger någon fördel alls. Denna insikt

52 LW 9:14, WA 14:545.20–27.

53 BC 404,131–133, BSLK 594.6–25. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 409–410.

54 BC 429,319, BSLK 641.26–29. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 439

55 BC 429,321–322, BSLK 642,5–15. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter*, Luthers stora katekes (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 439.

motsäger den skrupulösa sortens lutheran som tror att varje form av personlig nytta av lydnad gentemot lagen automatiskt äventyrar och förringar den, som om inte hela syftet med lagen var att Guds älskade skapelse skall blomstra. Det motsäger också den semi-antinomistiska lutheranen som väljer och vrakar i lagen utifrån sin egen beräkning av vad som främjar denna blomstring, som om lagen inte faktiskt utgjorde Guds befallning.

Luther nämner ännu en välsignelse som följer av laglydnad.

If you ask why God does not undertake these good works Himself since God obviously knows how to help every person, here is the answer. God certainly can do them but prefers not to do them alone. God wants us to work together with him, and God does us the honor of accomplishing His work with and through us. If we decline to accept this honor, then God will do it alone and help the poor. Those people, however, who did not wish to help God and scorned that great honor will be damned along with the doers of injustice and be considered with their confreres. In like manner, God alone is blessed, but he will also give us the honor and not be blessed by himself. The commandments would be given to us in vain if only God were active, because no one would have cause to exercise themselves in the great works of these commandments.⁵⁶

Inte bara rättfärdighet, inte bara personlig nytta, inte bara social frid, utan till och med gudomlig ära utlovas till dem som håller lagen. Det är alltså tydligt att lagen ger sitt eget slags löften.⁵⁷

⁵⁶ Martin Luther, *Treatise on Good Works*, övers. Scott H. Hendrix (Minneapolis: Fortress, 2012), 54–5, WA 9: 253.19–31.

⁵⁷ Det bör noteras, även om jag inte kan fullfölja tanken här, att det finns åtminstone en annan typ av löfte från Gud som varken är lag eller evangelium, vilket jag i brist på en bättre term kommer att identifiera som "terror". Sådana löften följer på mänskliga misslyckanden att hålla lagen och mänskliga misslyckanden att tro på evangeliet, men de drabbar inte alltid förövarna direkt och verkar ofta, ur ett mänskligt perspektiv, vara oproportionerliga i förhållande till brottet. Sådana löften återfinns oftast hos profeterna och i apokalyptiska skrifter. Ett exempel bland alltför många är den första profetian som riktas mot Juda (efter många som riktas mot andra nationer) i Amos bok: "Så säger Herren: Brott på brott har Juda hopat, jag vill inte dröja med domen. De har förkastat Herrens lag och inte hållit hans bud, de falska gudarna som deras fäder dyrkade har lett dem vilse. Jag skall sända eld mot Juda, den skall härja Jerusalems borgar" (2:4–5). Sådana stycken antyder att förakt för lagens undervisande innebörd och konsekvent underlåtenhet att lita på Gud kommer att få massivt destruktiva sociala konsekvenser, för att inte tala om de personliga följderna. Det finns inte mycket i Bibeln som är mer oroande än löftena om terror. Det eviga straff som helvetet innebär, som en följd av att man förkastar både lag och evangelium, faller under denna kategori av "terror". Jag anser inte att helvetet är en "naturlig" funktion av själva lagen.

Även om evangeliet inte är vårt huvudämne här, leder frågan om lagens löften till den relaterade frågan: ger evangeliet befallningar? Definitivt ja! Många välkända bibelavsnitt innehåller tveklöst befallningar, både grammatiskt och innehållsmässigt.

Kom, ta på er mitt ok och lär av mig (Matt. 11:28–30)! Ta och ät! Drick av den alla (Matt. 26:26–28)!⁵⁸ Gå därför ut och gör lärjungar, döp och undervisa (Matt. 28:19–20)! Omvänd er och låt er döpas (Apg. 2:38–39)! Ta emot den Helige Ande och förlåt därför (Joh. 20:22–23)! Be, sök, bulta (Luk. 11:9–10, 13)!

Vart och en av dessa är ett bud, men inte ens den mest rigorösa lutheranen skulle beskriva dem som förtryckande bördor som måste övervinnas och avlägsnas genom evangeliet. Lagens relationella innebörd finns inte i dessa bud överhuvudtaget.⁵⁹ Snarare har vart och ett av dessa evangeliebud ännu mer evangelium kopplat till sig. Att komma till Kristus ger vila och en lätt börda. Att äta och dricka ger syndernas förlåtelse, liksom att döpa sig. Att göra lärjungar, att döpa och att undervisa är förenat med Kristi närvaro för all framtid. Mottagande ger den helige Ande och ännu mer syndaförlåtelse som kan erbjudas andra. Att be, söka och bulta belönas med det man ber om och det man söker, och öppnar dörren till den helige Ande. Dessa befallningar från det levande Ordet verkar för att skapa tro i människohjärtat, för att omvända det och göra det nytt. Evangeliet befäller verkligen – det befäller

⁵⁸ Detta kategoriska bud i evangeliet gör att det är lika oförläpigt att undanhålla bågaren från lekmanen nu som för femhundra år sedan.

⁵⁹ Och ändå – om kyrkans präster vägrar att erbjuda det evangelium som Gud erbjuder, eller om de erbjuder något som de påstår är evangeliet men som i själva verket inte är det, kan vi anta att en dom enligt *lagens relationella innebörd* väntar dem. Bibeln är hårdare mot falska profeter, falska lärare och falska apostlar än mot någon annan kategori av människor.

mer evangelium!⁶⁰

Hur ska vi då älska Guds lag?

Luther älskade Guds lag nästan lika mycket som han älskade evangeliet – vilket man kan förvänta sig av alla som tar emot Gamla testamentet som helig skrift eller läser ända till slutet av Paulus brev. I Stora katekesen ägnade Luther dubbelt så mycket utrymme åt de tio budorden som åt trosbekännelsen, och tre gånger så mycket som åt Herrens bön. Som vi påminns om i den senaste utgåvan av Scott Hendrix⁶¹, var en av Luthers viktigaste tidiga skrifter *Om goda gärningar* – men den har, märkligt nog, inte ansetts värdig att sälla sig till de ”tre stora reformationsskrifterna 1520” (dit räknas vanligen *Om en kristen människas frihet*, *Om kyrkans reformation – Till den kristliga adeln av tysk nation om det kristligaståndets förbättring* och *Om kyrkans babyloniska fångenskap*), kanske för att senare tiders lutheraner inte har älskat lagen lika mycket som Luther gjorde.

Han var rent av grovkornigt skymfande mot antinomisterna, hur mycket han än föraktade legalisterna. Han hade full förväntan på att sann kunskap om evangeliet skulle leda till en skörd av rättfärdiga frukter

och skyar av välsignelser som lagen utlovade. Hans förhoppningar må ha kommit på skam, men det bör inte få oss att tvivla på Luthers höga uppskattning av lagen i dess undervisande innebörd och dess nära samhörighet med evangeliet. “For when I love to want everything God wants; nor is anything sweeter than to hear and to do what God wants, as also human love does with its beloved. Thus, through oneness with God we receive God truly, everything freely from God; through love, we do everything freely toward God.”⁶²

Låt oss lutheraner därför efterlikna Luther och också älska lagen. Låt oss älska lagen därför att vi fruktar, älskar och litar på Gud över allting, och lagen är Hans vilja för våra liv. Låt oss älska lagen därför att den leder oss ut ur de självdestruktiva och andra destruktiva vanor som vårt syndiga beteende medför. Låt oss älska lagen därför att vi också är offer för andras synder och längtar efter att bli befriade från dem. Låt oss älska lagen för att vi älskar det liv som Gud har gett oss fritt och nådefullt genom att skapa det ur det som ingenting var. Låt oss älska lagen eftersom Gud förlåter oss alla våra synder och ger oss chansen att leva gott och rättfärdigt med honom och våra medmänniskor igen. Låt oss älska lagen eftersom den utgör karaktären i den nya skapelse som den helige Ande redan håller på att skapa i oss. Låt oss älska lagen eftersom den är evangeliets mest lojala och ädla tjänare. ■

Att komma till Kristus ger vila och en lätt börda.

60 Luther kan också tala om evangeliets befallningar: se särskilt hans inledande avsnitt om Herrens bön i Stora katekesen. Han börjar med flera uppseendeväckande stycken på temat att ”huru som vi på grund av Guds befallning äro skyldiga att bedja... Men det betyder, att detta är lika strängt och allvarligt befallt som allt det övriga”, BC 441.5, 6, BSLK 663.2–4, 10–12. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter, Luthers stora katekes* (4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979), 453.

Lite senare blir det tydligt att en del av Luthers bekymmer var hans samtidskamraters uppfattning om att deras bön var mindre värd, eller helt värdelös, eftersom de inte var lika heliga som helgonen, och därför hävdar han att lydnad mot befallningen att be är viktigare än helighet på andra områden i livet. Det är här som evangeliets löfte kommer in i bilden: ”För det andra borde vi så mycket mer lockas och drivas till bön, som Gud också tillfogat ett löfte och utfäst sig, att det skall vara visst och säkert som vi bedja” med referens till Ps 50 och Matt 7 (BC 443.19, BSLK 666.36–39. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter, Luthers stora katekes* [4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979], 455). ”Sådant kan du förhålla honom och säga: 'Här kommer jag, käre Fader, och beder, icke på eget bevåg eller i förlitan på egen värdighet, utan på grund av ditt bud och löfte, som icke kan svika eller bedraga mig.’” (BC 443.21, BSLK 667.1–6. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter, Luthers stora katekes* [4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979], 455). Slutligen: ”Dessutom borde även det locka och beveka oss, att Gud, utom det han befäller och lovar, också förekommer oss och själv visar oss ord och sätt samt lägger i vår mun, huru och vad vi böra bedja” (BC 443.22, BSLK 667.12–16. Här i svensk översättning: *Svenska kyrkans bekännelseskrifter, Luthers stora katekes* [4:e upplagan, Stockholm: SkeabVerbum 1979], 455).

Som Augustinus bad: Gud befäller vad han vill, men han ger vad han befäller (*Bekännelser X*, xxix, 40)

61 Se not 56.

62 LW 9:68, WA 14:609.25–29.

BERGSPREDIKAN OCH KRISTEN ETIK

Lag och evangelium: "Ingen kan tjäna två herrar."

■ alla teologiska system brukar ett sammanfattande påstående väskas fram från helheten och göras till utgångspunkt för tolkningen.¹ På samma sätt har varje filosofi axiom som utgör en grund för systemet. Dock är axiom antagna och inte bevisade, och kan därför ifrågasättas. Typiska lutherska sammanfattande påståenden är *sola fide*, *sola gratia* och *sola scriptura*. Till dessa kommer *solo verbo* och *solo Christo*. När man vid ett gemensamt möte med styrelserna och lärarstaberna vid de teologiska utbildningarna inom Missourisynoden (LCMS) ställde frågan om vem som var upphovsman till dessa sammanfattande *sola*, kunde man inte ge något svar. Ändå förekommer alla tre på synodens sigill. Sammantaget innebär de tre latinska fraserna att kärnan i den lutherska teologin är Luthers rättfärdiggörelselära, som härleds

1 Artikeln bygger på ett föredrag som ursprungligen hölls vid Församlingsfakulteten 2016. Publiceras här med författarens tillstånd. För översättning och granskning ansvarar Tomas Nygren.

från Skriften som *articulus stantis et cadentis ecclesiae*, den lära med vilken kyrkan står och faller.

En idag ofta använd luthersk grundprincip är den latinska frasen *lex semper accusat*, lagen anklagar alltid, en fras som återfinns i *Augsburgska bekännelsens apologi*.² Inkluderandet av ordet *semper*, "alltid", har använts för att visa att lagen är en absolut anklagelse. Anklagelse har därför kommit att uppfattas som lagens grundläggande eller essentiella betydelse. *Konkordieformeln* (FC) tillskriver lagen ett tredje bruk i det att den tjänar som vägledning för goda gärningar. Den kan därför inte alltid anklaga. Enligt *Konkordieformeln* har lagens andra bruk en förebyggande funktion för att de troende inte ska tro att deras goda gärningar – som utförs enligt det tredje bruket – är frälsande (FC, SD, VI:230–231). När man låter den anklagande funktionen i lagens andra bruk stå vid sidan av det tredje bruket, kan det tredje bruket lätt förväxlas med Calvins tanke att lagen vid sidan av evangeliet tjänar som en motivation för goda gärningar.³ Denna sammanblandning mellan lutherska och kalvinistiska tolkningar kan vara orsaken till att det tredje bruket har fallit i onåd hos vissa framstående lutherska teologer. En framstående luthersk forskare definierar lagens tredje bruk som identiskt med det första och andra bruket tillämpade på kristna i och med att de är underkastade civilrätten och som syndare fortfarande är i behov av lagen.⁴

Om de bibliska texterna anger vilka goda gärningar som krävs – och det är vad lagens tredje bruk handlar om – är vissa lutherska predikan-

Man kan på goda grunder säga att inget annat avsnitt i evangelierna har fått så mycket uppmärksamhet och skapat så många olika tolkningar som bergspredikan.

- 2 Avsnittet där frasen förekommer lyder på följande sätt. "Huru skulle vidare ett människohjärta kunna älska Gud, så länge det erfar, att han vredgas fruktansvärt och låter timliga och eviga olyckor övergå oss? Men lagen anklagar oss alltid och visar alltid, att Gud vredgas. Därför komma vi att älska Gud, först sedan vi med tron omfattat hans barmhärtighet. Först då blir Gud föremål för vår kärlek." (Apologi IV:2, 7–8, i svenska utgåvan i Logosmappen). Tappert-utgåvan erbjuder denna översättning. "Lagen anklagar oss alltid, den talar alltid om för oss att Gud är vredgad." *Konkordieboken*, red. Theodore G. Tappert, et al (Philadelphia: Fortress Press, 1959), 125.
- 3 För en diskussion om skillnader mellan de lutherska och reformerta synsätten på lagens tredje bruk, se David P. Scaer *Law and Gospel and the Means of Grace*, Confessional Lutheran Dogmatics VIII, red. John R. Stephenson (Saint Louis: Luther Academy, 2008), 77–84. För ett försvar av den reformerta uppfattningen, se Michael S. Horton, "A Reformed Account of the Law-Gospel Discussion", i *Preaching and Teaching the Law and Gospel of God*, red. Carl E. Braaten (Delhi, NY: ALPH Books 2013), 19–48.
- 4 Till exempel Timothy J. Wengert, *Reading the Bible with Martin Luther* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2013), 37–40. För en utförligare diskussion om detta, se Scaer, *Law and Gospel and the Means of Grace*, 77–84.

ter snabba med att påminna sina åhörare om omöjligheten att göra dem, och vilket får till följd att de presenterar dessa texter som om de vore lagens andra bruk. De kanske inte är medvetna om den aktuella teologiska "nymodigheten" att lagens tredje bruk inte har någon plats i luthersk teologi, men genom att förvandla principen om lag och evangelium, som C.F.W. Walther presenterade som en homiletisk metod, till en metod för bibeltolkning, får lagens tredje bruk inte den plats den förtjänar.⁵

Till skillnad från att enbart presentera lagen som ett överväldigande hot – som om *lex semper accusat* bestämmer lagens väsen – avslutas Paulus brev oblygt med vad *Konkordieformeln* identifierar som lagens tredje bruk. När Phoebe kommer ska romarna hjälpa henne som det anstår de heliga (Rom. 16:1). Bidrag från korintierna förväntas (1 Kor. 16:1–2). Galaterna skall bära varandras bördor (Gal. 6:1). Paulus berömmar filipperna för deras generositet och kallar dessa gåvor för offer (Fil. 4:18–22). Kolosserna ska vara älskvärda i sitt tal (4:1). Första Thessalonikerbrevet nämner respekt för prästerskapet bland de goda gärningar som kristna ska göra (5:13). Andra Thessalonikerbrevet kräver att sysslolösa församlingsmedlemmar skaffar sig arbete för att kunna hjälpa andra (3:6–13). Paulus förväntan på ekonomiskt stöd från romarna (15:22–29) är en lämplig uppföljning av hans uppmaning till dem att framställa sina kroppar som levande offer (12:1). Pastoralbrevet, inklusive *Filemonbrevet*, innehåller en mängd anvisningar som inte hör till lagens andra bruk utan till det tredje bruket. Inte i något av dessa fall antyder Paulus ens att hans läsare inte kan göra dessa saker eftersom de är syndare.

Bergspredikan

Man kan på goda grunder säga att inget annat avsnitt i evangelierna har fått så mycket uppmärksamhet och skapat så många olika tolkningar som bergspredikan.⁶ Även om senare tiders lutheraner tolkade Bergspredikan utifrån begreppsparat lag och evangelium, såg Luther den

som en beskrivning av det helgade livet.⁷ Lutheraner har ofta förpassat det mesta i Bergspredikan till lagens andra bruk, även om vissa – kanske oavsiktligt – har följt Luther i det att bergspredikan inte lätt passar in i det lutherska paradigmat lag-evangelium. Användningen av lag och evangelium som paradigmat i den lutherska förkunnelsen kan vara anledningen till att principen introduceras i bibeltolkningen – eller är det tvärtom?⁸ Genom att tolka Bergspredikan närmast enbart som en dömande lag som inte går att följa har lutheraner skapat sig ett högre hinder att övervinna än icke-lutheraner som i någon mening ser Bergspredikan som något som går att verkställa. Om det inte var Jesus som hade talat i Bergspredikan och om den inte hade innehållit Herrens bön, hade lutheraner kanske valt att inte bry sig om den, men eftersom den intar en så framträdande plats i evangelierna och Nya testamentet kunde den inte ignoreras.⁹ Historiskt sett har teologer "med salt" använt Bergspredikan i sina teologiska system.¹⁰ Lutheraner däremot, med lagens anklagande funktion som dess primära bruk, har menat att Bergspredikans till synes omöjliga krav inte går att uppfylla. Dilemmat löses genom Paulus lära om rättfärdiggörelsen, det vill säga att Gud förlåter oss för det vi inte kan göra.

Kärnan i det lutherska dilemmat i tolkningen av Bergspredikan är alltså att påståendet att lagen *alltid* anklagar, eller åtminstone att det är detta lagen gör om den förstås på rätt sätt. Detta är axiomet som ligger till grund för det teologiska system som förespråkades av Werner Elert¹¹ och som var en faktor i den reduktionistiska syn på evangeliet ("Gospel reductionism") som fanns hos majoriteten av lärarna vid Concordia Seminary i Saint Louis på 1960- och 70-talen. Synsättet fö-

5 Carl Ferdinand Wilhelm Walther, *The Proper Distinction between the Law and the Gospel* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1929). Denna bok har varit standardverket om predikan för prästerna i Missourisynoden. Walther diskuterar för övrigt inte lagens tredje bruk.

6 För en förteckning över och diskussion om de olika tolkningarna, se David P. Scaer, *The Sermon on the Mount: The Church's First Statement of the Gospel* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000), 34–4; 46n–47n).

7 Se Susan E. Schreiner, "Martin Luther", i *The Sermon on the Mount through the Centuries*, red. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen och Stephen R. Spencer (Grand Rapids, MI: Bravos Press, 2007), 109–127. D.A. Carson hävdade att den lutherska ortodoxin såg bergspredikan som en förberedelse för evangeliet. *Sermon on the Mount* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1978), 153.

8 Det manuskript som senare kom att publiceras som *The Sermon on the Mount: The Church's First Statement of the Gospel* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000) avvisades två gånger av en lärogranskare från LCMS och sedan av hela läronämnden eftersom "Författaren håller inte med Luther och lutherska teologer som hävdar att 'Bergspredikan ger ett omöjligt högt ideal för att göra människor medvetna om sin synd och vända sig till Kristus för förlåtelse' och att bergspredikan 'i huvudsak är en förberedelse för evangeliet'" (dvs lagen i dess andra bruk). (22 oktober 1986).

9 William R. Farmer myntade uttrycket "pride of place" för placeringen av Bergspredikan. *Jesus and the Gospel* (Philadelphia: Fortress Press, 1982).

10 Se *The Sermon on the Mount through the Centuries*, red. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen och Stephen R. Spencer (Grand Rapids, MI: Bravos Press, 2007). Här presenteras tolv teologer med början hos Johannes Chrysostomos och avslutning hos John Stott.

11 Werner Elert, *The Structure of Lutheranism, vol. I*, övers. Walter A. Hansen (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1962), 35–43.

respråkades av framstående lutherska teologer som Gerhard Forde och Stephen D. Paulson.¹² I luthersk kontext har dynamiken mellan lagen som anklagelse och evangeliet som svar på anklagelsen eller som löfte sin egen dragningskraft. Frågan måste dock ställas om den anklagande funktionen verkligen är lagens viktigaste bruk, eller borde vi säga dess ursprungliga och slutliga funktion.

Den springande punkten är ordet "alltid" i frasen "lagen anklagar alltid". Detta tyder på att lagen som anklagelse är ett absolut Guds ord i alla situationer och att den därför har företräde framför alla andra funktioner som lagen kan ha.¹³ Först måste man fråga sig om en latinsk fras, *lex semper accusat*, hämtad från en bekännelse från 1500-talet, ska ges rätten att ha en avgörande roll i bibeltolkning. Framställningen av lagen som alltid anklagande kan vara ett skäl till att bibliska imperativ, särskilt nytestamentliga sådana, betraktas som exempel på lagens andra bruk. För lutheraner skulle en lösning på de (påstått) anklagande imperativ i de finner i sin läsning av Bergspredikan ges i Paulus lära om rättfärdiggörelsen. Detta är en allmänt accepterad lösning, men kanske är den inte invändningsfri.¹⁴ D.A. Carson påpekar att denna allmänt vedertagna lutherska tolkning snarare är en systematisk teologisk än en biblisk slutsats.¹⁵ Han har en poäng i det.

För att kasta ljus över hur lutherska teologer kommer till rätta med kraven i Bergspredikan genom att finna en lösning i Paulus rättfärdiggörelselära, kan man jämföra med lutherska teologers omvända manöver när man hanterar *Jakobs brev*. Vissa forskare ser läran om rättfärdiggörelse genom gärningar i *Jakobs brev* som ett korrektiv till Paulus, som inte tillåter några goda gärningar i Guds rättfärdiggörelse av syndaren.¹⁶ Det finns skäl att hävda att Jakob skrevs före Paulus och troligen var den första boken i kanon, men låt oss för argumentets skull anta att Jakob skrevs någon gång efter Paulus brev som ett korrektiv till Paulus

lära om rättfärdiggörelse genom tro utan gärningar, en ståndpunkt som föreslagits av Martin Hengel.¹⁷ Detta skulle göra det möjligt att hävda att Matteus med sin lära om en dom baserad på gärningar (Matt. 25:40, 45) skrevs för att motverka Paulus uppfattning om Guds rättfärdiggörelse av syndaren genom tro utan gärningar. Ett sent datum för Matteus komposition, som av många forskare anses vara omkring år 100, skulle möjliggöra en liknande hypotes om att den skrevs som en motvikt till Paulus. Detta är inte ett seriöst förslag här, men det framförs för att argumentera för att inte låta en bibelförfattare avgöra en annan bibelförfattares avsikter. Luther gick inte så långt, men när han såg Bergspredikan som ett tal om helgelse, var han tvungen att förutsätta någon form av rättfärdiggörelselära, även om den hade övertagits från Paulus.

Vi behöver dock inte införa eller vara beroende av Paulus förståelse av rättfärdiggörelsen för att komma till rätta med Bergspredikan som ett tal om helgelse eller lagens tredje bruk, eftersom detta evangelium (Matteusevangeliet) ger sin egen förståelse av rättfärdiggörelsen, även om den inte är lika detaljerad som hos Paulus. De som lyssnar till Bergspredikan har redan bekant sina synder och blivit döpta av Johannes.¹⁸ Om det är så, är det inte nödvändigt att förutsätta Paulus beskrivning av rättfärdiggörelsen för att man skall kunna förstå Bergspredikan. Majoriteten av forskarna placerar Matteusevangeliet en eller två generationer efter Paulus, vilket möjliggör en paulinsk förförståelse för detta evangelium. Även om detta är majoritetens åsikt, var det inte den tidigaste apostoliska kyrkans uppfattning.¹⁹

Anklagar lagen alltid?

Påståendet att lagens främsta funktion är att anklaga grundar sig, som tidigare nämnts, på frasen i Apologin att lagen alltid anklagar. Här uppstår frågan om denna fras missbrukas när den används för att för-

12 Scaer, *Law and Gospel and the Means of Grace*, 85–91. Stephen D. Paulson, *Doing Lutheran Theology* (London: T & T Clark, 2011), 177. I inledningen redogör Paulson för sitt syfte att visa att lagen har upphört i och med Kristi tillkommelse (1–17).

13 Paulson för fram sitt argument att lagen har sitt slut genom att hänvisa till tvåregementsläran, enligt vilken den vänstra handens rike (det världsliga regementet) där lagen härskar så småningom kommer att ge vika för den högra handens rike (det andliga regementet) där evangeliet regerar. "The Simul and Two Kingdoms, The End of Time Twice", *Logia* 24/4 (Reformation2016): 17–26.

14 Schreiner, "Martin Luther", 110–111.

15 Carson, *Sermon on the Mount*, 153.

16 Luther såg också Jakob som ett korrektiv till Paulus, vilket lämnade åt efterföljande generationer att debattera huruvida reformatorn hade en plats i kanon för Jakob. Se Wengert, *Reading the Bible with Martin Luther*, 1–19. För en nyare presentation av denna uppfattning, se W.D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount* (Atlanta: Scholars Press, 1989, 2nd printing), 414, 433–435.

17 Martin Hengel, "Der Jakobusbrief also antipaulinische Polemik" *Tradition and Interpretation in the New Testament*, red Gerald F. Hawthorne och Otto Betz (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1987), 248–278. Se även David P. Scaer, *James the Apostle of Faith* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1983), 19–20; Patrick Gray, *Paul as a Problem in History and Culture: The Apostle and His Critics through the Centuries* (Grand Rapids, MI: Baker Book House),

18 Matt 3:1–2, 5–6. "Vid den tiden uppträdde Johannes döparen i Judéens öken 2och förkunnade: 'Omvänd er. Himmelriket är nära!'..." "Folket i Jerusalem och hela Judeen och trakten kring Jordan kom ut till honom, och de bekände sina synder och döptes av honom i Jordan."

19 Edouard Massaux, *The Influence of the Gospel of Saint Matthew on Christian Literature before Saint Irenaeus*, 3 volymer; övers. Norman J. Belval och Suzanne Hecht; red. Arthur J. Bellizzi (Leuven: Peeters och Macon, Ga.: Mercer, 1990).

svara uppfattningen att lagen verkligen alltid anklagar. Detta klagas, avsiktligt eller oavsiktligt, av *Konkordieformeln* som anger att på grund av och efter syndafallet "är människans natur och person anklagad och fördömd av Guds lag" (FC, SD I, 6). Lagen anklagar alltid bara så länge som människan är en syndare, men hon var inte ifrån början skapad i ett tillstånd av synd och de som dör i Kristus är inte längre drabbade av synd. Satsen *Lex semper accusat*, lagen anklagar alltid, är således inte så absolut som den ofta presenteras. Låt oss ta detta ett steg längre. Kristna, i den mån de är troende är inte drabbade av synd. Så långt de är troende anklagar inte lagen dem och de ser lagen på ett annat sätt. Genom tron ser de att lagen fungerar på ett positivt sätt. Efter att ha påpekat att kristna som troende är befriade från synd, byter *Konkordieformeln* perspektiv och säger att den troende aldrig är fri från synd och att lagen därför fortsätter att anklaga honom.²⁰ Lagen fortsätter således att dyka upp i sin anklagande funktion.

Simul iustus et peccator sammanfattar den lutherska läran om rättfärdiggörelsen, men detta är inte en förening av två jämlika perspektiv som konjunktivets "och" ofta tolkas. Man är inte syndare i samma mening som man är troende. Man är inte syndare och helgon i lika proportioner och man är absolut inte två väsensskilda personer, den ena syndare och den andra helgon, var och en med sitt eget ego. När den troende ser in i sig själv, ser han en syndare, men hans sanna person, sedd av Gud, bestäms av tron, så att det liv han lever, lever han i tro på Kristus (Gal. 2:20). Detta är ett liv som levs under lagens tredje bruk, som inte ger utrymme för lagens andra bruk, i den grad han är en troende. Även om

20 Ett symposium som delvis sponsrades av North American Lutheran Church, en utbrytning från Evangelical Lutheran Church in America, hölls den 15–16 augusti 2012 i Golden Valley, Minnesota. Föreläsningarna publicerades i *Preaching and Teaching the Law and Gospel of God*. Organisationskommittén "bjöd in Pieter Malysz för att tala om lagens tredje bruk, med vederbörlig hänsyn till både evangeliets frihet i Kristus och lydningen mot Guds bud i det kristna livet" (15). Malysz noterar att "Konkordieformelns blindhet för den kristologiska förnyelsen av det kristna livet beror på att den vänder sig till lagen för att finna en grund för och struktur i den kristna lydningen" (133). Han fortsätter med att tillskriva Konkordieformeln en position som liknar Calvins. "Lagen tas in därför att det visar sig att evangeliet inte förmår beröra människans väsen, som delvis måste förmanas och spöras med hjälp av lagen" (133). Han noterar helt riktigt att Konkordieformeln inte framställer evangeliet i termer av att Kristus uppfyllt lagen och att detta kan vara ett hinder för att ha en positiv syn på lagen. Han förespråkar den uppfattning som framfördes av den framlidne William Lazareth, som i stället för ett lagens tredje bruk lyfter fram ett andra bruk av evangeliet, kallad "den andra eller parenetiska bruket av evangeliet", som beskrivs som en bild av det liv som kristna måste följa, men som de samtidigt inte vågar lita på (135–136). Parenes är en term som används av Paulusforskare för råd som ges i epistlarna. De undviker därigenom, kanske medvetet, att införa distinktionen mellan lag och evangelium. Slutresultatet blir en sammanblandning av lag och evangelium och distinktionen går förlorad. Även om Malysz inte uttryckligen säger att det andra bruket av evangeliet är en ersättning för lagens tredje bruk, så är det de facto det. Malysz kan knappast tillskriva lagen ett tredje bruk, eftersom han anser att lagen främst har en negativ funktion som övervinns av evangeliet, samma syn som Forde och Paulson företräder.

Paulus förstår sig själv som en syndare – och som den främste av dem – i samband med att han talar om vilken förmån han fått genom Kristi död (1 Tim. 1:15), skriver han till sina adressater som troende medhelgon, inte som medsyndare. Kvantitativt sett är människan mer syndare än helgon, men hennes sanna jag, hennes ego, är ett helgon som lever inom lagens tredje bruks område och därför gör de saker som Kristus gjorde och nu gör. Lagens tredje bruk säger att de troende gör de gärningar som Kristus gör. Även om de troende inte vågar förtrösta på sina gärningar, så är dessa gärningar deras.

Lag kontra evangelium?

De som uppfattar evangeliet som att det gör slut på lagen utgår från att lagen är något som är negativt som evangeliet kan avhjälpa.²¹ Enkelt uttryckt: det som lagen kräver ger evangeliet. Döden, som är straffet för att lagen bryts, ersätts av livet som ges av evangeliet. Att definiera lag och evangelium i förhållande till varandra på ett sådant sätt leder till dualism eller en modifierad manikeism – inte med två gudar utan med en Gud som har två viljor eller två motsatta uppenbarelseord, lag och evangelium. Genom att definiera lagen utifrån dess anklagande funktion blir lagens väsen anklagande. Utifrån detta definieras evangeliet genom sin funktion att rädda från lagen. Man döms för att man inte uppfyller lagen och därför ges intrycket att det inte får några konsekvenser att ignorera evangeliet, men så är det inte. Att ignorera evangeliet har större konsekvenser än att överträda lagen. För brott mot lagen har Kristus gjort försoning. För otro finns inget botemedel. Uppfattningen att efter att lagen har utövat sin anklagande funktion, har den uppfyllt sitt syfte och ersätts av evangeliet öppnar dörren för en antinomism enligt vilken lagen inte har någon funktion i den kristnes liv, så länge han är troende. Denna förståelse är kärnan i förnekandet av lagens tredje bruk.

Att tillskriva lagen endast en anklagande funktion, *semper lex accusat*, att förbereda för evangeliet, leder paradoxalt nog även till en legalism där evangeliet antar lagens roll. Därför är det inte ovanligt att man hör uttryck som "evangeliets imperativ" eller "evangeliets befallning". Paul Althaus, som insåg att det lag-evangelium paradig som Werner Elert

21 Se David S. Yeago, "Gnosticism, Antinomianism and Reformation Theology", *Pro Ecclesia* 2/1:37–39, 41.

Att ignorera evangeliet har större konsekvenser än att överträda lagen.

hade utvecklat inte gav lagen någon plats i det kristna livet, föreslog att man skulle se evangeliet som ett "gudomligt bud", men utan att skilja på att lag och evangelium var olika till sitt innehåll.²² Från min studietid minns jag att lag och evangelium framställdes som ett så övergripande paradigm att lärarna lät studenterna diskutera huruvida Kristi korsfästelse var mer lag eller mer evangelium, utan att någonsin komma till någon slutsats. Dessa diskussioner pågår fortfarande och visar att paradigmets lag och evangelium kanske inte alltid är gångbart.

Vi vänder tillbaka till frågan om huruvida evangeliet ersätter lagen, och på det sättet är ett mer autentiskt Guds ord.

Lagen som Guds uppenbarelse

Att tillämpa paradigmets lag och evangelium på Bergspredikan och för den delen på vilket annat avsnitt som helst i Skriften kan vara ett hinder för att förstå dess budskap. Lag och evangelium är en princip för förkunnselse, inte för bibeltolkning.²³ En lösning på problemen som kan skapas av synsätt där man enbart kontrasterar lag och evangelium mot varandra börjar med insikten att lagen bör definieras utifrån vem Gud är och inte i första som en moralisk omöjlighet som bara kan lösas i evangeliet. Lagen är inte en lista över godtyckliga förbud som en suverän gudom har utfärdat, utan den är en uppenbarelse av vad Gud är i sig själv.²⁴ Lagen är inte ett *opus alienum*, ett verk som är främmande eller främmande för honom och som en kärleksfull Gud finner sig obekvämt med under den tid då människan befinner sig i synd. Lagen finner sin grund i Gud och är inte något som är främmande för honom.²⁵ Genom att ge oss lagen förser Gud oss med en uppenbarelse av sig själv. Lagen

visar vem och vad Gud i grund och botten är och därför har den naturliga lagen i luthersk teologi företrädare framför den lag som gavs till Mose. De tio budorden är inte lagen i dess ursprungliga form, utan de är en anpassning av lagen till människans fallna tillstånd och särskilt till Guds upprättade av Israel som sitt folk. Som syndare kan människan inte undvika att känna till lagen negativt som ett förbud mot förbjudna beteenden tillsammans med hot om straff för överträdelse. Om lagen i sin ursprungliga form erkänns som Guds sanna uppenbarelse, kan evangeliet inte betraktas som en Guds uppenbarelse som är överlägsen lagen. Vi kan heller inte säga att Gud är mer evangelium än lag.

Återställning av lagen till den ursprungliga form som Adam kände den innan syndafallet börjar med att se hur Gud valde Israel som sitt folk och hur han återlöste dem. Innan Gud ger de tio budorden gör han anspråk på Israel: "Jag är Herren, din Gud, som förde dig ut ur Egypten, ut ur slavlägret." (2 Mos. 20:2). Återlösningen är förutsättningen för att de tio budorden ges.²⁶ Som Guds folk skall Israel likna honom som återlöste dem. De skall inte likna Kanaans invånare som dyrkar andra gudar.²⁷ De tio budorden är till för dem som Gud har räddat från synd och som har svarat honom i tro. Luther tolkade det första budet som en kallelse till tro och de övriga buden som beskrivningar av den troendes liv. Genom tron ser den troende lagens påbud som en beskrivning av vad Gud är i sig själv och hur hon skall leva inför honom.

Den andra sidan av budorden

De tre första buden har att göra med Guds "gudomlighet", det vill säga att vi först måste erkänna att Herren är Gud! "Besinna att Herren är Gud, han har gjort oss, och vi är hans, hans folk, fåren i hans hjord" (Ps. 100:3). När Adam inte förstod sitt förhållande till Gud som skapad i relation till sin skapare avföll han från Gud. Genom att lyssna till Satan ignorerade Eva både vem Gud var och vad Gud sade. Som svar på deras överträdelse behandlar de tre första budorden, som utgör den första tavlan i lagen, människans förhållande till Gud. Genom att följa Evas uppmaning att äta av den förbjudna frukten gav Adam uttryck för sina egna ambitioner att bli som Gud och gav därmed Satan den plats som rätteligen tillhörde Gud. Detta upprepas med en helt annan utgång

22 För en diskussion om skillnaderna mellan lutherska och reformerta synen på lagens tredje bruk, se David P. Scaer *Law and Gospel and the Means of Grace*, Confessional Lutheran Dogmatics VIII, red. John R. Stephenson (Saint Louis: Luther Academy, 2008), 77–84. Althaus, *The Divine Command*, övers. Franklin Sherman (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 27. För en diskussion om hur lutheraner brottades med frågan om att upprätthålla motsättningen mellan lag och evangelium och ändå ge utrymme för Guds etiska vägledning i det kristna livet, se Scott R. Murray, *Law, Life, and the Living God* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2002). För analyser av Elert och Althaus, se 92–100.

23 Se Scaer, *Law and Gospel and the Means of Grace*, s. 43–61.

24 Se Yeago, "Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology", 7/1, 37–49.

25 Detta synsätt strider mot Paulsons ståndpunkt: "Lydnad mot Fadern och lydnad mot lagen är två olika saker. När Kristus är lydig mot Fadern är det inte bara en synonym till lydnad mot lagen. När man skiljer mellan Gud och lagen är Gud subjektet och lagen är hans verktyg. Både judar och icke-judar har mycket att vinna på att lag och Gud är synonyma, för då är att älska lagen är inget annat än att älska Gud, och att göra lagen inget annat än att bli förenad med Gud" Paulson, *Doing Lutheran Theology*, 174–175.

26 2 Mos 6:6: "Säg därför till israeliterna: Jag är Herren, och jag skall föra er bort från tvångsarbetet hos egypterna och rädda er ur slaveriet hos dem. Jag skall lyfta min arm till väldiga straffdomar för att befria er."

27 3 Mos 18:3: "Ni skall inte göra som man gör i Egypten, där ni en gång bodde, inte heller som man gör i Kanaan, dit jag skall föra er. Ta inte efter deras seder."

i Matteus 4, där Jesu tre frestelser beskrivs. Liksom i berättelsen om Adam försöker Satan få Jesus att lyssna till honom, men Jesus fortsätter att lyssna till Gud. Satans ord ser ut att vara Guds, men är det inte. I den tredje frestelsen blir Jesus ombedd av Satan att tillbe honom (Matt. 4:8–9). Adams synd bestod inte i brott mot det ena eller andra budet, utan i att han inte trodde på Gud och hans ord. Det handlade inte att bryta mot ett bud bland andra, utan det var en handling av "otro".

Lagens andra tavla återspeglar den fullkomliga ordningen och harmonin i Guds treenighet. Att hedra far och mor återspeglar att Sonen och Anden erkänner Fadern från vilken var och en hämtar sitt liv (Joh. 5:26), den förre genom att bli sänd från Fadern och den senare genom att utgå från Fadern. "Du skall icke dräpa" förstås utifrån att Fadern äger liv i sig själv, något han för evigt delar med Sonen och Anden. Den treenige Guden skapade från detta liv människan till sin avbild (1 Mos. 1:26). Människan ska därför inte döda eller förbanna någon annan, eftersom den hon dödar eller förbannar bär bilden av den Gud som är livet i sig själv (1 Mos. 9:6; Jak. 9:3). Uttrycket "låt oss göra människor som är vår avbild" pekar på människans skapelse i djupet av Guds trinitariska liv. Fadern skapar och återlöser världen genom Sonen och uppväcker de döda, verk som fullbordas genom Anden (Joh. 5:26-28). "Du skall icke begå äktenskapsbrott" har sin motsvarighet i Guds trofasthet, i det att varje gudomsperson lever till och för de andra två. "Du skall icke stjäla" återspeglar Guds välvilja mot alla, även mot dem som förkastar honom. Denna tanke är synlig i Bergspredikan, när det

sågs att de troende inte har någon fördel framför de icke-troende vad gäller att få del av Guds godhet i skapelsen: Solen skiner och regnet faller över både troende och icke-troende (Matt. 5:45). Att ge är en del av Guds natur. "Du skall inte bära falskt vittnesbörd mot din nästa" vittnar om Guds sanningsenlighet. Därför kan Jesus säga att han är sanningen (Joh. 14:6), och han kallar Anden – den tredje personen i gudomen – för "sanningens Ande" (Joh. 15:26). Eftersom Gud

är sanning måste man ta honom på orden. Det är detta som tro handlar om. Genom att inte ta Gud på hans ord föll Adam från tron. I det åttonde budet ligger grunden för att bibelordet är pålitligt. Den Helige Ande säger sanningen eftersom han är sanningen. Förbudet mot begär talar om Guds rena hjärta och visar att lagen, så som den uttrycks i de tio budorden, inte bara gäller yttre handlingar utan även hjärtat, ett tema som återkommer med full kraft i Bergspredikan (Matt. 6:28).

När vi ser genom de negerande formuleringarna – "du skall inte ..." – i de tio budorden börjar vi se lagen så som den en gång sågs av Adam.

Vi ser då lagen i dess rena och ursprungliga form och skådar in i Guds hjärta och sinne. Lagen blir anklagande först när den ses genom Adams uppror. I Kristus ser vi den fullkomliga lagen utan förbud och hot. I det ögonblicket, hur kort det än må vara, finns det ingen motsägelse mellan lag och evangelium. Vi ber om att lagen skall nå fullkomning, det vill säga uppfyllas, i evangeliet genom att instämma i strofen "Låt din vilja ske på jorden såsom i himmelen" i Herrens bön. De som är i Kristus börjar se lagen i dess fullkomning. För dem finns det ingen motsägelse mellan lag och evangelium.²⁸

Lag, försoning och återställandet av skapelsen

Lagen i sin anklagande funktion gör det möjligt för människan att komma till insikt om sitt moraliska fördärv och sedan lösa det i evangeliet. Lagen är alltså den negativa orsaken, om det nu finns någon sådan, bakom Guds nåderika handlande i inkarnationen och försoningen.²⁹ Detta framgår av den nicenska trosbekännelsen när den säger om Sonen att han "för oss människor och för vår salighets skull har stigit ner från himlen och tagit mandom genom den helige Ande". Utan lagen skulle det inte finnas något skäl för en försoning. Kristus uppfyller lagen först genom att uppfylla dess krav och inte bryta mot dess förbud och sedan genom att lida de straff som tillkommer dem som har brutit mot den. Att han tar vår plats under lagen kallas ställföreträdande lidande. Detta kommer till uttryck i den latinska eller anselmiska försoningsläran. Det är därför förlåter Gud synder utan att kompromissa med sin rättfärdighet.³⁰ Jesu anspråk på gudomlighet styrks av hans under: som Människoson har han samma auktoritet på jorden som han har i himlen som Guds Son. (Matt. 9:6; Mark. 2:10; Luk. 5:24). Förutom att Jesu gudom är en orsak till att han kan göra under och tecken, citerar Matteus Jesaja 53:4 för att visa att hans ställföreträdande död också är en bakgrund till de mirakel han gör. Genom att sona synden har Kristus tagit på sig de sjukdomar och åkommor som leder till döden (Matt. 8:17). Genom att

28 Paulson vänder sig mot den lutherske dogmatikern David Hollaz som förde samman lagen och evangeliet i en "viss matematisk punkt". *Doing Lutheran Theology*, 12. Paulson anser inte att lagen är evig. Han framför samma åsikt i "Law and Gospel: Separators, Confusers and Preachers", *Preaching and Teaching the Law and Gospel of God*, 49–54.

29 Paulson tar avstånd från denna uppfattning. *Doing Lutheran Theology*, 93.

30 En av dem som vänder sig mot Kristi död som betalning är Gerhard Forde: "Detta byte innebär att [Karl] Barth, liksom Luther, ser den betoningen i Guds självtgivande, inte i Gud som mottagare av en betalning. Jesus ger inte en ställföreträdare betalning." Gerhard Forde, "The Work of Christ" i *Christian Dogmatics*, 2 volymer, red. Carl E. Braaten och Robert W. Jenson (Philadelphia: Fortress Press; andra tryckningen 1984), 2:70.

ge blinda synen åter, ge döva hörsel, hela spetälska, uppväcka döda och förkunna evangeliet för de fattiga, återställer Jesus mänskligheten till dess ursprungliga fullkomliga tillstånd (Matt. 11:4–5).

Genom sina under delar Jesus som sade "Du skall icke dräpa" med oss det liv han har med Fadern. Vi i vår tur delar genom barmhärtighetsgärningar hans liv med dem som tyngs av följderna av att mänskligheten brutit med Gud. De goda gärningar som Bergspredikan beskriver för gemenskapen av troende är sådana som Jesus gjorde. De ger oss därför en inblick i Gud. För att använda luthersk terminologi hör de goda saker som Jesus och vi gör till lagens tredje bruk. Detta beskrivs i liknelsen om den barmhärtige samariern, där det i första hand är Jesus och i andra hand hans efterföljare som kommer till den nödställdes hjälp (Luk. 10:25–37), en tanke som återkommer hos Matteus i scenen för den slutliga domen (Matt. 25:31–45). Lagen i sitt tredje bruk liknar i viss mån den lag Adam kände till före syndafallet. Genom att vara skapad till Guds avbild kände Adam intuitivt lagen. Lagen tillkom inte senare, vilket är den vanliga romersk-katolska uppfattningen. Lagens tredje bruk, så som vi definierar detta bruk, har formats av Kristi liv och död. Vi känner till lagens tredje bruk genom att Kristus levde det liv som var tänkt att Adam skulle leva, och genom att han sedan fick lida konsekvenserna av Adams och vår underlåtenhet att i enlighet med lagens bud. Inom ramen för detta kan vi förstå Bergspredikan, liksom vi förstår lagens tredje bruk, som det sublima äktenskapet mellan lag och evangelium.³¹

Bergspredikan som lagens tredje bruk – för det mesta

Bergspredikan utgår från att åhörarna har återinsatts i ett liv som liknar, men inte är identiskt med, det liv som Adam levde i Eden. Som framgår ovan kom Luther att förstå lagen i denna mening. Han gjorde detta utifrån Paulus rättfärdiggörelselära, även om detta är en mer teologisk än biblisk slutsats. I det liv som återupprättas i Kristus får predikans åhörare lära sig hur Gud verkligen är. Att ge sin mantel till den som ber om den (Matt. 5:40) berättar för oss om den Gud som är välvillig även mot de orättfärdiga. Genom att be för dem som förföljer dem visar de troendes gemenskap att de är Guds söner (Matt. 6:44–45). Gud som han är i sig själv, det som i snäv bemärkelse kallas teologi, är den understruktur

för livet som Gud lägger fram för de troende i Bergspredikan. Gud gör redan det som han ber oss att göra. Genom att inte söka vedergällning från sina förföljare är de troende lika Gud, som inte återgäldar ont med ont. Jesu ord "Var fullkomliga, så som er fader i himlen är fullkomlig." skall inte uppfattas som ett lagbud utan som en beskrivning, "Ni är fullkomliga, såsom er himmelske Fader är fullkomlig". På grund av försöringen är Gud fullkomligt tillfredsställd inom sig själv och hans barn lever därför med denna fullkomliga tillfredsställelse. Lukas tar den gudomliga förnöjsamheten ett steg längre: "Var barmhärtiga, så som er fader är barmhärtig." (Luk. 6:36). Kristna inte bara förlåter andra, utan lindrar också följderna av dessa synder genom att göra gott mot dem som är i nöd. Passande nog ger Lukas en liknelse om den barmhärtige samariten och allt detta har också att göra med lagens tredje bruk.

Bergspredikan i sitt sammanhang

Att isolera bergspredikan från det som föregår den leder till att man knappast ser den som mer än etik och i ett lutherskt sammanhang ser den som en anklagande lag som förberedelse för att höra evangeliet, vilket den lutherska ortodoxin gjorde. I stället för att förutsätta den paulinska rättfärdiggörelseläran som en nyckel för att förstå Bergspredikan, vore det bättre att hitta en tolkning genom att notera var Matteus placerar den i sitt evangelium. Matteus inledning har mindre med släktforskning och mer med Israels historia att göra, den som får sin fullbordan i Jesus (Matt. 1:1–17). Berättelsen om Jesu födelse, och förföljelsen av Jesusbarnet, är en omarbetning av berättelsen om Moses födelse. På samma sätt är flykten till Egypten och återkomsten också utformad efter Moses liv. Genom sitt dop i Jordanfloden leder Jesus, liksom Mose, folket genom vattnet ut ur fångenskapen. Liksom Josua, Moses efterträdare, leder Jesus Guds folk in i det utlovade landet. Jesu frestelse är en upprepning av Adams frestelse och Israels ökenvistelse. De som hör bergspredikan är de som har följt Jesus som Guds sanne Moses. När Jesus talar uppenbarar han den Gud som gav lagen till Moses. Uttrycket "han öppnade sin mun" i grundtexten (Matt. 5:2) identifierar den som talar i Bergspredikan som Gud. Med orden "men jag säger er" (t.ex. Matt. 5:28) hävdar Jesus som lagens givare sin rätt att tolka den. Augustinus var den förste som kallade det första talet i Matteusevangeliet för Bergspredikan, men det kan också kallas talet om Fadern, eftersom Jesus här avslöjar att Israels Gud är Fadern till dem som nu lever Faderns liv. De första orden i Herrens bön, "Vår Fader", talar sitt tydliga språk.

Ledtråden för att förstå att Kristus och hans folk är ett, precis som

31 För en vidare diskussion, se David P. Scaer, "Sanctification", *Concordia Journal* 41/3 (Summer 2015): 236–249.

...helgelsen hämtar sitt liv från Guds liv, det vill säga teologi i snäv bemärkelse.

Mose och Israel var ett, ligger i orden: "Från Egypten har jag kallat min son." (Matt. 2:15), en ställe som är hämtat från Hosea 11 och syftar på israeliternas tvekan att följa Mose genom havet och sedan deras ständiga återgång till dyrkan av andra gudar, som profeten Hosea upplevde det. Genom att avsäga sig sin speciella relation till Gud vände sig Israel bort från den Gud som återlöste dem. Detta var inte en synd bland andra utan ren och skär otro. Genom att komma ut ur Egypten visar Jesus sig vara den sanne ledaren för sitt folk, så att hans liv och livet för dem som följer honom utgör en enda verklighet. Lagen i sitt tredje bruk beskriver hur Jesu efterföljare lever det liv som han lever. De gör inte några anspråk för sin egen del utan lever sina liv i honom är som Jesus, han som är den fattige i anden. I saligprisningarna är Kristus och hans folk ett. Faderns fullkomlighet som förlåter andra är deras. Bergspredikan är således teologi i snäv bemärkelse genom att först berätta om Gud och sedan om oss själva som vi är i Jesus. Det är detta som lagens tredje bruk handlar om. För att ytterligare använda dogmatiska termer: helgelsen hämtar sitt liv från Guds liv, det vill säga teologi i snäv bemärkelse.

Kärleken som trinitarisk

Uppmaningarna att älska Gud och sin nästa kommer mot slutet av Matteusevangeliet (22:37), men dessa uppmaningar är grundläggande för att förstå Bergspredikan eftersom de bygger vidare på Jesu ord i Bergspredikan om att vi inte kan älska och tjäna Gud och Mammon samtidigt (Matt. 6:34). Att älska Gud kräver ett totalt engagemang, att vi tror på honom med allt vad vi är och har. Gud älskar människan innan han ber oss att göra detsamma – älska sin nästa. Detta är inte en hotande lag, utan en inbjudan att ta del av Guds treeniga liv, där Fadern av kärlek föder Sonen och Sonen svarar på Faderns kärlek med samma sak – kärlek. Ur den kärlek som Fadern och Sonen har till varandra utgår Anden. I denna kärlek föds vi som Guds barn av Guds Ande (1 Joh. 3:1) som börjar återställa i oss den bild som Adam genom sin överträdelse fördärvade. Så börjar vi tänka Guds tankar och älska honom och vår nästa. Att älska sin nästa och att älska Gud är två aspekter av ett och samma bud. Vår kärlek till nästan har sitt ursprung i Guds trinitariska liv, där varje gudomsperson inte älskar sig själv, utan älskar de andra gudomspersonerna och lever i fullkomlig harmoni med dem. Gud skapar av kärlek och utsträcker sin skapande kärlek till en fallen mänsklighet

genom att återlösa den. För att återigen använda sig av dogmatiska termer träder alltså lagens andra bruk tillbaka för att ge plats för lagens tredje bruket, så att de troende nu lever sina liv för Gud och andra. På samma sätt som lagen inte har någon anklagande funktion i Guds, den treeniges inre liv, förlorar den sin anklagande funktion i de troendes gemenskap. Men precis här har vi problem! På samma sätt som Adam trots sin initiala moraliska perfektion frestades av Satan och gav efter för att leva ett liv för sig själv och inte för Gud, frestas den troende att kompromissa med sin ställning som Guds barn för att följa Satan, som kommer förklädd till välgång och välstånd. "Du kan inte tjäna Gud och mammon" (Matt. 6:24) säger allt.

Detta innebär för de troende att förbud och straff kan tillämpas på deras överträdelser, på vad de tänker och säger. Att hata, förbanna och begå äktenskapsbrott i tanken kräver samma straff som de motsvarande handlingarna de kan leda till (Matt. 5:22, 27–28). Att erkänna Jesus som Herre genom att offentligt bekänna hans namn kompenserar inte för att man inte gör de goda saker som Gud gör (Matt. 7:21–22). Förbudet och hotet i både de tio budorden och Bergspredikan är skyddsmurar som omger de troendes gemenskap och som de på egen risk klättrar över. Det händer dock att troende gör fel. När de gör det ska de gottgöra dem som de har förolämpat och dessa ska i sin tur förlåta dem som har förolämpat dem. Det är detta som avses med att lägga fram gåvan på altaret och att försonas med sin broder (Matt. 5:23–24). Förlåtelse är det som är unikt för de troendes gemenskap och skiljer den från alla andra gemenskaper. Petrus måste förlåta sjuttiosju gånger, liksom varje efterföljare till Jesus (Matt. 18:21–22). Förlåtelse är kärnan i Herrens bön och den fjärde bönen är den enda som det finns en förklaring till: "Ty om ni förlåter människorna deras överträdelser skall er himmelske fader också förlåta er. Men om ni inte förlåter människorna skall inte heller er fader förlåta er era överträdelser." (Matt. 6:14–15). De troende förlåter så som de blir förlåtna och genom att förlåta andra blir de delaktiga i det fullkomliga livet i treenigheten, som kulminerar i att Jesus offerades för att sona andras synder. Genom att förlåta synder får de troende del i Faderns fullhet, han som förlåter synder (Matt. 6:48). Med denna fullhet förlåter Fadern inte bara de troende, utan också dem som förföljer dem. Med lutherska teologiska termer kallas benämns detta som objektiv rättfärdiggörelse. Gud har inga favoriter.

Med sina absoluta krav kan Bergspredikan uppfattas vara alltför krävande, men mot slutet av den kommer ord av lättnad: "Därför säger jag er: Var inte oroliga för ert liv, vad ni ska äta eller vad ni ska dricka." Det här är inte lagens förmaningar, utan en uppmaning till tro som tar fasta på vad Gud gör i naturen (Matt. 6:28–30). Genom att mata him-

lens fåglar och klä liljorna med en härlighet som överträffar Salomos, bekräftar Gud de troende i deras tro på honom. Det han gör med sin vänstra hand (skaparhanden) bekräftar det han lovar göra med sin högra hand (frälsarhanden). Även troende som fortfarande bär på onda motiv tar hand om sina barn. Hur mycket mer bryr sig inte Gud som Fadern om sina barn (Matt. 7:11). Den kanske tydligaste uppmaningen till tro är Jesu uppmaning att samla skatter i himlen (Matt. 6:19–21).

Luther och Bergspredikan

Tolkningar av Bergspredikan beror på tolkarens livserfarenheter. Luthers förståelse formades av den medeltida katolska tolkningen att Bergspredikans till synes omöjliga påbud var möjliga för dem som hade avlagt religiösa löften. De betraktades därför av andra och av sig själva som den andliga eliten, en tanke som verkar stå i diametral motsats till Jesu fördömande av offentlig uppvisning av fromhet.³² Anabaptisterna befriade sig själva från att vara underordnade civila myndigheter genom att bilda sina egna gemenskaper som styrdes av Bergspredikans påbud. Luther löste det han såg som en spänning mellan Bergspredikans till synes tunga krav och livet som han kände det utifrån sin egen erfarenhet med sin lära om de två rikena. I den högra handens rike (i det andliga regementet) intar kristna som Kristus en förlåtande hållning och i den vänstra handens rike (i det världsliga regementet) kan de ställa dem som förolämpat dem till svars, även om det innebär att de ställs inför rätta. I den högra handens rike gör en kristen inga anspråk för sig själv, men i den vänstra handen kan han göra det. Det var som om de kristna levde i två olika universum eller hade två olika personligheter, en som förlåter och en annan som engagerar sig i världen på dess egna villkor. Inom denna konstruktion framträder Luthers kallelslära. Det vill säga att en kristen som fullgör sina skyldigheter i denna värld inte äventyrar sin rättfärdiggörelse som gäller genom tro och utan gärningar. En forskare uttrycker det på följande sätt: "Den kristne bestod enligt Luther av två personer. Den kristne var både en andlig person

och en världslig person på samma gång."³³ På grund av detta ses Luther av vissa som sekularismens fader. Luthers lära om två rikena ledde till att han tolkade begreppet "öga för öga" i Matteus 5:38-40 på två olika, nästan diametrala sätt. Samma forskare förklarar det på följande sätt:

Den kristne lever samtidigt som en kristen gentemot alla, som personligen lider av alla ting i världen, och som en sekulär person, som upprätthåller, använder och utför alla de funktioner som krävs enligt lagen i hans territorium eller stad, enligt civilrätt och inhemska lag.³⁴

I sitt hjärta har den kristne ingen illvilja mot någon och drar inte dem som har gjort honom illa inför rätta, men som en sekulär person "kommer han att motsätta sig varje ondskan inom ramen för sitt ämbete och kan gå till domstol för att avhjälpa någon våldsam orättvisa."³⁵

Efter att ha blivit rättfärdiggjord bör den troende sedan vända sig till Bergspredikan för att finna etiska instruktioner om hur man lever trons liv. Bergspredikan är därför inte lag och inte heller evangelium; dess moraliska påbud är frukterna av rättfärdiggörelsen genom tron.³⁶

Beteende som inte tillåts för den troende som är troende tillåts för honom när han lever sitt liv i världen.³⁷ Enligt denna klassiska förståelse av de två rikena kan det vara upplyftande för det mänskliga psyket att gå från högerhandens rike, där lagen är alltigenom för krävande, till vänsterhandens rike. En etik som är omöjlig för den troende i den högra handens rike byts ut mot en etik som är mycket genomförbar i den vänstra handens rike. Man kan säga att Luthers lära om de två rikena sannolikt förutbestämde hur han skulle tolka Bergspredikan och inte tvärtom.

Varje begrepp med två delar som skiljs eller förenas genom konjunktionen "och" kan, som jag redan har påpekat, med rätt eller orätt leda till att de två delar som förenas genom "och" uppfattas vara av nästan lika värde. Eftersom världen lockar den troende bort från Kristus och är hemvisten för de troendes fiender, är det svårt att se hur läran om de två rikena (tvåregementsläran) kan finna stöd i Bergspredikan. Det är svårt att se hur de skrifflärdas och fariséernas rättfärdighet (Matt. 5:20)

32 Susan E. Schreiner, "Martin Luther" *The Sermon on the Mount through the Centuries*, red. Jeffrey P. Greenman, Timothy Larsen och Stephen R. Spenser (Grand Rapids, MI: Bravos Press, 2007), 111–112. "När du ger allmosor, låt då inte stöta i basun för dig, som hycklarna gör i synagogorna och på gatorna för att människorna skall prisa dem. Sannerligen, de har redan fått ut sin lön. Nej, när du ger allmosor, låt då inte vänstra handen veta vad den högra gör. Ge din allmosa i det fördolda. Då skall din fader, som ser i det fördolda, belöna dig. När ni ber skall ni inte göra som hycklarna. De älskar att stå och be i synagogorna och i gathörnen för att människorna skall se dem. Sannerligen, de har redan fått ut sin lön." (Matt. 6:2–5).

33 Schreiner, "Martin Luther", 115.

34 LW 21:113-114.

35 Schreiner, "Martin Luther", 116.

36 Schreiner, "Martin Luther", 111.

37 Schreiner, "Martin Luther", 116.

Gud i arbete i den vänstra handens rike

Guds arbete i den vänstra handen kan liknas vid ett kortspel, där han vet vilka kort vi har i handen, men vi vet aldrig vad han har i handen och om vi visste det, så vet vi aldrig vilket kort han tänker spela ut (Job 42:1–3). Detta kan kallas *deus absconditus*, den fördolde Guden. Vad Gud gjorde den 31 oktober 1517 förvånade alla. Det fanns inget sätt att förutspå detta. Även om de troende inte vet hur Gud spelar spelet, så vet de att Gud kommer att vinna i slutändan. Det som är besvärligt för de troende är att även om de tror att Gud arbetar för deras bästa i den vänstra handens rike, verkar det, kanske för det mesta, som om han diametralt motarbetar sig själv i förhållande till vad han lovar att göra i den högra handens rike. Jobs bok handlar om *Deus absconditus* – den fördolde Guden. Det är nästan som om de kristna ställs inför två olika gudar, en för högra handens rike och en annan för vänstra handens rike, en för kyrkan och en för världen. Även om människan, troende eller inte, verkar ha kontroll, är det Gud som har sista ordet, och är verksam i varje aspekt i den här världen. Människan har inte absolut frihet i den vänstra handens rike, men hon har mer frihet där än i den högra handens rike. Det som var utom räckhåll i den högra handens rike kommer inom räckhåll i den vänstra.

Även om Luthers lära om två rikena endast med svårighet kan stödjas från Bergspredikan, saknar inte hans uppfattning om vänstra handens rike bibliskt stöd. I sitt svar på Pilatus påstående att han hade makten över Jesus liv och död, svarar Jesus att Pilatus inte skulle ha någon makt om den inte gavs till honom från ovan. Eftersom prefekten Pilatus var fast besluten att frige Jesus, förstod han att han var ansvarig inför en högre makt som hade auktoritet över honom (Joh. 19:10-12). I den vänstra handens rike är det inte nödvändigt att erkänna den sanne Guden, men det är nödvändigt att erkänna någon form av högre makt, och detta erkännande tar sig uttryck i en civil religion som staten är väktare över. Hur kristna skall leva i den vänstra handens rike framgår av berättelsen om Petrus, när han blir tillfrågad om Jesus skall betala skatten på en halv shekel – troligen tempelskatten. Petrus följer Jesu direktiv och fångar en fisk med ett mynt i munnen för att betala skatten (Matt. 17:24–27). Här får vi en antydning om hur de två rikena förhåller sig till varandra. Jesu svar har en närmast anabaptistisk anstrykning i det att himmelriket, som fokuserar på Jesus, är överlägset vänstra handens rike och därför inte är föremål för beskattning. Rikets söner, det vill säga de som tillhör Jesus, är liksom han också undantagna. Betalning av skatten sker inte av nödvändighet, utan för att undvika förbittring

på något sätt beskriver den rättfärdighet som Luther ser verka i den vänstra handens rike. När Luther arbetade sig igenom Bergspredikan insåg han att den vänstra handens rike inte nödvändigtvis var välvilligt inställt till kyrkan. Det var ur detta perspektiv som hans korsteologi växte fram. Liksom Kristus bör kristna förvänta sig att lida i, och av, världen.³⁸ Med Luthers egna ord: "Om du vill vara Guds barn måste du därför förbereda dig på förföljelse."³⁹ Världen är ett tillhåll för Guds fiender. Ytterligare ett citat från Luther:

Alltsedan början av Bergspredikan har Kristus sagt att den som vill bli kristen måste tänka på följande. För det första kommer han att behöva bära bördan av fienderna

utanför kristenheten. De kommer att motarbeta honom, hata honom och skada honom. De kommer att slå och strypa honom. Åtminstone kommer de att förtala, förbanna och fördöma honom.⁴⁰

När Luther tolkade Bergspredikan utifrån sin lära om de två rikena kom han att se världen i allt annat än positiva ordalag, som en värld under Satans grepp och som en hemvist för kyrkans förföljare. Detta var det eskatologiska perspektiv som evangelisten Matteus avsåg. Även om lutheraner kan ha en (förmodad) entydig definition av Luthers lära om de två rikena, var han mindre säker. Ibland krävde han lydnad mot myndigheter i den vänstra handens rike och ibland inte. För övrigt är det svårt att i Bergspredikan hitta instruktioner om hur en kristen ska leva ett annat slags liv i den vänstra än i den högra handens rike. Snarare tvärtom. Det liv som beskrivs i Bergspredikan, det vill säga det liv som levs i den högra handens rike, kommer till sitt fulla uttryck i det liv som levs i den vänstra handen. I den vänstra handens rike går man den extra milen, liksom man erbjuder kappan efter att skjortan först har tagits (Matt. 5:40–41). Böner som framförs av den högra handen, för att använda Luthers terminologi, sträcker sig över till den vänstra handen i bön för deras förföljare.

38 Schreiner, "Martin Luther", 117.

39 Schreiner, "Martin Luther", 122. Martin Luther, *Luther's Works*, (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1956) vol. 21: 45. (LW)

40 LW 21:248.

"Om du vill vara Guds barn måste du därför förbereda dig på förföljelse."

hos dem som inte vet att det rike som Jesus för med sig är överlägset alla riken på jorden.⁴¹ Kungar beskattas inte av sina undersåtar. Fram till nyligen var vissa medlemmar av den brittiska kungafamiljen undantagna från beskattning. För att inte väcka anstöt underkastar sig de kristna de styrande myndigheterna i den vänstra handens rike, men det skall en dag upphöra. Balansen mellan Luthers två riken kan ge det delvis felaktiga intrycket att det arbete som utförs i den vänstra handens rike är av samma värde som det som utförs i den högra handens rike. De som har gett upp allt för evangeliets skull skall sitta på Israels tolv troner som domare (Matt. 19:28–29). En kallelse i den högra handens rike har ett värde som varar.

Slutsats

Om dogmatiska kategorier tillämpas på Bergspredikan, bör den placeras under lagens tredje bruk så som den förstås kristologiskt, det vill säga att den lag som uppfylldes och levdes av Kristus nu levs av hans efterföljare. Bakom denna förståelse av lagens tredje bruk ligger begreppet ”teologi” definierad i snäv bemärkelse, som studiet av Gud, som i Bergspredikan framställs som Fadern som gör det lilla extra för att förlåta oss. Här är lagen utan sina ”du skall inte” förbud. Borttaget är *semper accusat*, så att de som tillhör de troendes gemenskap börjar göra det goda som Gud gjorde först i skapelsen, sedan i återlösningen av de som fallit och slutligen i pånyttfödelsen. De troende samlar skatter i himlen. Likt Gud gör de gott mot dem som förföljer dem. Den bön som definierar gemenskapen lyder: ”Vår Fader, du som är i himlen ... förlåt oss våra skulder, liksom har förlåtit dem som står i skuld till oss.”

Efterskrift

Efter att denna artikel framlagts konstaterade professor Dr. Dr. habil. Bernt Wannewetsch från Basel, Schweiz, att det vore bättre att tala om lagens framträdelseformer än om lagens bruk. Att tala om lagens bruk

41 När de hade återvänt till Kafarnaum kom de som tog upp tempelskatten fram till Petrus och frågade: »Betalar inte er mästare någon tempelskatt?« – »Jo«, svarade han. När Petrus var hemma igen frågade Jesus innan han hunnit säga något: »Vad tror du, Simon, av vilka kräver de jordiska kungarna tull och skatt, av sina söner eller av andra?« Då Petrus svarade: »Av andra«, sade Jesus: »Sönerna går alltså fria. Men för att ingen skall stöta sig på oss, så gå ner till sjön och kasta ut en krok och dra upp första fisk som nappar. Öppna gapet på den, så hittar du ett silvermynt. Ta det och lämna det för dig och mig.« (Matt 17:24–27).

ger det felaktiga intrycket att det handlar om saker som lagen gör snarare än vad lagen är i sig själv. Liksom Gud förblir lagen alltid densamma. De som kommer i kontakt med lagen ser den på tre olika sätt.

Andra publikationer av författaren om denna artikels tema

James the Apostle of Faith. St. Louis: Concordia Publishing House, 1983.

“Sanctification in Lutheran Theology.” *Concordia Theological Quarterly* 49/2-3 (April-July 1985), 181-95.

“Sanctification in the Lutheran Confessions.” *Concordia Theological Quarterly* 53/3 (July 1989), 165-81.

“Preaching Sanctification.” *Concordia Pulpit Resources* 4/4 (September 11–November 20, 1994):24.

“Law and Gospel in Lutheran Theology.” *Logia* 3/1 (Epiphany/January 1994), 27–34.

“The Holiness Quest.” *Logia* 5/1 (Epiphany 1996), 71-73.

“Preaching Sanctification.” *Logia* 6/4, (Reformation 1997): 61 (Reprint from *Concordia Pulpit Resources*).

“Sanctification by Grace Alone.” *For the Life of the World* 2/3 (October 1998), 8–9.

The Sermon on the Mount: The Church's First Statement of the Gospel. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000.

“Third Use of the Law: Resolving the Tension,” *Concordia Theological Quarterly* 69:3/4 (July/October 2005): 237–58.

Law and Gospel and the Means of Grace, vol. 8 of *Confessional Lutheran Dogmatics*. Edited by John Stephenson. St. Louis, Missouri: Luther Academy, 2008.

“Finding a Place for the Third Use of the Law in Our Preaching,” *Concordia Pulpit Resources* 25/1 Series B (November 30, 2014 – Febru-

ary 15, 2015), 3–9.

“Sanctification,” *Concordia Journal* 41/3 (Summer 2015), 236–249.

The Sermon on the Mount: The Church's First Statement of the Gospel.
Saint Louis: Concordia Publishing House, 2000.

“Third Use of the Law: Resolving the Tension,” *Concordia Theological Quarterly* 69:3/4 (July/October 2005): 237–58.

Law and Gospel and the Means of Grace, vol. 8 of *Confessional Lutheran Dogmatics*. Edited by John Stephenson. St. Louis, Missouri: Luther Academy, 2008.

“Finding a Place for the Third Use of the Law in Our Preaching,” *Concordia Pulpit Resources* 25/1 Series B (November 30, 2014 - February 15, 2015), 3–9.

“Sanctification,” *Concordia Journal* 41/3 (Summer 2015), 236–249.

Av David S. Yeago

Gnosticism, antinomism och reformations- teologi

Reflektioner över en tolknings kostnader

Man kan med fog hävda att Martin Luther har haft ett lika stort inflytande över 1900-talets teologi som över reformationstidens.¹ Den så kallade Luther-renässansen, symboliserad genom publiceringen av Karl Holls stora volym med Lutherstudier 1921,² sammanföll med efterkrigstidens kreativa turbulens inom tysk protestantisk teologi, och bidrog mycket till densamma. Få av de inflytelserika tyska protestantiska teologer vars tankar formades under denna tid – de teologer som dominerade den akademiska scenen fram till 1960-talet – undgick inflytandet från kraftfulla nya strömningar inom Lutherforskningen, som just vid denna tid blev i egen kraft en betydande akademisk strömning. Med tanke på Luthers symboliska status som den störste av de protestantiska förgrundsgestalterna samt denna teologiska generations allmänna strävan efter att återfinna reformationens autentiska budskap, är det inte förvånande att prolegomena till systematisk teologi för vissa teologer blev nästan identiskt med luthertolkning.

1 Artikeln är översatt från originalartikeln Yeago, D. S. (1993). "Gnosticism, Antinomianism, and Reformation Theology: Reflections on the Costs of a Construal." *Pro Ecclesia*, 2 (1), 37–49. Publiceras med tillstånd. För översättningen ansvarar David Nyström, kompletterad och granskad av Tomas Nygren.

2 Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze*, vol 1, Luther (Tübingen, 1921).

Denna tendens förstärktes av antaganden som hade ärvts från 1800-talets pionjärer i den moderna lutherforskningen. Albrecht Ritschl, och efter honom Wilhelm Herrmann, återopade Luther som den som upptäckte den sanna teologiska *epistemologin*, den rätta och giltiga synen på de villkor som kännetecknar den kristna kunskapen om Gud.³ Denna epistemologiska inriktning fortsatte under lutherrenässansen och är än idag ett centralt tema i den tyska protestantiska lutherforskningen.⁴ Resultatet har blivit att Luthers inflytande på 1900-talets systematiska teologi inte så mycket har ansetts beröra särskilda ämnen, såsom kristologi eller sakramenten, där Luthers åsikter ofta har betraktats som föråldrade, som i uppenbarelseläran. Luther har uppfattats erbjuda en utpräglat reformatörisk uppenbarelselära, en intuitiv förståelse för den grundläggande strukturen av vår kunskap om Gud och därmed en strukturerande princip för teologin som helhet.

Inflytande från en stor historisk tänkare utgörs emellertid alltid även av ett inflytande från hans eller hennes uttolkare. Luthers inflytande på 1900-talets protestantiska teologi har ovedersägligen förmedlats genom den tolkning av hans tankar som traditionen av modern Lutherforskning genererat. I denna essä vill jag driva tesen att den moderna standardframställningen av Luthers bidrag till en uppenbarelselära på ett centralt sätt har inneburit en katastrofal *missuppfattning* av den kristna trons koherens, och att denna missuppfattning har bidragit väsentligt till den gnostiska och antinomistiska utvecklingen inom nutida protestantism. Även om jag anser att denna moderna standardframställning av Luther är felaktig både systematiskt och historiskt, att den har fel om hur den kristna tron hänger ihop och att den är en felläsning av Luther, kommer jag i denna essä att koncentrera mig på den systematiska frågan. Först i det sista avsnittet kommer jag att börja föreslå ett annat sätt att tolka Luthers arv.

Den grundläggande missuppfattning om den kristna trons koherens som finns implicit i moderna standardframställningar av Luthers teologi kan beskrivas ganska enkelt: det är antagandet att en radikal antagonism mellan lag och evangelium utgör den kristna trons mest grundläggande struktur. Det handlar inte om huruvida vi bör skilja på lag och evangelium eller inte, och jag hävdar inte att distinktionen mellan lag och evangelium är överflödigt. Argumentationen berör snarare

det sätt på vilket en stor del av 1900-talets protestantiska teologi har kommit att tolka den kristna trons koherens, det sätt på vilket den kristna tron hänger samman. Vad jag bestrider är uppfattningen att åtskillnaden och motsättningen mellan lag och evangelium utgör den kristna trons yttersta horisont, att motsättningen mellan lag och evangelium är den främsta strukturerande princip som avgränsar och ordnar det begreppsliga utrymme inom vilket den kristna trons sammanhang måste ta form. Jag menar att distinktionen mellan lag och evangelium, hur oumbärlig den än må vara, inte är den princip enligt vilken den kristna tron hänger ihop, och att antagandet att den är en sådan princip får katastrofala följder som vi kan se runt omkring oss.

Jag förutsätter att jag inte behöver argumentera för att 1900-talets konfessionella lutheraner faktiskt i stor utsträckning har antagit att distinktionen mellan lag och evangelium är den rätta strukturerande horisonten för allt kristet tänkande och handlande.⁵ Det är dock viktigt att komma ihåg att denna uppfattning inte bara har funnits hos teologer som använde det traditionella lutherska språket om lag och evangelium; den har också funnits, och varit av avgörande betydelse, i många olika versioner hos inflytelserika teologer som inte först och främst skulle ha identifierat sig som lutherska konfessionalister.

Med tanke på det epistemologiska fokus som den moderna teologins intresse för reformatörerna har, är det inte förvånande att receptionen av distinktionen mellan lag och evangelium ofta har tagit formen av distinktionen och spänningen mellan bokstav och ande. Enligt en sådan framställning är den strukturerande horisonten för den teologiska reflektionen en distinktion mellan två slags diskurser, den ena oäkta och förslavande, den andra äkta och befriande. Denna distinktion görs mot bakgrund av en redogörelse för den världsliga existensen och den gudomliga transcendenten: bokstavens diskurs binder oss till denna värld och dess krafter, medan andens diskurs förmedlar den transcendent

...den moderna standardframställningen av Luthers bidrag till en uppenbarelselära på ett centralt sätt har inneburit en katastrofal missuppfattning av den kristna trons koherens...

3 Om Ritschl och Herrmann, se Risto Saarinen, *Gottes Wirken auf uns: die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung* (Stuttgart: Franz Steiner, 1990). För Ritschl, se särskilt "Theology and Metaphysics" i *Three Essays*, övers. av Philip Hefner (Philadelphia: Fortress, 1972).

4 För ett aktuellt exempel, se Ingolf U. Dalferth, *Theology and Philosophy* (Oxford: Blackwell, 1988).

5 Jfr Werner Elert, *The Structure of Lutheranism*, vol. 1, *The Theology and Philosophy of Life of Lutheranism especially in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, övers. av Walter A. Hansen (St. Louis: Concordia, 1962). Jag refererar till Elert i denna essä, trots att han är föga känd utanför den lutherska sfären, eftersom hans dogmatiska konservatism och påstått "evangeliska katolska" hållning gör honom till ett tydligt varnande exempel. Dessutom, genom att inkludera en konservativ, konfessionell teolog i denna kritik, hoppas jag kunna understryka att jag inte är intresserad av polemik mot teologisk "liberalism" utan av teologiska val på en mer grundläggande nivå.

Gudens frälsande kraft.

Rudolf Bultmanns centrala antinomi mellan det objektiverande tänkandets "träldom" och den existentiella tolkningens frigörande diskurs är till exempel lätt att klassificera som en bokstav/ande-version av distinktionen mellan lag och evangelium. Bultmann själv hävdade att "radical demythologizing is the parallel to the Pauline-Lutheran doctrine of justification through faith alone without the works of the law."⁶ Paul Tillichs "protestantiska princip", enligt vilken den religiösa symbolikens "ändliga former" alltid måste relativiseras av den nåd som de själva förmedlar, reproducerar på samma sätt strukturen lag/evangelium i termer av bokstav och ande.⁷

Man tar alltid risken att framstå som orättvis mot vissa teologer när man tar sig an att beskriva idéers inre drivkrafter, för då måste man abstrahera dessa från de levande personer som fattar beslut och gör val och som inte är bundna av att mekaniskt leva ut logiken i sina teologiska idéer.

Icke desto mindre har idéer en egen drivkraft och tonalitet. Grundläggande teologiska val medför kostnader som inte alltid är märkbara från början, men som kan behöva betalas av efterföljande generationer. De teologer som fört vidare till oss de föreställningar jag kritiserar skulle – om de levde idag – i många fall ha blivit förskräckta över den nutida förvirring jag kommer att göra dessa idéer ansvariga för. Men det kan ändå vara så att vår ordning till en betydande del är en oavsiktlig konsekvens av teologiska val som gjorts och överlämnats till oss av just dessa teologer. Under alla omständigheter kommer det i det som följer att vara viktigt att göra en distinktion mellan teologers subjektiva intentioner och den objektiva innebörden av teologiska val.

Form mot frihet

Enligt det synsätt – som jag menar att vi måste förkasta – är det utrymme inom vilket alla andra teologiska begrepp och kategorier måste placeras, och även ordnas och relateras till varandra, självt strukturerat av en radikal antites. Lag och evangelium är två oreducerbara motsatta och oförenliga begrepp, och det finns ingenting bakom dem eller bortom dem som förenar dem, utom möjligen den fördolde Gudens

outgrundliga syfte. Antitesen mellan lag och evangelium är således ett ursprunglig. Teologin måste helt enkelt acceptera som sådan. Den måste relatera allt annat som den reflekterar över till denna antites. Antitesen mellan lag och evangelium kan inte på något sätt förmedlas eller kontextualiseras; den kan bara avslutas genom evangeliets negation av lagen, genom det ena ordets seger över det andra. Lagen är ett rent förtryck, evangeliet en ren befrielse, och denna totala motsättning kan bara upphävas genom att lagen tillbakavisas (av evangelium).

Eftersom distinktionen mellan lag och evangelium inte sätts in i något större sammanhang, utan själv är det sammanhang i vilket allt annat inom teologin måste integreras, måste grunden för lagens förtryckande verkan sökas i lagen själv. Om grunden för lagens förtryckande verkan låg utanför lagen, till exempel i vår olydnad, skulle lagen behöva sättas in i ett vidare sammanhang. Dess förtryckande verkan och dess motsatsställning till evangeliet skulle då inte vara ursprunglig, och distinktionen mellan lag och evangelium skulle inte vara den yttersta horisonten. Därför blir det nödvändigt att säga att lagen förtrycker därför att den är lag, det vill säga därför att den är en ett krav, en befallning. Lagen förtrycker på grund av den typ av ord den är, inte på grund av den situation i vilken vi möter den.⁸

Dessutom är lagen det första ordet, som vi alltid redan har mött; evangeliet är det andra ordet som kommer för att befria oss från den situation som definieras av lagen. Därför måste evangeliets befriande karaktär definieras genom dess negativa förhållande till lagen. Eftersom det inte finns något större tolkningssammanhang för distinktionen mellan lag och evangelium, och eftersom lagen i vår erfarenhet föregår evangeliet, är den enda referenspunkten för vår förståelse av de goda nyheternas "godhet" lagen själv: evangeliet är "goda nyheter" eftersom det inte är lag, eftersom det upphäver lagen.

Om det är sant att lagen förtrycker helt enkelt på grund av sin formella karaktär av förordnat krav, så verkar det omvända också gälla: allt som har den formella karaktären av förordnat krav förtrycker. Det vill säga, allt som förespråkar en viss typ av ordning för vår existens eller som kräver ett gensvar från oss kommer att uppfattas, utifrån att det gör just detta, som den förtryckande lag som evangeliet befriar oss från. Och eftersom evangeliets befriande karaktär definieras i termer av dess antites till lagen, kommer det inte att vara vårt syndfulla missbruk av lagen och vår fientlighet mot budet, och Guds vrede mot oss på grund av detta, som evangeliet befriar oss från. Snarare kommer evangeliet att

6 Rudolf Bultmann, "On the Problem of Demythologizing (1952)", *New Testament and Mythology and Other Basic Writings*, red. och övers. av Schubert M. Ogden (Philadelphia: Fortress, 1984), 122.

7 Cf. Paul Tillich, "The Formative Power of Protestantism", *The Protestant Era*, övers. av James Luther Adams (Chicago: University of Chicago Press, 1948), 212.

8 Cf. Elert, *Structure*, 35-43; Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought* (Fortress, 1970), 119-121.

befria oss från situationen att behöva höra bud överhuvudtaget, från att behöva räkna med något ord överhuvudtaget som har den formella karaktären av ett förordnat krav.

Om distinktionen mellan lag och evangelium är en slutgiltig antites, då kommer varje bud, varje uppmaning...att vara den lag som evangeliet befriar oss från.

Lagen förtrycker därför att den förespråkar en bestämd ordning av vår existens och kräver ett specifikt gensvar, och därav följer att evangeliet befriar därför att det lösgör oss från bestämd ordning och specifik respons. Den sålunda utformade distinktionen mellan lag och evangelium utvidgas helt naturligt till ett slags ontologi för den mänskliga existensen, vars kärna är en antagonism, eller åtminstone en olöslig spänning, mellan form och frihet, mellan ordning och äkthet. Form och ordning leder antingen till förtvivlan eller främjar självrättfärdighet; frälsning innebär befrielse från form och ordning och lagens grymma krav på dem.

Det torde stå klart hur lätt det är att överföra denna syn till tolkningsramen bokstav och ande. Bokstavens diskurs är det förslavande religiösa språk som binder oss till ändliga former, till det partikulära och beskrivbara: Bultmanns "objektiverande diskurs" eller Tillichs demoniska "oavbrutna" myt. Andens diskurs, den genuina transcendensens språk, ifrågasätter och relativiserar den konkreta formen och den beskrivbara ordningen och befriar på så sätt den mänskliga anden från bundenheten till dem. Även här är lagen som bokstavens diskurs det ord som vi alltid redan har hört; evangeliet som andens diskurs är det andra ordet, som befriar just genom att det motverkar och ifrågasätter den giltighet som bokstaven tillskriver den ändliga formen och ordningen.

Det är helt klart uppenbart att denna ståndpunkt omedelbart och med nödvändighet är antinomistisk. I själva verket har mycket av 1900-talets protestantiska teologi varit antinomistisk hela tiden; den praktiska antinomism som nu råder i många kyrkor är helt enkelt följden en långvarig teoretisk antinomism som nu uppnått sin fulla potential. Om distinktionen mellan lag och evangelium är en slutgiltig antites, då kommer varje bud, varje uppmaning till en viss livsordning snarare än en annan, per definition att vara den lag som evangeliet befriar oss från.

Reflektera över följande avsnitt ur Elerts *Structure of Lutheranism*:

Only sinners belong to the Lutheran Church: not willful sinners, to be sure, but penitent sinners - yet always only sinners, who in this life can never be anything else What its members do or do not do,

miss or do not neglect, in an ethical respect belongs in the domain of sociology and has nothing at all to do with the nature of the church. The evangelical human being is answerable for this, not the evangelical church. At best, the evangelical church is answerable indirectly, insofar as it owes the individual the gospel, which engenders his faith and thus becomes indirectly perceptible in the ethical dynamic.⁹

Är inte dagens "mainline"-kyrkor trogna denna lära från den store konservativa konfessionelle teologen Elert? Vi behöver inte ens påminna om den destruktiva roll som denna typ av ecklesiologi spelade i den tyska kyrkokampen för att se sambanden. Är inte detta vad vi ständigt får höra i de protestantiska kyrkorna idag: att vad kyrkans medlemmar gör eller inte gör i etiskt hänseende hör hemma inom sociologins domäner och inte har något som helst att göra med kyrkan? Får vi inte också ständigt höra att alla moraliska beslut i slutändan är en fråga om hur individer "uttrycker sin tro" och som sådana är en rent privat angelägenhet, i bästa fall "indirekt" relaterad till kyrkans förkunnelse?

Tänk dessutom på hur begreppet ånger i detta avseende har befriats från alla offentliga följder. Elerts syndare påstås vara ångerfulla, men detta gör uppenbarligen ingen nödvändig skillnad för deras moraliska beteende – något som skulle ha varit otänkbart för Luther. Det är svårt att se vad "penitent sinners" (ångerfulla syndare) skulle kunna betyda i det här sammanhanget, förutom "människor som mår dåligt". Jag tror inte att vi behöver dra detta påstående särskilt långt för att kunna misstänka att vi redan hos den strikte Elert är på god väg mot vår samtidens ömsinta retorik om alla dessa "sårade människor" som mer än något annat behöver befrias från all ordning och alla förväntningar genom den antinomistiska kyrkans frälsande "inkludering".

Men den principiella antites mellan form och frihet som denna tolkning innebär kan inte logiskt sett begränsas till det etiska området. Den är också destruktiv för själva idén om dogmer. En dogm är trots allt en regel; den är just en uppmaning till ett särskilt ordnande av tankar och hur vi talar om Gud, till ett givet reflekterat gensvar på Guds kärlek. Dogmen säger: "Tala om Gud som Nicea gör, och inte på något annat sätt. Tala om Jesus som Chalcedon gör, och inte på något annat sätt." Om förståelsehorisonten struktureras av den absoluta antitesen mellan lag och evangelium, mellan form och frihet, blir dogmen som sådan suspect. Den blir en form av det förtryck och den trälldom som evangeliet skall befria oss från.

⁹ *Structure*, 363.

Det är ingen tillfällighet att treenighetsläran även för Elert, som ur en aspekt i sitt komplexa tänkande uppskattade dogmer, utgör ett stort problem som han kämpar hårt för att komma tillrätta med, dock utan tydligt resultat.¹⁰ Ett skäl är att själva idén om ett kyrkligt "dekret" som "är sant och oryggligt skall tros", vilket Augsburgska bekännelsen säger om Nicea,¹¹ är omöjlig att införliva med "lutherdomens struktur" som han uppfattar den. Inom ramen för den absoluta antitesen mellan lag och evangelium är själva tanken på ett sådant "dekret" att med nödvändighet misstänkliggöra.

Men det finns mer att säga om detta. Kyrkans dogmer är trots allt hennes bekännande svar på Guds självutgivande och självidentifikation i Jesus Kristus. Man kan säga att kyrkan formulerar dogmer för att erkänna den konkreta formen av Guds självutgivande i Kristus. Den dogmatism som kännetecknar den katolska allmänna kristendomen härrör direkt från övertygelsen att Gud definitivt och förbehållslöst har gett sig själv till människor vid en viss tidpunkt, genom en given palestinsk judes person, liv och öde under det första århundradet.

Roten till alla dogmer är således i grunden kristologisk; kristendomen är en "dogmatisk" religion eftersom dess hjärta inte handlar om allmänna sanningar eller inre upplevelser – som naturligtvis kan "uttryckas" eller "symboliseras" på många olika sätt – utan den tydliga särarten hos Jesus från Nasaret, korsfäst, uppstånden och upphöjd som Herre. Kyrkans formulerade dogmer erkänner och bekänner den konkreta kristologiska formen av Guds självutgivande och självidentifikation.

Det är just detta erkännande och denna bekännelse som har blivit obegriplig i huvudfåran i många protestantiska kyrkor. Jag vill påstå att den tolkning av distinktionen mellan lag och evangelium som jag i denna artikel ifrågasätter har en betydande del av ansvaret för denna situation. Det är inte bara det att i ett teologiskt universum som struktureras av den absoluta motsättningen mellan lag och evangelium blir själva idén om dogmer till slut oacceptabel. Problemet ligger ännu djupare. Om Guds frälsande gåva genom evangeliet är befrielse från form, befrielse från ordning och krav på ordning, då kan evangeliets Gud inte själv vara en Gud som konkret har "tagit form" i historien. När distinktionen mellan lag och evangelium blir absolut blir det rimligt att betrakta den treenige Guden, den Gud som på ett avgörande sätt är självutgiven och självidentifierad i Jesu historia, som lagens förtryckande dolda Gud, den Gud som förslavar och plågar mänskligheten. Som Robert W. Jenson skriver:

¹⁰ *Ibid.*, s.200-222.

¹¹ *Ur Confessio Augustana*, § 1 "Om Gud"

Surely, it is said, God ... cannot be Jewish, or male, or a figure from a long-past century, or an apocalyptic seer, or hung up on legal commandments, or ... Whatever may be true of the human individual Jesus, it is said, surely the "Christ" of Christianity must be a "Christ-principle" or a "Logos-in-itself" or something similarly metaphysical and malleable, that is not Jewish, or male, or crucified, or blessed with a mother, or hung up on righteousness, or etc.¹²

Det spelar ingen roll vilket del av Guds självutgivande man stöter sig på; den djupare stötestenen är att Gud överhuvudtaget tar form i historien.

Logiken är enkel: om form är förslavning, då skulle en Gud som tog form i historien vara en förslavande Gud. Den befriande Guden måste därför vara en formlös Gud, en Gud som på sin höjd är dialektiskt relaterad till varje särskild form, en Gud som är överallt och ingenstans, vars ansiktslösa undflyende befriar oss från det partikuläras, det ordnades och det definitiva tyranni. Detta är den Gud som vi inte får "begränsa", det vill säga som vi inte får bekänna som slutgiltigt självutgiven och självidentifierad i Jesus Kristus. Detta är den Gud som vi bara känner i en oändlig följd av "bilder" som vi bara kan kasta bort och vars nytta enbart består i att de är nya, att de kan skaka loss oss från välbekanta former. Detta är den Gud som vi endast kommunicerar med på en ändlös "andlig resa", ett oändligt sökande utan något mål eller syfte, förutom en oändlig rörelse bortom formen.¹³

Detta är naturligtvis gnosticisms teologi, om vilken S:t Irenaeus skrev en av de stora böckerna om kristen teologi under det andra århundradet, där många av våra nutida teologiska problem behandlas på ett uttömmande sätt.¹⁴ Min poäng är inte bara att upprepa den vanliga anklagelsen att dagens amerikanska kristendomen är infekterad av gnosticism, utan att peka på att denna gnostiska väckelse inte har kommit ner över oss som en blix från klar himmel. Det är utan tvekan

¹² Robert W. Jenson, "A Call to Faithfulness", *dialog* 30 (våren, 1991), 93.

¹³ "God always remains beyond what has once been grasped, which means that the decision of faith is genuine only as actualized ever anew. God is 'the guest who always moves on' (Rilke), who cannot be apprehended in any now as one who remains. Rather, as the one who demands my decision ever anew, God ever stands before me as one who is coming, and this constant futurity of God is God's transcendence." Rudolf Bultmann, "Science and Existence", *ibid.*, 144.

¹⁴ Jfr de utdrag ur Irenaeus som presenteras i *The Scandal of the Incarnation: Irenaeus against the Heresies*, urval och introduktion av Hans Urs von Balthasar, övers. av John Saward (San Francisco: Ignatius Press, 1990). Från den gnostisk sidan, se Patricia Cox Miller, "Words with an Alien Voice. Gnostics, Scripture, and Canon", *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 57 (hösten 1989), 459-483.

sant att gnosticisismen har varit en stark och konstant underström i den amerikanska kulturen åtminstone sedan transcendentalisterna i New England. Men inom den amerikanska protestantismen var marken väl förberedd för det pågående utbrottet av gnosticisism. Den absoluta distinktionen mellan lag och evangelium, som fungerat som förstälsehorisonten för all kristen teologi, har gjort oss till ett lätt byte för det gnostiska viruset, och kanske även bidragit till utvecklingen av inhemska varianter av sjukdomen.

Roten till problemet är vad Tillich kallar den "protestantiska principen", som innebär en olöslig spänning (och slutligen, tror jag, trots Tillichs egna avsikter, en antinomi) mellan ändlig form och befriande nåd, konkret partikularitet och gudomlig närvaro:

...Protestantism asserts that grace appears *through* a living Gestalt which remains in itself what it is. The divine appears *through* the humanity of the Christ, through the historical weakness of the church, *through* the finite material of the sacrament. The divine appears through the finite realities as their transcendent meaning. Forms of grace are finite forms, pointing beyond themselves. They are forms that are, so to speak, selected by grace, that it may appear through them; but they are not forms that are transmuted by grace so that they may become identical with it. The Protestant protest prohibits the appearance of grace through finite forms from becoming an identification of grace with finite forms. Such an identification is, according to the Protestant principle, demonic *hubris*.¹⁵

Jag håller med Tillich om att denna "protestantiska princip" verkligen följer av ett sätt att tolka det reformatoriska arvet, som är utbrett i nutida debatt, och som tillskriver distinktionen mellan lag och evangelium en systematisk epistemologisk central ställning i kristen teologi. Men som jag har antytt lämnar denna princip kyrkan och teologin skyddslösa mot gnosticisismens och antinominismens dubbla frestelser: om ändlig form och nådefull frihet, konkret partikularitet och gudomlig makt i slutändan är oförenliga, då kan vi inte avstå från att fullt ut omfamna en gud utan form och en existens utan form, om vi är konsekventa.

Det handlar här om bärkraften och begripligheten hos två centrala och nära besläktade begrepp i klassisk kristen teologi: inkarnation och

helighet.¹⁶ Om den "protestantiska principen" gäller, är både inkarnationen och heligheten, så som de traditionellt uppfattats, i själva verket drömmar som uttrycker ett demoniskt högmod snarare än beskrivningar av vår frälsning. Inkarnationen bekräftar att den universelle Guden har "tagit gestalt" i det mänskliga livet hos en viss palestinsk jude under det första århundradet, som i sitt konkreta liv och öde är identisk med Guds eviga Logos.¹⁷ Begreppet helighet uttrycker övertygelsen om att vi genom att förena våra liv med den inkarnerade Guden kan "formas" till hans avbild på specifika och beskrivbara sätt och, just i våra ändliga livs konkreta partikularitet, bli bärare av hans Ande. Dessa två påståenden är nära sammankopplade, för om Gud inte har tagit någon slutgiltigt giltig konkret form i vår värld, så finns det ingen form som kan göra anspråk på att vara den konkreta normen för "formandet" av våra liv.¹⁸

Det verkar svårt att förneka att den nutida protestantiska kyrkan och teologin känner sig alltmer obekvämd med båda dessa begrepp och inte kan hävda deras giltighet och relevans i mötet med de gnostiska och antinomistiska frestelserna. Det finns utan tvekan många orsaker till detta, men på den teologiska reflektionsnivån måste en stor del av ansvaret tillskrivas den absoluta distinktionen mellan lag och evangelium och dess naturliga följd, den "protestantiska principen".

Steg mot en rekonstruktion

Denna essä har varit en övning i diagnostik och kan inte föreslå en fullständig terapi. Jag ska avsluta med några få förslag, i form av små teser, till vad jag tror är den enda fruktbara vägen framåt. När jag gör

16 Ett tredje begrepp skulle kunna tas upp här, om utrymmet hade tillåtit: *kyrkan*. Uppträder nåden bara "through the weakness of the church" eller tar nåden faktiskt plats i världen i kyrkans konkreta gemenskap? Om detta, se min essä, "Lutherans and the Historic Episcopate: The Theological Impasse and the Ecclesial Future," *Lutheran Forum*, Reformation 1992, och "A Letter on the Church," som kommer att publiceras i *Lutheran Forum*.

17 Hela arbetet med den antika kyrkans konciliära kristologi, från det fjärde till det sjunde århundradet, var inriktad på att uppnå ett tydligt och sammanhängande hävdande av denna identitet. Det utvecklade begreppet "hypostatisk förening" är inget annat än ett konceptuellt hjälpmedel för att förklara *identifikationen* av Logos person med hans partikulära kött. Jfr till exempel Maximus Bekännaren, *Letter 15*, MPG 91, cols. 549–561.

18 Det bör noteras att en "dialektisk" eller "paradoxal" tolkning av något av dessa begrepp helt enkelt innebär att man förnekar dem, åtminstone så som de klassiskt har använts i den kristna traditionen. Det är konstitutivt för inkarnationsbegreppet att Logos är *identisk* med sitt eget kött; det är likaledes konstitutivt för helighetsbegreppet att formandet av våra liv i Kristus är det genuina (om än inte fullständiga) *förverkligandet* av det goda i vår existens. Att tolka inkarnationen eller heligheten "dialektiskt" eller "paradoxalt" är helt enkelt att säga att Logos inte *riktigt* är identisk med sitt eget kött och att vi inte *riktigt* förverkligar det goda i vår existens genom att formas efter Kristus.

15 Tillich, *ibid.*, s.212. Jag vill påpeka att jag citerar Tillich som representant för en bred tendens inom nittonhundratalets protestantiska teologi, utan att försöka beskriva en utvärdering av hans teologi i sin helhet.

det kommer jag att använda mig av Martin Luthers arbete för att antyda det som jag inte har utrymme för att argumentera för i denna kontext, nämligen att en annan förståelse av hans arv skulle kunna vara möjlig.

Den rätta förståelsehorisonten för den kristna trons koherens är Guds konkreta självutgivande och självidentifikation i Jesus från Nasaret. Roten till teologins katolicitet och ortodoxi ligger i att erkänna och bekänna den konkreta formen för Guds självutgivande, som S:t Irenaeus sade: "Not one of the heretics is of the opinion that the Word was made flesh."¹⁹

Evangeliet är berättelsen om denna självidentifikation och detta självutgivande, berättelsen om Jesus från Nasaret återgiven som berättelsen om Guds "gestaltande", konkret "för oss" (*pro nobis*) mitt i världen. Evangeliet definieras därför inte genom någon formell kontrast gentemot lagen; evangeliet kan endast definieras materiellt, genom hänvisning till dess innehåll, den partikulära personen Jesus i hans unika liv och öde. Jesu partikularitet och hans livsgärnings särart är den brännpunkt med vilken den kristna tron hänger samman; den trinitariska identifikationen av Jesus från Nasaret med den universelle Guden är den horisont som avgränsar och formar det begreppsliga utrymme inom vilket allt i teologin måste placeras och ordnas.

Det är intressant att jämföra följande passage från Luther med Tillichs beskrivning av den "protestantiska principen".

You have already heard Christ refer to Himself as the Son of Man. With this term He wants to indicate that He has our true flesh and blood, which He obtained from the Virgin Mary and which contains eternal life. This is the article of justification. The Holy Spirit insists that we never teach, know of, think of, hear, or accept any other god than this God, whose flesh and blood we imprint on our hearts if we want to be saved. We must not let ourselves be taught a god who sits in his throne room up in heaven, one who is to be sought only in the godhead. If we do, we find ourselves misled. But if you want to escape death and be saved, then admit no other god than the Son of Man. You will find Him in his flesh and blood, for that is where he dwells. In the Son of Man you will encounter God.²⁰

Det är svårt att undvika intrycket att Luther uppmanar oss att söka vår frälsning i det som Tillich kallar demoniskt högmod – "demonic

hubris". För Luther är det i alla fall otillräckligt att säga att "det gudomliga framträder genom Kristi mänsklighet". Tvärtom, det gudomliga finns i Jesu Kristi eget kött och blod, och det är denna person med detta kött och blod som vi behöver ta emot i våra hjärtan för att bli frälsta. Här som på andra ställen anstränger sig Luthers retorik för att uttrycka Guds Sons totala konkreta *identitet* med denna partikulära människa som föddes av Maria, i en livfull och exakt omformulering av den anti-ka kyrkans klassiska kristologi:

We also believe that Christ, our Savior, is the true Son of Mary and the only-begotten Son of God; and yet there are not two sons but only one Son of God the Father and of the Virgin Mary Thus this same Son of God, who was from eternity, is also the Son of the Virgin Mary ... [This] gave Mary the right to say, "This Son Jesus, whom I bore and suckled on my breasts, is the eternal God, born of the Father in eternity, and also my Son." And God says likewise, "Mary's Son is my only Son." Thus Mary is the Mother of God... So God the Father does not have a son apart from Mary's, nor does Mary have a son apart from God the Father's.²¹

Det centrum som både tro och teologi har sitt ursprung i och som de ständigt återvänder till är alltså officerens omdöme i Mark 15:39: "Den mannen" – houtos ho anthropos, denne på korset – "måste ha varit Guds son."

Lagen i dess åtskillnad från evangeliet, bokstaven i dess åtskillnad från anden, måste förstås inom den horisont som utgörs av denna grundläggande utsaga om tron. Lagen måste definieras med hänvisning till evangeliet, bokstaven med hänvisning till anden, inte tvärtom. Lagens negationer ("du skall inte") ligger inte i dess formella karaktär som bud, med förslag till form och ordning; negationernas grund ligger snarare i vår oordning, vår synd, vår vägran att låta Kristus forma oss.²² "Och 'lagen framkallar Guds vrede' [Rom 4:15], dräper, förbannar, anklagar, dömer och fördömer allt som inte är i Kristus".²³ Lagens uppgift är just att insistera på att Guds självutgivande i Jesus från Nasarets kött och

21 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 23, *Sermons on the Gospel of St. John, kapitel 1-4* (St Louis: Concordia, 1957), 323.

22 Antagandet att lagens negativitet har sin grund i dess formella karaktär som lag snarare än i vår synd har på ett katastrofalt sätt bidragit till att den amerikanska kristendomen har blivit en del av den ideologi om "metaphysical victimhood" som predikas av den nutida "recovery movement".

23 Martin Luther, "The Heidelberg Disputation", Thesis 23, *Luther's Works*, vol. 31, *The Career of the Reformer*, part 1 (Philadelphia: Muhlenberg Press, 1957), 41, här återgiven i svensk översättning ur *Korsets teologi. Fyra texter* av Martin Luther (Uppsala: EFS Budbäraren 2022), 35.

19 *The Scandal of the Incarnation*, 14.

20 Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 23, *Sermons on the Gospel of St. John, kapitel 6* (St. Louis: Concordia, 1959), 129, betoning tillagd.

blod är vårt goda, och inget annat.

På samma sätt är bokstavens tal inte förslavande för att den binder oss till en ändlig form och en konkret ordning, utan för att den inte på rätt sätt relaterar våra former och ordningar till den oöverträffbara slutgiltiga form och ordning som visas oss i Guds självutgivande i Jesus Kristus. Bokstavens slöja tas bort, som Paulus säger i 2 Korintierbrevet 3 och 4, när den helige Ande uppenbarar just Jesu Kristi ansikte som den enda platsen för uppenbarelsen av "kunskapen om Guds härlighet" (2 Kor 4:6). Andens tal är evangeliets berättelse om Guds självidentifikation och självutgivande i Jesus från Nasaret, ankomsten av det universella Logos i det partikulära kött som är den konkreta form som mäter och ordnar alla tidigare former och ordningar i mänsklighetens historia.

Inkarnationens verklighet ligger till grund för helighetens verklighet: Gud har verkligen gett sitt eget liv till mänskligheten i sin Son Jesu konkreta kött och blod, och därför kan vi verkligen bli "gudomliggjorda av nåd" (som fäderna lär oss) genom vår *konformering* till detta kött och blod. Luther framställer i en predikan Kristus som säger:

If you touch my flesh, you are not touching simple flesh and blood; you are touching flesh and blood which deify (gottert), that is, they give the character and power of the Godhead.²⁴

Till skillnad från dagens protestanter var reformatorerna, och i synnerhet Martin Luther, inte alls osäkra på det traditionella kristna helighetsbegreppets grundläggande giltighet, trots sin starka polemik mot själv rättfärdighet:

Now, when faith dwelling within you brings Christ into your heart, you cannot think him poor and destitute. He brings his own life, his Spirit – all he is and commands... The gospel brings Christ, and Christ brings the Spirit – his Spirit. Then the individual is made new; he is godly. Then all his deeds are well wrought.²⁵

I motsats till vad den "protestantiska principen" innebar, predikade Luther att den transcendenta Gudens nåd kan manifesteras konkret

och odialektiskt i tros livets ändlighet:

This is how it goes: beyond the grace by which a person begins to believe and holds to the Word, God also rules in the person through his divine power and activity, so that the person becomes more and more enlightened, richer, and mightier in spiritual understanding and wisdom, to know, judge, and evaluate all sorts of doctrines and situations. Such a person also grows and progresses daily in life and good fruits, and becomes a kind, gentle, patient person, who serves everyone with teaching, advice, comfort, and giving, is useful to God and humanity, and for whose sake countries and peoples are benefited, and in short, a person through whom God speaks, lives, and works what the person speaks, lives and works. Such a person's tongue is God's tongue, such a person's hand is God's hand, such a person's word is no longer a human word, but God's word.²⁶

Det är dessa föreställningar om inkarnation och helighet, och sambandet mellan dem, med all sin totala nonchalans av den "protestantiska principen", som mainline-kyrkorna och teologin måste återerövra om den gnostiska och antinomistiska nedbrytningen av dem ska kunna stoppas och vändas.²⁷ Den kristna framtiden tillhör inte den moderna protestantismens sofistikerade nedbrytande dialektiska ångest, utan en teologi och en kyrka som är både katolsk (allmänkyrklig) och evangelisk och som inte ryggar tillbaka för evangeliets radikala budskap. ❖

24 *Luther's Works*, vol. 23, 122, översättningen ändrad. Om Luthers mottagande av den patristiska teologin runt "deifikation", se Simo Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergottlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519* (Helsinki: University of Helsinki, 1990), och Tuomo Mannerna, "in ipsa fide Christus adest. Der Schnittpunkt zwischen lutherischer und orthodoxer Theologie", i *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergottung. Zum ökumenischen Dialog* (Hannover: Lutherisches Verlagshaus, 1989), 11-93.

25 Martin Luther, *Sermons of Martin Luther*, red. av J. N. Lenker, övers. av J. N. Lenker et al., vol. 6, *Sermons on Epistle Texts for Advent and Christmas* (Grand Rapids: Baker, 1983; originalutgåva 1908), 135.

26 Martin Luther, WA 21, 458–459. Spänningen i det kristna livet är för Luther inte en "dialektik" som skulle relativisera helighetens aktualitet, utan snarare en *konflikt* mellan verklig, odialektisk helighet och verklig, odialektisk synd, i vilken den troende hålls uppe av Guds barmhärtighet och tillräknandet av Kristi rättfärdighet.

27 Liksom begreppet kyrka, som jag inte har haft utrymme att behandla här. Cf. Bruce Marshall, "The Church in the Gospel", *PRO ECCLESIA* I (hösten 1992).

OCH LOGOS BLEV KÖTT

Om inkarnationen, frälsningen och naturlig kristologi

I en tid av ekologisk kris behöver den världsvida kyrkan finna sätt att läsa Bibeln så att Skapelsen inkluderas, även där den inte explicit står omnämnd. På så vis kan kyrkan, med Bibeln som grund, inkludera Skapelsen i det eskatologiska hoppet och ge den det egenvärde den så desperat behöver. Inkarnationens betydelse för frälsningen, en tillsynes bortglömd fråga inom modern västerländsk teologi, kan vara en väg framåt för att inkludera Skapelsen i frälsningen.

Syftet med denna undersökning har därmed varit tvådelat. Å ena sidan har det varit att förstå inkarnationens soteriologiska värde så som det beskrivs i Johannesprologen, det textavsnitt i Bibeln som på tydligast vis beskriver inkarnationen (Joh 1:14). Å andra sidan har det varit

att hitta resurser för en skapelseinklusive frälsning,¹ med utgångspunkt i inkarnationens betydelse för frälsningen.

Inkarnation - en kommunikation i fysisk form

Johannesprologen (hädanefter endast "Prologen") inleds med de två orden *en archē*, i begynnelsen, och anspelar därmed på skapelseberättelsens inledning. Men Prologen tar avstamp redan innan skapelseberättelsen utspelar sig. Istället introduceras det preexisteranta *ho logos*, *Ordet* (hädanefter benämnt *Logos*), vilket var hos Gud, själv var Gud, och fanns i begynnelsen hos Gud. Att *Logos* "var" (*ēn*) i begynnelsen ställs i kontrast till ordet "blev" (*egeneto*) i vv. 3, 6 och 14. Det visar att "begynnelsen" inte ska förstås som en tidpunkt, utan snarare som något tidlöst. *Logos* blev inte till i begynnelsen utan fanns redan till ända sedan evigheten.² Därefter återkommer skapelsemotivet när det konstateras att *allt kom till genom det*. Så görs *Logos* till aktör i skapelseakten. *Logos* beskrivs sedan som bärare av liv och livet som människornas ljus. Detta ljus lyser i mörkret och mörkret har inte övervunnit det.

Att *Logos* associeras med såväl ljus som liv är särskilt intressant för undersökningen av inkarnationens soteriologiska värde. Uttrycket "evigt liv", *zōēn aiōnion*, som uttryck för frälsningen används nämligen 17 gånger i Johannesevangeliet.³ Som jämförelse används ordet *zōē* endast 36 gånger i 34 verser. Hälften av alla gånger "liv" omnämns är det alltså "evigt liv" som beskrivs. Även ljus/mörker-dikotomin har uppenbar soteriologisk innebörd, vilket inte minst förstås av beskrivningen av kampen dem emellan i v. 5.

Efter dessa fem inledande verser, vilka kan beskrivas som det teologiska ramverket för inkarnationens soteriologiska värde, kommer först en kort passage om Johannes döparen, vilken för berättelsen inom en given tidshorisont,⁴ följt av ett antal referenser till inkarnationen och *Logos* ankomst. Först berättas om det sanna ljuset som skulle komma in i världen (v. 9), därefter om *Logos* som kom till det som var hans (v. 11). Detta når sitt klimax i v. 14, *Logos blev kött*.

Vid alla dessa tre tillfällen finns skapelseinklusive tendenser vad gäl-

1 Med "skapelseinklusive" menas "på ett sätt som inkluderar den icke-mänskliga skapelsen". Den "icke-mänskliga skapelsen" kommer i kortform endast benämnas "skapelsen".

2 C. K. Barrett, *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text* (London: SPCK, 1978), s. 152.; Craig S. Keener, *The Gospel of John: A Commentary* (vol. 1 av 2; Peabody, Mass: Hendrickson publ, 2003), s. 369.

3 3:15-16, 36; 4:14, 36; 5:24, 39; 6:27, 40, 47, 54, 68; 10:28; 12:25, 50; 17:2-3.

4 Barrett, John, s. 159.

Att Logos var "det sanna ljuset" innebär att det också var "det sanna livet", alltså det som har liv i sig självt.

ler till vem *Logos* kommer. I v. 9 kommer det sanna ljuset till *världen*, vilket knappast kan tolkas som annat än hela den värld som vi känner. Att detta är en referens till *Logos* förklaras av att *Logos* alldeles innan har förknippats med såväl ljus som liv. Begreppet sann, *alēthinos*, ska här inte förstås som "sann" i likhet med ett sant påstående, utan betyder snarare "genuin".⁵ Eftersom livet var ljuset (v. 4) är alla bestämningar av ljuset även bestämningar av livet. Att *Logos* var "det sanna ljuset" innebär att det också var "det sanna livet", alltså det som har liv i sig självt (vilket även uttrycks om Jesus i 5:26).

I v. 11 konstateras det att *Logos* kom till det som var hans,⁶ men att hans egna inte tog emot honom. Intressant är att ordet för "det egna" som förekommer två gånger i versen är böjt på två olika sätt. Första gången är det *ta idia*, alltså pluralis neutrum, medan det andra gången är *hoi idioi*, alltså pluralis maskulinum. Denna distinktion uttrycker en skillnad mellan vad eller vilka *Logos* kom till och vilka som inte tog emot honom. Distinktion ger också vägledning i hur de olika innebörderna av "världen" i v. 10 ska förstås. *Logos* var i världen, världen hade kommit till genom honom, men världen kände honom inte. *Logos* kom alltså till allt det som var hans (*ta idia*), hela världen, allt som skapats genom honom (v. 3), men hans egna (*hoi idioi*), människorna, de som var som honom, tog inte emot honom. På så vis beskriver dessa verser det frälsningshistoriska skeendet. Det var inte det som tillhörde honom som inte tog emot honom, utan de som var lika honom. Distinktionen bevarar ansvaret hos folket utan suddas ut den övriga skapelsen som mottagare av det inkarnerade *Logos*.

I v. 14 görs den sista och absolut tydligaste referensen till inkarnationen. Där står det att *Logos* blev kött. Intressant är att ordet för "blev", *egeneto*, är samma som ordet för alltings tillblivelse i v. 3 och Johannes Döparens framträdande i v. 6. Versen uttrycker alltså dels att *Logos*, det genom vilket allting kom till, själv blev till i kött, dels att *Logos*, likt Johannes Döparen, framträdde som kött. Att det är just *kött* som *Logos* blir är också anmärkningsvärt. I den föregående versen görs en distinktion mellan kött och Gud, där Gud upphöjs som suverän, och ändå är det *kött* som det gudomliga *Logos* blir. Det är därmed uppenbart att begreppet *kött* har ett symboliskt värde. En utläggning om köttets symbolik kommer nedan.

Efter dessa tre referenser till inkarnationen och *Logos* ankomst till världen bekräftas det som så här långt endast antagits. I v. 17 presenteras *Logos* under namnet Jesus Kristus. I versen kontrasteras Jesus och hans funktion med Moses. Medan lagen *gavs* genom Moses har nåden och sanningen *kommit* genom Jesus Kristus. I fallet med Moses är avsändaren, det som förmedlas och medlaren separata från varandra. Gud överlämnar lagen till Moses, som överlämnar lagen till Israels folk. Men när det gäller Jesus är nåden och sanningen, det som förmedlas, inneboende kvaliteter i honom själv (v. 14d). I Jesus förenas alltså avsändare, det som förmedlas, och medlare och blir ett. Att ta emot nåden och sanningen är att ta emot Jesus Kristus, vilket görs genom tron (v. 12b). Inkarnationen beskrivs alltså som en förmedling av det gudomliga till det skapade. Denna förmedling är också fullständig, vilket förklaras av den efterkommande versen då det står att den ende Sonen har *förklarat* Gud för oss. Ordet för "förklara", *exēgeomai*, betyder rent av "att göra något helt känt genom tydlig förklaring eller klar uppenbarelse".⁷

Inkarnationen kan i kortform beskrivas som en kommunikation i fysisk form. Genom att undersöka (1) vem *Logos* är, (2) vad ljus/mörker-dikotomin innebär och (3) vad *kött* symboliserar förstår vi (1) vad som kommuniceras, (2) vad det soteriologiska värdet är och (3) till vem kommunikationen riktar sig. Dessa tre delar undersöks nedan.

Om "Logos" - vad kommuniceras?

Utifrån Prologens inledande verser kan vi konstatera tre saker om *Logos*. Det är (1) preexistent, (2) står i nära relation till Gud, så till den grad att det själv är Gud och (3) genom det har allting kommit till. Ordvalet, *ho logos*, kan i likhet med de inledande orden vara en alludering till skapelseberättelsen i 1 Mos, då Gud skapar världen med sitt ord. Men begreppet *logos* är också bärare av en metafysisk förförståelse i olika tankevärldar. Det är därför nödvändigt att undersöka olika betydelser av *logos* och hur de påverkar identiteten av det inkarnerade *Logos* vi möter i Jesus Kristus.

Stoikerna tänkte sig att *logos* var den aktiva och ordnande principen i universum, vilken verkade på den passiva principen, nämligen materien.⁸ Universums rationella och lagbundna struktur berodde på det immanenta *logos*, liksom relationen mellan orsak och verkan. På så vis

5 Barrett, *John*, s. 160.; Keener, *Gospel*, s. 393.

6 Valet av maskulint pronomen beror på att *Logos* senare identifieras med Jesus.

7 Lidija Novakovic, *John 1-10: a Handbook on the Greek Text* (Waco: Baylor University Press, 2020), s. 19.

8 Keener, *Gospel*, s. 342.

beror även sanning och logik på logos. Ett påstående är bara logiskt och sant om det kommunicerar samma verklighet som *logos* bestämmer.⁹ Sanning är och ägs av *logos*. Detta liknar på många sätt det som sägs om Jesus i Johannesevangeliet och om *Logos* i Prologen. I Prologen är *Logos* det sanna ljuset och Jesus säger om sig själv att han är ”vägen, sanningen och livet” (Joh 14:6, egen kursivering).

Filon av Alexandria använde sig också av *logos*-begreppet. Även han tänker sig att *logos* har med sanning eller kunskap att göra. Det är genom *logos* som människan får sann kunskap om Gud. Vid skapelsen gavs människan en avbild av *logos* i sitt sinne. Det mänskliga intellektet gjordes till *logos* avbild. Tack vare detta kan människan lära känna Gud, sin Skapare.¹⁰ *Logos* har även frälsande dimensioner, som uppenbarelser av den naturliga lagen, vilken upplyser och vägleder människan så att hon inte snubblar.¹¹ Filon tänker sig också att *Logos* var närvarande i skapelseakten som Guds instrument.¹² Allt detta påminner om vad som sägs om *Logos* i Prologen. *Logos* förklarar Gud fullt ut (v. 18), det är genom *Logos* som allt kommit till (v. 3) och *Logos* har frälsande dimensioner som förmedlas genom inkarnationen.

Det som sägs om *Logos* i Prologen påminner också om vad som sägs om Torah inom judiskt tänkande. Efter att ha presenterat Torahs plats i judisk teologi och dess relation till personifierad visdom lyfter Craig Keener sin syn, att *Logos* i Johannesevangeliet är just Torah.¹³ *Logos* och därmed Jesu identifikation med Torah och Visheten gör dels att det är genom att inte tro, snarare än att tro på Jesus som man bryter mot Torah, dels att Jesus upphöjs till en ställning högre än Moses, Torahs förmedlare. Judarna benämnde Torah som ”Guds Ord”, men hela Guds Ord är personifierat i Jesus Kristus. Nåden och sanningen som fanns närvarande i Torah är fullt uppenbarade i Jesus. Allt Gud en gång har sagt vilar i Jesus, det ultimata förkroppsligandet av hela Guds Ord.¹⁴ På så vis förstärker användandet av *Logos*-begreppet de kristologiska anspråk som görs i Prologen.

Dorothy Lee menar även att *Logos* bör förstås som Guds Ord i vid be-

märkelse. *Logos* är inte bara Guds skaparord, utan är alla Guds uttalade Ord, alla välsignelser, löften och förbannelser.¹⁵ I det inkarnerade *Logos* personifieras allt detta och ges i fysisk form åt världen. Det inkarnerade *Logos* är därför tillvänt både Gud och världen, som Guds representant inför världen och världens representant inför Gud.¹⁶ Ovan har Mose och Jesu roll kontrasterats mot varandra. Moses är Guds representant inför Israels folk när han överlämnar lagen, men är samtidigt folkets representant inför Gud när han förhandlar med Gud för folkets skull (bl. a. 2 Mos 33:12-23). Till skillnad från Moses är Jesus inte ”bara” en människa som tar emot något och ger vidare, utan i honom förenas avsändare, budskap och medlare. Som Gud och människa är Jesus inte bara Guds bästa representant inför världen, utan även världens bästa representant inför Gud.

Att *Logos* står för alla Guds uttalade Ord är också intressant för den ekoteologiska läsningen. Om *Logos* är *alla* Guds Ord är han lika mycket Torah som han är Guds löften till Noah om att aldrig förgöra skapelsen för människans skull (1 Mos 8:21) och löftet om markens vila under sabbatsåret och friåret (3 Mos 25). Genom inkarnationen kommuniceras dessa löften i fysisk form, fullt ut gripbara för hela skapelsen, till skillnad från en ofullständig uppenbarelse i Torah. I *Logos* finns också ett implicit löfte för skapelsen, eftersom det förmedlar löftet om mänsklighetens upprättelse. Eftersom marken förbannades av Adams synd (1 Mos 3:17) är löftet om Adams upprättelse ett implicit löfte om skapelsens frigörelse. Detta känns igen från Paulus ord i Rom 8:19-21.

Ovan ser vi att användandet av *logos*-begreppet bekräftar och förstärker de kristologiska anspråk som görs i Prologen. Det bekräftar Jesu ställning som Sanningen, den moraliska upplysningen och som delaktig i skapelsen, samtidigt som det förstärker förståelsen av Jesus som inte bara uppenbarelser av lagen, utan av alla Guds uttalade Ord.

Om ljus/mörker-dikotomin - det soteriologiska värdet

Ljus/mörker-dikotomin genomsyrar hela Johannesevangeliet och är kanske ett av de starkaste motiven. Den introduceras redan i Prologen (1:5) och fortsätter i mötet mellan Nikodemus och Jesus (3:19-21). Senare beskriver Jesus sig som ”världens ljus” (8:12) och bekräftar

9 A. A. Long, *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics* (Berkeley: University of California Press, 1986), ss. 144-145.

10 Cristina Termini, ”Philo’s Thought within the Context of Middle Judaism”, i *The Cambridge Companion to Philo* (red. Kamesar; Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009), s. 99.

11 Termini, *Philo*, ss. 106, 112.

12 Roberto Radice, ”Philo’s Theology and Theory of Creation” i *The Cambridge Companion to Philo*, s. 136.

13 Keener, *Gospel*, s. 360.

14 Keener, *Gospel*, ss. 360-361.

15 Dorothy A. Lee, *Flesh and Glory: Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John* (New York: Crossroad, 2002), s. 31.

16 Lee, *Flesh*, s. 32.

Ljuset står inte bara för mänsklig vishet utan även för Guds vishet...

sitt anspråk genom att ”ge ljuset tillbaka” åt en man som föddes blind (9:4-7). Med en sista vädjan att folket ska tro på ljuset berättar Jesus att när han ”blir upphöjd” kommer ljuset att gå människorna förlorat (12:35-36, 46).¹⁷ Ljus/mörker-dikotomin är alltså central i Johannesevangeliets berättande om Jesu roll i frälsningen och relevansen för hans ankomst. För att förstå inkarnationens betydelse för frälsningen krävs en förståelse av ljus/mörker-dikotomin betydelse.

Inom GT är ljus ett uttryck för liv och en beteckning för frälsningen. Att se ljuset är att leva (ex. Job 33:28) och en del av frälsningen är att vara i ljuset.¹⁸

Inom vishetslitteraturen beskrivs ljus som vishet och upplysning, det som övervinner dårskap liksom ljuset övervinner mörkret. Samma jämförelse görs med andra kvaliteter, såsom ljus och sanning (Ps 43:3), eller ljus och rättfärdighet (Vish 5:6; Syr 32:16). Även Lagen beskrivs som ljus (Ps 19:8ff eller Ords 6:23).¹⁹

Eftersom vishet har med gudsfruktan att göra antyder ljus att man har kunskap om Guds vilja.²⁰

Dimensionerna kosmologi, eskatologi (soteriologi) och etik (antropologi) återfinns även inom det judiska tänkandet utanför GT. Ljus är det som lyser i världen, det är frälsning och vishet eller en människas möjlighet till upplysning genom vishet. Gud är initiativtagare till ljuset, det är han som låter sitt ljus lysa (Henok 38:4), eller som ger ljuset till den förståndige (2 Baruk 38:1).²¹ Ljuset står inte bara för mänsklig vishet utan även för Guds vishet, vilken sades vara närvarande med Gud under tidernas begynnelse och delade Guds skaparkraft.²² Mörker associerades med mänsklig synd. I 2 Baruk beskrivs Adams överträdelse som ”svarta vatten” och att senare generationer ”tog från Adams mörker” och fortsatte sätta sig emot Gud. I en källa bland Dödahavsrollarna, ”the Community Rule”, står det att ”falskhetens barn” vandrar i mörkret, d.v.s. i synd (1QS III, 13-21).²³

I Johannesevangeliet fortsätter dessa bilder för ljus och mörker. I Prologen associeras ljuset med det gudomliga *Logos* och får tillsam-

mans med *Logos* manifesteras Guds kraft och närvaro, men också livet givet åt människorna. Begreppet ”liv” har i Johannesevangeliet även med relationen till Gud att göra. En människa kan leva och ändå sakna ”liv” då hon tar avstånd från Jesus och därmed Gud. Ljuset har även en kunskapsdimension då det står för kunskapen om Gud genom Jesus. Enligt Johannesevangeliet är att tro på, se och känna Jesus detsamma som att tro på, se och känna Gud (12:44-46, 14:7). De som lär känna Gud genom Jesus tar emot det eviga livets ljus (17:3).²⁴ Mörkret, ljusets motsats, symboliserar de krafter som motsätter sig Gud, nämligen synd och ondska. Synd i Johannesevangeliet är ett mänskligt uppror mot Gud, särskilt i form av fientlighet mot Jesus. Ondska är istället den övermänskliga kraften som försöker tillintetgöra Guds vilja. Men mörkret är också en symbol för död i både fysisk och teologisk bemärkelse, då det innebär ett fjärmande från Gud som kan leda till en upplösning av gudsrelationen.²⁵

Som synes ovan är bruket av ljus/mörker-dikotomin i Johannesevangeliet kontinuerligt med bruket i det judiska tänkandet, såväl inom som efter GT. Ljuset har en soteriologisk symbolik i två dimensioner. Å ena sidan är det livgivande, ett uttryck för livet i egentlig bemärkelse. Å andra sidan är det kunskapsmässigt och moraliskt upplysande, ett uttryck för rätt kunskap om Gud och Guds vilja. Båda dessa dimensioner är också tätt sammanbundna med gudsrelationen och förutsätter en nära relation till Gud. *Logos* som bärare av ljus är alltså mediet genom vilket den nära gudsrelationen uppstår, så att man får del av det livgivande och upplysande ljuset.

Om kött - till vem?

Begreppet kött, *sarx*, används två gånger i Prologen. Första gången i v. 13 som del av en trefaldig negation, andra gången i v. 14 där inkarnationen beskrivs som tydligast. Ovan har inkarnationen kallats för en fullständig kommunikation i fysisk form, där förståelsen av kött inte bara påverkar förståelsen av vad *Logos* blir, utan också till vem eller vilka kommunikationen riktar sig. För att förstå vilka som omfattas av inkarnationens soteriologiska värde krävs alltså en förståelse av köttets symbolik.

Det finns två hebreiska ord som översätts till *sarx* i LXX, *basar* och *sheer*. Det första kan bland annat betyda ”skinn”, ”kött och blod” eller

17 Craig R. Koester, *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community* (Minneapolis: Fortress Press, 2003), s. 141.

18 Hans Conzelmann, ”φῶς”, TDNT vol. 9 av 10, ss. 319-320.

19 Conzelmann, TDNT, vol. 9, s. 322.

20 Conzelmann, TDNT, vol. 9, ss. 322-323.

21 Conzelmann, TDNT, vol. 9, s. 323.

22 Koester, *Symbolism*, s. 146.

23 Koester, *Symbolism*, s. 145.

24 Koester, *Symbolism*, s. 143.

25 Koester, *Symbolism*, s. 144.

”kropp” av såväl människa som djur. Det kan även beskriva människans externa liv, såsom hennes framgång, sexuella utövning, mottagande av visdom, eller hennes interna liv såsom hennes attityd och relation till Gud.²⁶ Det senare har i stort sett samma betydelse, men beskriver ofta blod i form av ”blodshämnd” eller ”blodsband”.²⁷ Formuleringen *kol-basar*, allt kött, har en vidare betydelse och används för att beteckna allt liv, varje levande varelse. Det är först senare, utanför GT, som *basar* används för att beteckna ”människa” som distinkt från Gud.²⁸

Förståelsen av kött som symbol för allt levande är särskilt relevant för den ekoteologiska läsningen. En förutsättning för att kunna tillämpa denna förståelse är dock att den inte hamnar i konflikt med användandet av *sarx* i Prologen. Den tredelade negationen i v. 13, inom vilken *sarx* används första gången, syftar till att ytterligare definiera de som tog emot *Logos* i v. 12. Dessa är inte födda utav vare sig blodets, köttets eller en mans vilja, utan av Gud. De tre hänger samman och sammanfattar mänsklig sexuell fortplantning. Blodet symboliserar själva befruktningen, vilket man trodde bestod av en sammanblandning av kvinnans blod och mannens säd. Köttets vilja är en symbol för den sexuella åtrån och det mänskliga valet att fortplanta sig. Uttrycket ”en mans vilja” förstärker detta, men betonar också det manliga initiativet till fortplantning.²⁹ Syftet tycks vara att kontrastera det mänskliga eller skapade med Gud. Att bli Guds barn är inget det skapade förmår göra på egen hand, utan är något som endast Gud råder över.³⁰ Det är också detta som gör att användandet av *sarx* i v. 14 blir så skandalöst. Det gudomliga *Logos* blir kött, det som precis har förklarats underlägset Gud. Rudolf Schnackenburg menar att kött i Johannesevangeliet står för de jordbundna levnadsvillkoren, förgängligheten och hjälplösheten, det typiskt mänskliga sättet att vara i kontrast till det gudomliga.³¹ Men förgängligheten och de jordbundna levnadsvillkoren är gemensamma för allt liv.

Tillämpningen av kött som symbol för allt levande förstör inte kontrasterandet mellan det skapade och Gud i v. 13, inte heller skandalen i v. 14. Om något blir kontrasten och kontroversen ännu större. Inte nog med att Gud är större än det mänskliga, Gud är större än allt skapat. Likadant med inkarnationen, inte nog med att *Logos* blir människa, det

främsta i skapelsen, utan *Logos* blir kött och därmed ett med allt skapats förgängliga livsvillkor. Men det är också det som är det sensationella. Jesus kliver ner i världen som kött och det är i köttet som hans härlighet, frälsningen, går att skåda.

Denna förståelse står sig också bra vid andra tillfällen då *sarx* används i Johannesevangeliet. I 3:6 kontrasteras kött och ande med varandra med syftet att betona andens suveränitet, vilken inte försvagas av en vidare förståelse av vad kött betyder. Jesus talar vid flera tillfällen om sitt eget kött som förmedlare av världens liv, evigt liv och som verklig föda (6:51-56). I 17:2 står det att Fadern givit Sonen makt över ”allt kött” för att Sonen ska ge evigt liv åt allt som Fadern givit honom. Här påverkar förståelsen av kött synen på mottagarna av det eviga livet. Allt kött, *pasēs sarkos*, bör i allra högsta grad ses som en grekisk motsvarighet till *kol-basar* beskrivet ovan. En snäv förståelse av kött som symbol för endast mänskligheten försvarar förvisso en antropocentrisk betoning på frälsningen, men begränsar på samma gång Jesu makt i världen. Har Jesus verkligen bara makt över människor? I 1:3 står det att ”allt” kom till genom Jesus, i 3:35 att Fadern har lagt ”allt” i hans hand och här att Jesus fått makt över ”allt” kött. En skapelseinklusive förståelse av köttets symbolik sammanfaller alltså bättre med Jesu universella allmakt, men medför också att hela skapelsen omfattas av frälsningen.

Att det gudomliga *Logos* blir just kött visar alltså att allt liv står som mottagare av inkarnationens fysiska kommunikation. Det ska sägas att detta inte undergräver betoningen på Jesu verkliga mänsklighet. Istället kan flera betydelser av *sarx* tillåtas samtidigt, för att på så vis betona både Jesu mänsklighet och den skapelseinklusive frälsningen på samma gång. Genom inkarnationen blir det gudomliga *Logos* ett med hela skapelsens levnadsvillkor, en solidaritetshandling för hela skapelsen. Inkarnationen förstådd som en fysisk kommunikation av Gud själv och Guds livgivande och upplysande ljus förstås därmed som en kommunikation till allt kött, allt liv.

Att det gudomliga *Logos* blir just kött visar alltså att allt liv står som mottagare av inkarnationens fysiska kommunikation.

Sammanfattning

Inkarnationens soteriologiska värde förstås bäst som en kommunikation i fysisk form, genom vilken frälsningen förmedlas från Gud till världen. Liksom Moses tog emot Torah från Gud och förmedlade det

26 Eduard Schweizer, ”σάρξ”, TDNT, vol. 7 av 10, s. 107.

27 Schweizer, TDNT, vol. 7, ss. 107-108.

28 Karl-Wolfgang Tröger, ”ψυχή”, ibid. vol. 9, s. 622.

29 Lee, *Flesh*, ss. 33-34.

30 Lee, *Flesh*, s. 34.

31 Genom Lee, *Flesh*, s. 34.; se Rudolf Schnackenburg, *The Gospel According to St. John* (övers. Smyth; vol. 1 av 3; London: Burns & Oates, 1968), s. 267.

vidare till Israels folk bär *Logos*, som själv är Gud, på Guds upplysande och livgivande ljus inom sig själv. Genom inkarnationen förmedlas detta, den sanna och frälsande gudsrelationen, till världen. Att *Logos* blev just kött understryker inte bara Jesu mänsklighet, utan visar också att det eviga livet förmedlas och tillgängliggörs åt varje levande varelse.

I Prologen visar det sig tydligt att även om det eviga livet tillgängliggörs i det inkarnerade *Logos* krävs det att man själv tar emot *Logos* för att få del av det. Att ta emot gör man genom att känna *Logos* (v. 10) och tro på hans namn (v. 12). Eftersom kunskapen, såsom den förstås inom det judiska tänkandet, är mer av relationell art än uteslutande intellektuell kan dessa två kriterier förstås som uttryck för en förtröstansfull relation. Både inom NT och GT finns exempel där skapelsen sägs känna och ha tillit till Gud. I Job 12:7-10 uppmanar Job sina vänner att ”fråga djuren” om Herrens verk och i Matt 6:26-29 använder Jesus både himlens fåglar och ängens liljor som exempel på bekymmerslöshet och att lita på Guds försyn. Denna tilltro till Gud tycks närmast höra till skapelsens natur. Det vore därför otänkbart att skapelsen inte skulle förmå känna igen sin Skapare när han väljer att uppenbara sig i inkarnerad form.

Inkarnationens betydelse för frälsningen kan alltså sammanfattas enligt följande: Genom inkarnationen förmedlas och tillgängliggörs Guds frälsning för varje levande varelse.

Konsekvenser för kristen etik

Vad innebär då detta för det kristna livet och församlingarna? Den mest uppenbara konsekvensen är den etiska. I 13:34 ger Jesus lärjungarna ett nytt bud, att de ska älska varandra såsom han har älskat dem. En del vill tolka detta bud som en inåtvänd kärlek, i kontrast till budet ”älska era fiender” som återfinns i Matt 5:44 och Luk 6:27. Andra menar istället att detta är en johanneisk motsvarighet till ”du ska älska din nästa som dig själv” (se 3 Mos 19:18; Matt 22:39; Mark 12:31; Luk 10:27). Alldeles oavsett uppenbaras något intressant när hela Skapelsen ses som mottagare av inkarnationen och som troende på den Enfödde Sonens namn. Nu betraktas varje levande varelse som ”medkristen” och därmed mottagare av den kristna kärleken riktad mot trossyskon. Att tolka budet ovan som något inåtvänt är alltså inte en ursäkt tillräcklig för att slippa älska Guds skapelse.

I budets fortsättning visar det sig också att denna kärlek, vare sig den är inåt- eller utåtvänd, är missionerande. ”Alla skall förstå att ni är *mina* lärjungar om ni visar varandra kärlek” (13:35, egen kursivering). Kärle-

ken är tecknet på att man hör till Kristus och att Kristus har uppenbarat sin kärlek för en. Att älska sina trossyskon, inklusive Skapelsen, är alltså tecknet på att man själv hör till Kristus, men det utgör också ett tillfälle i vilket ett möte med Kristus kan uppstå. Att avstå från att leva i kärlek till varje levande varelse är alltså inte bara att frångå det bud Jesus givit de kristna att leva efter. Det är dessutom att begränsa utrymmet för potentiella gudsmöten. Att inte leva i kärlek till hela Skapelsen innebär å ena sidan att inte bejaka den identitet Jesus givit åt en, å andra sidan att begränsa människors möjlighet att lära känna Jesus.

Naturlig kristologi

Den nästan-kärlek som beskrivs ovan är inget som den kristne uppåddar av egen kraft. Jesus liknar sina lärjungar vid grenar till en vinstock och säger att liksom en gren inte kan bära frukt av sig själv om den inte sitter kvar på vinstocken kan inte de bära frukt om de inte är kvar i honom (15:4). Jesu uppmaning till lärjungarna är tydlig: ”Bli kvar i mig, så blir jag kvar i er” (15:4). Detta känns också igen från Jesu förbön i slutet av avskedstalet, då han ber att alla ska bli ett och att de ska vara i honom och Fadern, såsom Fadern och Sonen är i varandra (17:21).

Detta leder in till en distinktion mellan inkarnation i snäv och vid bemärkelse. I snäv bemärkelse syftar begreppet ”inkarnation” på *Logos* köttblivande i Jesus Kristus, det som denna undersökning har uppehållit sig vid. Inkarnation i vid bemärkelse kan istället definieras som Jesu sakramentala närvaro. I nattvardens element närvarar Jesus på ett verkligt vis. Att lärjungarna förmår bära frukt och leva i nästan-kärlek är ett tecken på att de närvarar i Kristus och Kristus i dem. Det är denna sakramentala närvaro som gör att de kristna kan beskrivas som Kristi kropp (ex. 1 Kor 12:27). Den snäva och vida inkarnationen ska inte blandas ihop eller jämföras, den vida förutsätter den snäva. Samtidigt ska den vida inkarnationen inte försummas.

Om allt levande, hela Skapelsen, är mottagare av den snäva inkarnationen, Jesus Kristus, då förmår också hela Skapelsen vara i Kristus och Kristus i den. Denna tanke är inte främmande för den kristna traditionen. Trots allt skulle allt ”i himlen och på jorden *sammanfattas* (eller *rekapituleras*)³² i Kristus” (Ef 1:10). Om Skapelsen tar emot Kristus, det inkarnerade *Logos*, så är Skapelsen i Kristus och Kristus i Skapelsen. Skapelsen utgör då också en del av Kristi kropp. Konsekvensen av

32 Se Irenaeus, *Mot heresierna*, 5.21.1; ex: Irenaeus, *Mot heresierna* (övers. André; Skellefteå: Artos, 2016), ss. 221ff.

inkarnationen, döden och uppståndelsen är således att Jesus är sakramentalt närvarande i hela Skapelsen.

Den snäva inkarnationen har beskrivits som en fullständig kommunikation i fysisk form. På liknande sätt kan den vida inkarnationen beskrivas som ett vittne om denna kommunikation. Kärleken är lärjungarnas kännetecken eftersom den visar och förutsätter att Kristus är inom dem, att de har tagit emot det inkarnerade *Logos*. Att Kristus närvarar i Skapelsen innebär alltså att Skapelsen inte bara vittnar om Gud i allmänhet, såsom en ”klassisk” lära om den allmänna uppenbarelsen skulle säga, utan om Kristus i synnerhet. Skapelsens skiftning från vinter till vår är inte bara en metaforisk bild för Kristi död och uppståndelse, utan ett levande vittne om uppståndelsens verklighet. Att Skapelsen, trots att vi exploaterar och förstör den, dag för dag föder oss och ger oss förutsättningar för våra liv är ett uttryck för Kristi förlåtelse och kärlek.

Med anledning av det så kallade ”granskogsfolket”, att svenskarna i allt högre grad upplever att de möter Gud i naturen, efterfrågar Karin Johannesson en skapelseförankrad kristologi. Hon undrar hur vi ska förkunna Kristus på ett sätt som tilltalar andligt sökande nutidsmänniskor som värdesätter skogens och havsstrandens kontemplativa möjligheter.³³ Jag menar att upptäckten av Kristi sakramentala närvaro i Skapelsen, som konsekvens av inkarnationen, ger vägar framåt. Det finns en slags allmänt tillgänglig genklang av den särskilda uppenbarelsen i Kristus. Genom att utforska hur Kristus uppenbarar sig i kristnas och Skapelsens liv kan vi hitta sätt att relatera människors allmänna erfarenheter av gudomlighet till den särskilt kristna erfarenheten av Guds uppenbarelse i Kristus. ■■

Bibliografi

Barrett, C. K., *The Gospel According to St John: An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*. Second uppl. London: SPCK, 1978.

Conzelmann, Hans. ”φῶς”, ss. 310-358 i *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9 av 10. Redigerad av Gerhard Friedrich. USA: Grand Rapids: Eerdmans. 1974.

Irenaeus, *Mot heresierna*. Översatt av Olof Andrén. Skellefteå: Artos,

2016.

Johannesson, Karin, *Kristus förkunnar vi: Så motverkas kyrkans inre sekularisering*. Varberg: Argument Förlag, 2022.

Keener, Craig S., *The Gospel of John: A Commentary*. vol. 1 av 2. Peabody, Mass: Hendrickson publ, 2003.

Koester, Craig R., *Symbolism in the Fourth Gospel: Meaning, Mystery, Community*. Minneapolis: Fortress Press, 2003.

Lee, Dorothy A., *Flesh and Glory: Symbol, Gender, and Theology in the Gospel of John*. New York: Crossroad, 2002.

Long, A. A., *Hellenistic Philosophy: Stoics, Epicureans, Sceptics*. Berkeley: University of California Press, 1986.

Novakovic, Lidija, *John 1-10: a Handbook on the Greek text*. Waco: Baylor University Press, 2020.

Radice, Roberto. ”Philo’s Theology and Theory of Creation”, ss. 124-145 i *The Cambridge Companion to Philo*. Redigerad av Adam Kamesar. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

Schnackenburg, Rudolf, *The Gospel According to St. John*. Översatt av K. Smyth. vol. 1 av 3. London: Burns & Oates, 1968.

Schweizer, Eduard. ”σάραξ”, ss. 98-151 i *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 7 av 10. Redigerad av Gerhard Friedrich. USA: Grand Rapids: Eerdmans. 1974.

Termini, Cristina. ”Philo’s Thought within the Context of Middle Judaism”, ss. 95-123 i *The Cambridge Companion to Philo*. Redigerad av Adam Kamesar. Cambridge, New York: Cambridge University Press, 2009.

Tröger, Karl-Wolfgang. ”ψυχή”, ss. 608-660 i *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. 9 av 10. Redigerad av Gerhard Friedrich. USA: Grand Rapids: Eerdmans. 1974.

33 Karin Johannesson, *Kristus förkunnar vi: Så motverkas kyrkans inre sekularisering* (Varberg: Argument Förlag, 2022), s. 52.

Att identifiera, bemöta och läka osund skam i en kristen kontext

Människans tendens att synda samt känna skuld och skam är känd redan i Gamla testamentet och civilisationer bortom detta. Att känna skuld och skam handlar om svåra aspekter av livet. Skam som begrepp har blivit alltmer förekommande. Sedan 2018 erkänns begrepp som flygskam, fjällskam eller nyordet skammad i vårt språk. Även båtskam, flerbarnsskam, klädskam, köttskam, plastskam och surfskam förekommer sedan 2019.¹ I dagens samhälle verkar skammen vara mer i fokus än skulden. Vid en internetsökning på Google 2023 på orden skam och shame får man resultatet 16 900 000 träffar för ”skam” och 7 710 000 träffar för ”skuld”.² Träffarna på skuld utgör 31 % och träffarna på skam utgör 69 % av det totala antalet träffar. Det verkar som skammen tar alltmer plats i människors liv och påverkar relationer och välbefinnande negativt. Även om skam kan vara av godo och sätta relationella gränser så finns en skadlig, osund skam som destruktivt äter upp livsglädje och livslust.

I den protestantisk-lutherska kristenheten har man när det gäller synd, skuld och skam fokuserat mer på skuld och synd än skam. Det är dock känt att när Luther inser den stora friheten i att vara älskad, oavsett hur väl hans handlingar och sätt att leva höll måttet, så ser han att Guds kärlek driver ut skammen.

I dagens samhälle är skammen mer i fokus än skulden. När samhället

förändras behöver kompetens, metoder och fokus förändras och anpassas. Idag kan vem som helst, enkelt och oförskyllt, utsättas för skamning via sociala medier och mediedrev. Upprättelsen ligger i andras händer och individen är helt maktlös att påverka andras uppfattning om, och när, denne är värd att skambefrias.

Att förmedla budskapet att skammen kan läkas i en kristen gemenskap och genom Guds nåd samt att i kristen anda guida skammade till att lägga skammen där den hör hemma för att sedan bli helt och fullt mottagna, av såväl Gud som församlingen, känns som ett uppdrag minst lika viktigt som att lyfta skulden genom förlåtelseorden.

Den skamfyllda behöver den goda blicken som bryter ner skammen. Guds välsignelse handlar om denna goda blick på oss och gavs till oss redan i den aronitiska välsignelsen:

Herren välsigne dig och bevare dig.

Herren låte sitt ansikte lysa över dig och vare dig nådig.

Herren vände sitt ansikte till dig och give dig frid. (4 Mos 6:24-26)

Mot bakgrund av Bibelns skamberättelser, som Jesus gärningar när han befriar människor från deras skam samt hur Jesus genom sin egen skamfyllda död på korset menas lyfta skammen från oss människor, skapas förutsättning för kyrkan att fullgöra det kristna uppdraget att befria människor som är drabbade av osund skam. Det finns en aktualitet och relevans att inkludera skam och skamläkning i den kristna verksamhet. Genom att identifiera skam genom ett antal skammarkörer ges möjlighet att bemöta skammen och dra fram den i ljuset med varsamma händer så att den kan läkas i såväl kunniga samtal som i inkluderande församlingsverksamhet.

Bakgrund

Denna artikel är baserad på min Magisteruppsats som beskriver osund skam och vilka eventuella redskap präster i en svenskkyrklig kontext använder för att identifiera, bemöta och läka denna.

Uppsatsen innehöll i ena delen en litteraturstudie och i andra delen intervjuer med sju präster anställda i Svenska kyrkan i Stockholms stift. Litteraturstudien ägnades åt teologer som definierar och beskriver skam samt beskriver hur man i en kyrklig kontext kan identifiera och läka skam. Materialet har hämtats från en kristen svensk, norsk och anglosaxisk kontext. Forskningsläget kring skam och skamläkning är koncentrerat till det psykologiska fältet, inte det teologiska. När det

1 Institutet för språk och folkminnen, 2021

2 Safari, 2023-05-16

gäller litteratur kring vad som sker praktiskt i den svenska kristenheten är materialet och underlaget näst intill obefintligt. Det saknas empirisk forskning och systematisk genomgång om hur man i kristna sammanhang identifierar, bemöter och läker skammen.

De kristna teologer som har valts ut i litteraturstudien är Stephen Pattison³, Berit Okkenhaug⁴, Göran Larsson⁵, Lewis B. Smedes (1921–2002),⁶, Marie Farstad⁷, Sally Nash⁸ samt Robin Stockitt⁹.

Deras definitioner, teorier, slutsatser och förslag används sedan som ett raster för de svar som ges under djupintervjuerna där det speglar prästernas svar på om de har beredskap att identifiera, bemöta och stödja människor att läka från osund skam. Den centrala teoretiska utgångspunkten är att skammen har definierats utifrån att det finns en sund skam som har djupa historiska rötter och reglerar i den sociala samvaron i den västerländska kulturen. Det finns dock även en osund skam som skadar den skammade.

Resultatet från intervjuerna är att kunskapen om osund skam, dess inverkan på människors välbefinnande och liv samt skamläkning inte är välkänt bland de präster som intervjuades. Prästerna är väl medvetna om skillnaden mellan skuld och skam, och även skillnaden mellan att förlåta skuld och läka skam. Deras verktyg för att läka skam består främst av själavårdssamtal. De verkade alla intresserade av att lära sig mer om skam och skamläkning.

Skillnad mellan skuld och skam

Människan känner skuld för något man gjort fel och skam för att man är fel.

Definitionen av **skuld** är att den handlar om att man med en viss handling inte levt upp till sina eller samhällets regler eller värderingar. Skuld är ett moraliskt och rättsligt begrepp. En skuld kan sonas genom återbetalning, bot eller gottgörelse. Den skyldige har dessutom möjlig-

het att korrigera sitt beteende för att inte fortsätta bete sig på ett felaktigt sätt. I skuld ligger föremålet för uppmärksamhet utanför jaget, hos den person som skadats eller genom den handling som begåtts.

Definitionen av **skam** handlar om vem jag upplever att jag är och att detta inte räcker till. Skammen handlar om ens självbild och är kopplad till identitet och personlighet. Skam återfinns på ett djupare plan och förhåller sig till en internaliserad förståelse av det gängse moralsystem som man befinner sig i och handlar om jaget i relation till andra. Med skamkänslan följer rädslan att hängas ut, att sakna tillhörighet, sakna människovärde och att vara oälskad. Skam är i grunden förenat med misslyckanden, ofullkomlighet och svaghet. Skam handlar även om klyftan mellan egot och idealegot, att man inte är den man borde eller har möjlighet att vara.

Vid en jämförelse av hur skuld och skam kan bemötas så kan en skuld sonas genom återbetalning, bot eller gottgörelse. Den skyldige har dessutom möjlighet att ändra sitt beteende framgent för att inte fortsätta agera på ett icke-normativt sätt. För den människa som inte känner att den duger som den är finns det ingen läkning att få genom aktiv handling eller en beteendeförändring, vilket gör det hela ofantligt mycket svårare att återupprättas.

När vi som människor försöker särskilja skuld från skam fokuserar vi ofta på att det är skuld vi känner. Vi kan göra upp skulden genom att erkänna den, be om ursäkt eller betala en monetär skuld. Det finns däremot inte vedertagna sätt att hantera och ta bort skammen på. En viktig distinktion är att i skulden ligger objektet utanför jaget, d.v.s. i den person som skadats eller den handling som utförts.¹⁰ Skamkänslor kan leda till att självkänslan minskar och en känsla av att hela ens jag är dåligt. En person med skuld-känslor upplever emellertid att det är sättet de har agerat på som är dåligt, inte de själva som person, påpekar Stephen Pattison.¹¹ Han pekar på att skillnaden mellan skuld- och skamkänslor är att i de situationer skuld upplevs, så finns det något konkret att ta bort. När detta är gjort upplöses skulden. När man känner skam finns det tvärtom inte något konkret man kan göra. Detta leder i sin tur till känslan av vanmakt, att man i denna situation inte har någon egen förmåga att hjälpa sig själv utan upplever sig hjälplös och utan kontroll.¹²

Definitionen av skam handlar om vem jag upplever att jag är och att detta inte räcker till.

3 Brittisk professor emeritus i teologi, etik och praktik, Storbritannien.

4 Norsk präst vid Institutet för själavård i Modum Bad, Norge.

5 präst i Svenska kyrkan, psykioterapeut, själavårdare och författare.

6 kristen författare, etiker och teolog i den reformerta traditionen. Professor i teologi och etik vid Fuller Theological Seminary i Pasadena, Kalifornien, USA.

7 Norsk präst, förste lektor på fakulteten för teologi, diakoni och ledningsämnen på VID, psykioterapeut och själavårdare.

8 Brittisk präst samt ledaren för Institutet för barn, ungdomar och mission (CYM), Storbritannien.

9 Anglikansk präst, teolog, författare, och pensionerad kyrkoherde i Church of Ireland, Irland.

10 Pattison, 2000, s. 73.

11 Pattison, 2000, s. 44.

12 Pattison, 2000, s. 75.

Det finns en svårighet i att särskilja skuld och skamkänslor då det i en och samma situation hastigt kan äga rum gestaltskiften mellan en global och en specifik värdering. Vi kan ta Augustinus text om en päronstöld som exempel. Första känslan han identifierade var skuld eftersom stölden var ett normbrott. Stölden fungerar som en katalysator för en reaktion av skam. Han beskriver att stölden pekade på något han ansåg var en grav defekt i hela hans personlighet. I en och samma situation återfinns starka gestaltskiften mellan "Vilken hemsk människa jag är!" och "En så vidrig handling jag utförde!".¹³

Sund och osund skam

Skam kan delas upp i en sund skam som upprätthåller sociala normer samt en osund skam som är skadlig.

Den centrala teoretiska utgångspunkten är att skam existerar i två former. Det finns en sund skam som har djupa historiska rötter samt en osund skam som är skadlig. De flesta människor har förmåga att känna skamkänslor. Skammens funktion är att markera gränserna för respekt för sig själv och för andra. Den hjälper även till att upprätthålla sociala normer samt reglera det relationella samspelet. Skammens sunda funktion är viktig att hålla i minnet då ordet skam är starkt förknippat med negativa känslor och påverkan i människors liv. Göran Larsson lyfter fram att skamkänslor var till nytta för den lilla grupp man levde i förr i tiden. Skammen satte en gräns för osund nyfikenhet. Här fungerade skamkänslan som gränssättare när någon hade överträtt någon annans gränser och integritet, menar han.¹⁴

Skamkänslor föds ur rädslan att inte välkomnas i ett socialt sammanhang eller för att förlora kärleken från andra.¹⁵ Här uppstår rädslan att bli avvisad, övergiven och därmed ensam. Vi strävar efter perfektion, och vi skäms över vår mänsklighet och tillkortakommanden, menar Berit Okkenhaug. Skam utvecklas således i gapet mellan de ideal man har och den personliga uppfattning man har om sig själv. Om skam blir ett grundläggande drag i personligheten så påverkar den hela jaget genom att lägga sig som ett lock ovanpå andra känslor och ta bort utrymmet för dessa. Den andres bedömning, verklig eller påhittad, blir en del av vår självbild. Vi utvärderar våra handlingar, känslor och beteenden i ljuset av andras utvärdering av oss. Detta, i sin tur, omformas till en

”sanning” om hur mycket, eller hur lite, vi är värda och hur mycket, eller lite, vi kan förvänta oss bli älskade. Den djupa skammen är smärtan av att se sig själv som någon som inte förtjänar att bli älskad, påpekar Okkenhaug.¹⁶

Lewis B. Smedes lyfter begreppet om den sociala skammen. Enligt hans definition betyder denna att man blir föraktad och förkastad av sina egna. Han menar att denna skam är den skam som vi är mest rädda för.¹⁷

Konsekvenser av osund skam

När den osunda skammen får fäste i en människa kan den bli så destruktiv att den förintar utvecklingen av en persons fulla jag och får denne att dra sig undan världen.

När man skäms finns inget utrymme för några andra känslor, enligt Sally Nash. Hon kallar det för att man blir ett skamobjekt. När skammen tar över allt annat blir den skadlig då den inte enbart drabbar våra tankar utan även våra övriga känslor och vårt beteende. Det handlar om vårt verkliga varande samt att skam handlar om att känna sig bristfällig, defekt samt omöjlig att älska.¹⁸ Osund skam kan övergå till ett tillstånd som tar över hela ens identitet och att ha skam som identitet är att tro att ens varelse är bristfällig och att man därmed är defekt som människa. När skam har förvandlats till en identitet blir den giftig och avhumaniserande, resonerar Pattison.¹⁹

Det går att beskriva den osunda skammen ur olika perspektiv. Smedes beskrivning av den osunda skammen är en känsla av att inte leva upp till, och kanske aldrig kunna bli, den man är ämnad att vara.²⁰ Han lyfter att den osunda skammen är en röst från vårt falska jag. Smärtan i känslor som härstammar från osund skam är inte ett tecken på att någonting hos oss behöver justeras, utan det är själva skamkänslan som är felet, menar Smedes. Det är en skam vi inte förtjänar, eftersom vi inte är så dåliga som våra känslor intalar oss, anser han.²¹ Medan Larson å

...att ha skam som identitet är att tro att ens varelse är bristfällig och att man därmed är defekt som människa.

¹³ Augustinus Bekännelser

¹⁴ Larsson, 2007, s. 15f.

¹⁵ Okkenhaug, 2009, s. 15-17.

¹⁶ Okkenhaug, 2009, s. 22.

¹⁷ Smedes, 1993, s. 72f.

¹⁸ Nash, 2020, ss. 3-8.

¹⁹ Pattison, 2000, s. 93.

²⁰ Smedes, 1993, s. 17.

²¹ Smedes, 1993, s. 53.

sin sida menar att skam blir problematiskt först när andra aktivt skapar skamkänslor hos någon som ett vapen för att reducera och förintna personen. Detta leder i sin tur till att den andre upplever sig skammad.²² Osund skam blir skadlig när den internaliseras och kan då frysa fast den emotionella utvecklingen hos en person. Detta påverkar sannolikt livskvaliteten negativt.²³

Steget från sund till osund skam är smärtsam och direkt hälsofarlig. Risker ligger i det ögonblick då den osunda skammen börjar internaliseras och bli en del av ens självbild. Den osunda skammen verkar dessutom ha en förmåga att förvärras och fördjupas steg för steg mot ett totalt ödeläggande av personen. Den samlade bilden är tydlig, och visar på att konsekvenserna av osund skam är en destruktiv och till och med, i vissa fall dödlig känsla för en människa.

Enligt Pattison har förståelsen och användningen av skam har förändrats över tid. Den har förändrats från att vara ett externt, objektivt, socialt fenomen som huvudsakligen kopplats till tillhörighet i en grupp, till att numera vara något personligt och psykologiskt. Det har skett en förflyttning från den sociala skammen till den psykologiska, hävdar han.²⁴

Jag drar slutsatsen utifrån samtliga författares teorier att bakom skammen finns den djupa rädslan av att inte höra till, överges och bli ensam. När den osunda skammen får fäste i en människa kan den bli så destruktiv att den förintar utvecklingen mot en persons fulla jag och får denne att dra sig undan världen. Att skam används som ett effektivt redskap för att utöva social kontroll för att stöta ur människor ur gemenskapen torde ett snabbt ögonkast i tidningar och på sociala medier enkelt bekräfta. Här finns ett behov av förmågan att identifiera, bemöta denna skam, för att de som drabbas ska kunna läka

Skamläkning i en kristen kontext

En av skamläkningens främsta redskap är nåden som den osunda skammens motgift.

Begreppet skamläkning återfinns inte svenskspråkig teologisk litteratur och knappt ej heller vid sökning på internet år 2023. På svenska återfinns inte begreppet i något vetenskapligt eller teologiskt sammanhang. På engelska förekommer shame healing eller healing shame såväl

vetenskapligt som i icke-akademiska sammanhang. Ordet skamläkning ger ett tydligt och konkret budskap som är enkelt att förstå, samt ger även budskapet om en verktygslåda för att bemöta osund skam.

För att skapa en skamfri miljö behöver man se över kyrkans liturgi, handlingar och symboler, menar Nash och Pattison. Kyrkan behöver inse att det språk som används kan vara ett hinder för skammade att komma till tro då man som skammad har uppfattningen om vad som krävs i form av renhet, efterlevnad, ödmjukhet och vara ovärdig. Detta är en förutsättning för att kunna agera skamläkande, menar Nash.²⁵ Okkenhaug påpekar att kyrkan behöver inse att den skamfylld inte blir hjälpt av en förkunnelse om skuld och förlåtelse då skammen inte kan förlätas.²⁶ Nash för även fram böner, kontemplativa övningar, berättelser samt vittnesbörd för läkandet av emotionella sår.²⁷ Marie Farstad lyfter dopet och nåden som handlingar som kan motverka skam.

Okkenhaug pekar på självvårdsrummet för skamläkning. Hon menar att skammen måste bemötas med ett återupprättande av människans värdighet, detta då skammen handlar om människans värde. Det är självvårdarens uppgift att förmedla Guds förlåtelse.²⁸ Att lyssna återfinns i den kristna självvårdstraditionen och just lyssnandet är det viktigaste när det gäller att möta skammade personer, menar Nash. Lyssnandet kräver att man tar sig gott om tid för att vinna förtroende, vara icke-dömande, vara empatiskt, lägga märke till såväl verbala som icke-verbala ledtrådar hos den skammade, samt få den skammade att inse att denne inte är ensam om denna känsla, enligt Nash

” Listening is that crucial act of love for which human beings long. With careful listening can come the gifts of being heard, known, understood.”²⁹

Robin Stockitt menar att det inte borde komma som någon överraskning att vårt behov av tillhörighet har starka teologiska rötter. Gud i sig är relationell – Fadern, Sonen och den helige Ande vilket är ett varande i gemenskap. Att tillhöra samhället och bli fullt accepterad är att finna anseende. Att däremot uteslutas från gemenskapen är att uthärda skam. Att bli utestängd från gemenskapen slår mot vår kärnidentitet, det ifrågasätter vår rätt att existera, det hotar vår uppfattning om oss själva och

²⁵ Nash, 2020, s. 91.

²⁶ Okkenhaug, 2004, s. 249.

²⁷ Nash, 2020, ss. 124–127.

²⁸ Okkenhaug, 2009, s. 136f.

²⁹ Nash, 2020, s. 128.

²² Larsson, 2007, s. 18.

²³ Larsson, 2007, ss. 27–30.

²⁴ Pattison, 2000, s. 151f.

Här kan en kyrka, genom dess församling, erbjuda skammade personer ett relationellt sammanhang där denne kan känna trygghet och kärlek.

vår gemenskap med Gud, menar Stockitt.³⁰

Larsson är den som tydligast framför att kyrkan, i egenskap av tros-gemenskap, är ett naturligt sammanhang att ta emot skamskadade personer och erbjuda dem skamläkning. Han menar att den skammade behöver finna en accepterande och kärleksfull gemenskap där denne

slipper leva och dö som skamskadad. Här kan en kyrka, genom dess församling, erbjuda skammade personer ett relationellt sammanhang där denne kan känna trygghet och kärlek. Församlingens gemensamma erfarenheter av livets sårbarhet, en sårbarhet och av sår som kan läkas och helas, ger den skamskadade ett tydligt budskap om hopp. Att andra dessutom kan ha upplevt liknande känslor och erfarenheter och tagit sig igenom och omfamnats av Guds nåd blir då trovärdigt för den skamskadade människan. Detta genom att denna får erfara människovärdighet och själv kan se att det går att leva som man lär.³¹ Kyrkans aktiviteter från ordets förmedlande till mer praktisk handling kan hjälpa den skammade att våga kliva in i ett sammanhang vilket också leder till läkning. Detta kräver

dock att församlingen har en medvetenhet om vad skam är så att de kan identifiera och bemöta en skamskadad på adekvat sätt.

Det har lagts stor betydelse vid skuld, försoning och förlåtelse i predikan, lyfter Okkenhaug. Hon anser att det är absolut nödvändigt att predikanter också vet något om skammens mekanismer. Om man berättar för skammade människor om deras synd kommer det att resultera i att skamkänslan hos dem ökar. De kommer däremot inte att uppleva Guds nåd och sitt eget värde, menar Okkenhaug, ty den skammade behöver bekräftelse på sitt värde innan han eller hon kan ta tag i sin skuld.³²

”Skam är människans outplånliga minne av det ursprungliga brottet med Guds kärlek och den maktlösa längtan efter att återfå den. Evangeliet handlar om att visa vägen tillbaka.”³³

En av skamläkningens främsta redskap är nåden som den osunda skammens motgift. Nåden måste dock bli inkarnerad för att bli en reell re-

surs för den skammade, påpekar Farstad.³⁴ För att ord om förlåtelse ska kunna tas emot av skamskadade behövs ett nytt perspektiv än den traditionella skuld- och förlösningsmodellen, anser hon. För att dessa ska kunna bidra till skamläkning måste skammen först ha blivit identifierad, erkänd och mottagen. Man behöver till fullo bekänna sin tro innan man kan motta identiteten värdefull, älskad och accepterad av Gud.³⁵

Ytterligare en förutsättning för skamläkning i en kristen kontext är att kyrkliga medarbetare möter de skamskadade med sin egen brusthet för att skapa självförtroende hos de skammade, lyfter Nash.³⁶ Pattison formulerar att man måste acceptera, uppleva och förstå skammens skugga i sina egna liv för att läka skammen hos andra.³⁷

Det finns säkert lika många varianter av hur en aktiv, medveten skamläkning kan ske i en praktisk kristen verksamhet som antalet utövare. I detta avsnitt har det utkristalliserats en samsyn kring att kyrkan har en uppgift att möta skammade, genomlysa sitt språk, sina handlingar och sin verksamhet utifrån en kritisk hållning och god förståelse om vad som kan skamma. Självårdsrummet är en naturlig plats där det finns tillräckligt mycket med tid och där Guds nåd kan bidra till skamläkning. Här kan de skammade få hjälpen att erkänna sin maktlöshet och överlämna sin vilja och sitt liv i Guds händer.

Det är inte det faktum att det finns ett specifikt och likartat sätt att möta och läka skammade som behövs. Det viktiga är att det finns kunskap om skam och hur den kan ta sig uttryck och att den skammade kan finna läkning i den kristna gemenskapen.

Intervjuer

Inför uppsatsen genomfördes intervjuer med sju präster i Svenska kyrkan i Stockholms stift angående frågor om att identifiera, bemöta och läka osund skam i en kristen kontext.

Intervjuresultat

Samtliga intervjuade präster uttrycker ett behov av ökad kunskap om skamläkning.

30 Stockitt, 2012, ss. 28-30

31 Larsson, 2007, s. 166.

32 Okkenhaug, 2009, s. 110

33 Okkenhaug, 2009, s. 125

34 Farstad 2016, s 269–270.

35 Farstad, 2016, s. 270f.

36 Nash, 2020, ss. 124–127.

37 Pattison 2000, s 290–295.

När det gäller att identifiera, bemöta och läka skuldkänslor hos människor har prästerna gott om markörer för skuldidentifikation samt redskap och metoder för hur man bemöter och löser upp skulden. De markörer som finns för skuldidentifikation är delandet av känslan, eller upplevelsen, att man har agerat på ett felaktigt sätt dvs. när något är relaterat till en faktisk handling och där personen agerar subjekt. En annan markör är skuldens momentana karaktär. När det gäller skuldkänslor finns en mer direkt ögonkontakt som nästan kan bli överväldigande, har en av de intervjuade prästerna erfarit. De redskap och metoder man använder för förlåtelse och hantering av skuldkänslor är framför allt samtal och bikt. Även syndabekännelsen ger förutsättning att hantera skuldkänslor. Man verkar ha ett brett fångstnät där man fångar in människor som är skuldyngda. Man öppnar själva upp för samtal när man möter dem i olika sammanhang, såsom inför förrättningar, på kyrkogården och i olika grupper.

Samtliga präster var ense om att skammen är svårare att identifiera då den ofta döljer sig under andra känslor och ibland ett agerande som inte leder tanken till skam. Samtliga intervjuade kunde identifiera den sunda skammen men däremot hade ingen av dem kännedom om den osunda skammens olika skepnader och att skammen därmed behövs bemötas på olika sätt.

När det gäller att identifiera, bemöta och läka skamskadade människor är det påtagligt att flertalet präster upplever sig ha för få markörer för skamidifikation, samt redskap och metoder för hur man bemöter och läker osund skam. De markörer som ändå pekades ut för skamidifikation var när en konfident delar med sig av känslan, eller upplevelsen, av att denne känner sig mindre värd som människa, som en olämplig person eller att denne inte borde leva. Det enskilda samtalet krävs för att kunna komma åt skammarkörerna menar de flesta av prästerna. Det behövs tid och utrymme för ett flertal samtal när man tillsammans behöver utforska vad som är vad i konfidentens upplevelse, så att kan öppna upp sig på djupet.

Prästerna hade inte heller så många redskap och metoder som de upplevde specifikt hörde till bemötandet och läkandet av just osund skam. Det enda redskap man ser är samtalet. Detta upplevdes viktigare när man möter skamskadade än skuldyngda. Ett sådant samtal innefattar, enligt de tillfrågade, att man har gott om tid, ett icke-värderande bemötande och att man hjälper konfidenten att se på sig själv utifrån för att kunna placera skammen där den hör hemma. Först därefter kan man som präst förmedla Guds kärlek och nåd samt komma till förlösningen.

Samtliga informanter uttrycker ett behov av ökad kunskap om skam

för att kunna identifiera den samt fler redskap och metoder för hur man bemöter och läker osund skam.

Slutsats

Med kyrkans historiska fokus på skulden behöver nu även skammen hanteras, menar de intervjuade prästerna.

Prästerna saknar tillräcklig kunskap om den osunda skammen och vilka markörer som finns för att kunna identifiera skamskadade. En faktor som minskar möjligheterna till skamläkning är bristen på relevanta verktyg och att nästan enbart själavårdsrummet och de samtal som sker där finns att tillgå för att läka konfidenten. Ingen såg kraften i att erbjuda skammade relationellt sammanhang i församlingen.

Prästerna är inte speciellt medvetna om skam, skamskillnader och skamläkning och har heller inte erfarenhet från någon församling där man har genomlyst och utvärderat kyrkans uttryckssätt eller de olika verksamheter man bedriver utifrån tankar om vad som kan öka skam hos människor. De har inte heller erfarit att man aktivt har hjälpt skammade personer att våga kliva in i ett församlingssammanhang eller att någon församling har skaffat sig kunskap om vad skam är så att denna kunnat identifiera och bemöta en skamskadad på adekvat sätt. Endast en av de intervjuade prästerna nämnde att hen hade mött sin egen skam och integrerat den i förståelsen av sig själv som person.

Den tydliga uppfattningen, bland de utvalda teologerna, att kyrkan bör möta skammade personer med en verksamhet som leder till skamläkning återspeglas inte konkret i prästernas vardag och verksamhet.

De flesta prästerna ansåg sig inte ha tillräcklig utbildning kring osund skam, dess verkningar och skamläkning i ett bredare perspektiv. Flera lyfte att man saknade en gemensam diskussion och genomlysning av sin verksamhet utifrån osund skam.

Prästerna uppfattar inte att Svenska kyrkan har ett tydligt och bestämt förhållningssätt eller verksamhetsprocess för hur kyrkan ska identifiera, bemöta och läka skam. Ingen nämnde att de tagit del av informationen på Svenska kyrkans hemsida. Under rubriken "Gudstjänstliv med nya Kyrkohandboken" återfinns där en artikel med rubriken "Den skam och skuldfyllda människans möte med gudstjänsten" av Esbjörn Hag-

Svenska kyrkan har fokuserat på skuld i 500 år. Nu behöver även skammen hanteras, menar prästerna.

berg, biskop emeritus.³⁸

Med de nämnda teologernas teorier om skamidentifikation och skamläkning som raster synes ett gap mellan hur den osunda skammen identifieras och läks i den praktiska verksamheten. Svenska kyrkan har fokuserat på skuld i 500 år. Nu behöver även skammen hanteras, menar prästerna.

Avslutande diskussion

Den kristna gemenskapen skulle kunna bli en plats för skamsår att läkas då skammen är mer i fokus än skulden i dagens samhälle.

Uppsatsen, som denna artikel vilar på, har haft som huvudfokus att beskriva hur den osunda skammen kan identifieras, bemötas och läkas i en kristen kontext.

Skammen har funnits med sedan människans brott mot Guds vilja i Edens lustgård (1 Mos, kapitel 3). Skammen har i bibelberättelserna haft en moralförande funktion. I Gamla testamentet används skammandet för att bl.a. råda bot på avgudadyrkan. I Nya testamentet så finns det teologer som tolkar att Jesus levnad, gärningar och död lyfter skammen från oss människor. Att Jesus lyfter av skammen, och därmed läker den, vittnar otaliga berättelser om i Nya Testamentet.

I samband med tolkningen av Luthers tankar och ord och den protestantiska kyrkans tillblivande ställdes skulden framför skammen. För att kunna läka skam måste man kunna skilja dessa begrepp åt. Det är nödvändigt för att kunna förlåta det ena, skulden, och att läka den andra, skammen. Skam handlar om människans värde, medan skulden avser människans handlingar. Det finns vedertagna sätt att hantera skulden på. Däremot finns det inte på samma sätt redskap för att bli av med skam.

Skammen kan delas upp i sund respektive osund skam. Den sunda skammen är grundläggande för människans identitetsutveckling. Dess funktion är att visa på att man har överträtt någon annans gränser och integritet och bidrar till att sätta tydliga gränser. Sund skam hjälper till att upprätthålla social ordning och relationer. Den osunda skammen, däremot, är påförd utifrån och aldrig förtjänt. I sin allvarligaste form kan den bli destruktiv och livshotande. Osund skam nedvärderar oss, får oss att känna oss odugliga som människor. Den skapar en känsla av att man är fundamentalt dålig, otillräcklig, ovärdig eller helt enkelt inte giltig som människa.

Utifrån gapet mellan de nämnda teologernas förslag och prästernas verkliga utövande synes detta vara ett område som behöver belysas ytterligare. Då skammen är ett växande samhällsfenomen kommer den kyrka som låter sin verksamhet genomlysas även av skammens perspektiv att bli mer relevant och inkluderande. Det behövs sannolikt uppföljande forskning om hur verksamma präster utbildas i att identifiera och hjälpa människor att läka från osund skam. Det behövs även mer studier av om och hur prästerna och församlingarna lyfter frågor om skam i liturgi och språk, i sina olika verksamheter och i själavårdsrummet. Även frågan om vilka markörer och redskap för identifiering, bemötande och skamläkning som är kända och används kan behöva studeras mera djupgående då denna intervjuundersökning enbart omfattade sju präster.

Jag menar att det finns skäl att anse, att dagens skamdrabbade människor skulle kunna få hjälp i ett svenskkyrkligt sammanhang. Under förutsättning att det i detta sammanhang återfinns präster med kunskap om skam, skammarkörer och verktyg för skamläkning. Ett inkluderande kristet församlingssliv skulle därmed få möjligheten att bli en given plats för skamsår att kunna läkas. ■

Litteratur

Farstad, Marie

2016 *Skam - Eksistens, relasjon, profesjon*; Andra upplagan, Oslo: Cappellan Damm Akademisk.

Larsson, Göran

2007 *Skamfilad - om skammens många ansikten & längtan efter liv*, Stockholm: Verbum.

Nash, Sally

2020 *Shame and the Church: Exploring and Transforming Practice*, London: SCM Press.

Okkenhaug, Berit

2004 *Själavård en grundbok*, Örebro: Libris.

Okkenhaug, Berit

2009 *När jeg skjuler mitt ansikt. Perspektiver på skam*; andra upplagan, Oslo: Verbum.

Pattison, Stephen

38 Pattison 2000, s 290–295.

2000 *Shame: Theory, Therapy, Theology*; Cambridge, UK, The Press
Syndicate of the University of Cambridge..

Smedes, Lewis B.
1993 *Skam, skuld och befrielse*; Örebro, Libris.

Stockitt, Robin och Begbie, Jeremy S.
2012 *Restoring the Shamed. Towards a Theology of Shame*; Eugene:
Cascade Books.

Hämtat från Hemsida:

”Institutet för språk och folkminnen”

2021 <<https://www.isof.se/lar-dig-mer/kunskapsbanker/lar-dig-mer-om-nyord/nyordslistor/nyordskronikor/2019-aret-da-debatten-om-klimatnodlaget-exploderade-2021-02-09-Året-då-debatten-om-klimatnodlaget-exploderade.html>>, hämtad (2023-05-02).

”Svenska kyrkan”

u.å. <<https://www.svenskakyrkan.se/Sve/Binärfiler/Filer/d133ec57-0d5d-4926-bdf6-6c7ed62d99ff.pdf>>, hämtad (2023-04-19).

Av Lars-Göran Sundberg

Självvård som transformerande teologisk process

Denna artikel är ett utdrag ur boken *En introduktion till självvårds-landskapet: teologi – kontext – metod* av Lars-Göran R. Sundberg, utgiven av Artos förlag, 2024, sid 164-180. Med tacksamt godkännande från författare och förlag.

Självvårdande samtal kännetecknas ofta av lyssnande och ett relativt ostrukturerat sökande efter vägar att gå vidare tillsammans med konfidenten, när man som självvårdare anar något av det centrala i brottningskampen. Följande avsnitt ur boken är tänkt att hjälpa självvårdare till ett strukturerat sätt att arbeta med enskilda självvårdssamtal. Modellen bygger på att självvård är ett teologiskt arbete och att avsikten är att konfidenten får vara med om och delaktig i en transformativ process där Gud är verksam genom sin Ande.

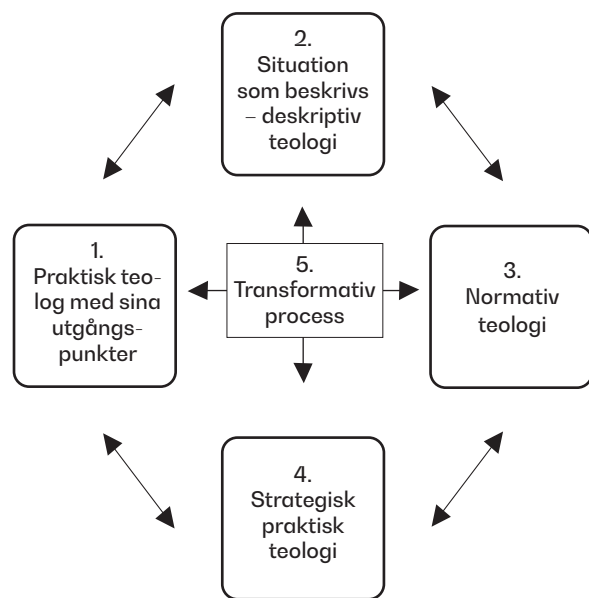
Paradigm för en självvårdsmetod som är förankrad i praktisk teologi

Metodtänkandet som diskuteras i detta kapitlet bygger i hög grad på teologen Don Brownings praktiska teologi. Med utgångspunkt från hans idéer utvecklas här en skiss på en självvårdsmetod. Hans beskrivning används av två huvudsakliga skäl. Han har i sin modell bearbetat en stor del av den hermeneutiska diskussion som berett väg för den praktiska teologins allt starkare ställning och hans cykliska modell är enkel att följa oavsett vilken typ av praktiskt teologiskt arbete som är för handen.

Brownings grundläggande praktiska teologi

Don Browning är liksom flera kontinentala teologer inte nöjd med ett historiskt beskrivande grepp. För att praktisk teologi (läs: själavård) ska vara meningsfull menar de att den måste bidra till transformerande processer.¹ Swinton och Mowat lägger till att dessa processer behöver bidra till att blottlägga sanning och förstå vad det betyder att delta i Guds mission på ett trofast sätt.² Brownings ”hermeneutiska cykel” har fem steg (se diagram nr. 9.): 1) en praktisk teolog med sin ryggsäck; 2) den situation som beskrivs; 3) historisk normativ teologi; 4) strategisk praktisk teologi som leder in i en 5) transformerande process, med ett övergripande teologiskt ramverk som utgångspunkt. Denna cykel menar han inte prutar på akademisk stringens.

Diagram nr. 9. - Schematisk beskrivning av Don Brownings teoretiska modell för en i grunden praktisk teologi³



Browning utgår från att den praktiskt verksam teologen (1) tar sig an en konkret livs- eller församlingssituation. Han eller hon är inte neutral

1 (Browning, 1991), ss. 4–9. En sådan praktisk teologi behöver enligt (Heitink, 1999), ss. 124–219 vara ett teologiskt arbete som inkluderar ”theory of action” med hermeneutiska och strategiska ingredienser.

2 (Swinton & Mowat, 2016), 25–26.

3 Mitt diagram har skapats utifrån Brownings teoretiska beskrivning (Browning, 1991), mest överskådlig på ss. 47–74 i hans bok.

utan bär med sig sin livshistoria, sin tro, sina värderingar och preferenser – hela sitt livs bagage – in i hanteringen av situationen. Även om det inte är direkt avgörande för utgången kommer det att färga agerandet och sättet att ta sig an det deskriptiva momentet. Genom situationsbeskrivningen, ”deskriptiv teologi” (2), blottläggs situationen. Browning menar att det beskrivande momentet innebär mer än att genomföra en slags kartläggning av den fokuserade situationen. Den inkluderar även en teologisk dimension eftersom det inbäddat i situationen finns mer än objektiva fakta. Både själva situationen och kartläggningen innehåller teologi, precis som en text i sig och beskrivningen av den innehåller ett budskap och en ideologisk laddning.⁴ Det gäller alltså att i det teologiskt deskriptiva momentet använda lämpliga verktyg för att kunna avläsa situationen och dess teologiska laddning. Här finns inte utrymme att diskutera den mängd faktorer som spelar roll för vilka verktyg som används och hur analysen tar sig uttryck. För Browning handlar nästa steg om att förstå situationen, personen, församlingen, etcetera i ett mer uttalat teologiskt ljus (3). Teologin värderar och ger ljus över hur liknande företeelser bedömts i historien (Bibeln och teologihistoria) och hur man kan tänka om situationer som denna i nuet (systematisk teologi och teologisk etik). Den förståelse som växer fram till följd av genomlysningen leder till reflektion (4) över vad som behöver åtgärdas för att en ”bättre”, mer konstruktiv och ”helare” situation ska framträda. Dessutom övervägs vilka möjliga vägar som finns att ta för att ett önskat nytt scenario ska infrias. Redan här har, menar Browning, en transformativ process (5) påbörjats. Men processen behöver aktivt ägas och genomföras av dem som är direkt berörda av den. I det första ledet är den praktiska teologen en slags konsult som utifrån vem den är och i en hermeneutisk dialog assisterar med kunskap och verktyg för att förstå, analysera och reflektera teologiskt över situationen. Därefter förutsätts ett konstruktivt interaktivt samtal om lämplig strategi och konkreta åtgärder. När hela den interaktiva cykeln har fullföljts menar Browning att samtliga delar har förändrats eftersom bearbetning alltid är en systemisk process.⁵

4 (Browning, 1991), som exemplifierar utifrån ett församlingsprojekt, ss. 110–135.

5 Brownings modell är i grunden en forskningsmodell som i det här sammanhanget modifieras och används som teoretisk grund för själavårdsmetod. Därav används ordet själavårdsmetod konsekvent här efter.

Brownings grundläggande praktiska teologi tillämpad som självvårdsmetod

Självvård kan inte, som Collins formulerar det, jämföras med att följa stegen i ett bakrecept.⁶ Varje konfident och situation är unik. Ändå kan några faser urskiljas, varav vissa överlappar varandra och tenderar att cykliskt upprepas. Collins summerar dem i fem punkter: anknyta, utforska, planera, processa och avsluta.⁷ Svenska självvårdsböcker⁸ har varit mycket återhållsamma med att över huvud taget ange en konkret arbetsgång, kanske för att undvika att bli för statisk eller ”metodisk”.⁹ I följande avsnitt bygger reflektionen på stegen i Brownings grundläggande praktiska teologi och i viss mån Collins punkter. Det finns skäl att tydliggöra vart man är på väg och reflektera över hur man vill ta sig dit. Eller som essensen är i kattens svar till Alice i Underlandet: ”Om du inte vet vart du ska så spelar det ingen roll vilken väg du tar.” Vart och ett av de fem ”stegen” i självvårdsprocessen kommer att behandlas var för sig och beskrivs med anknytning till de fem delarna i Brownings schematiska modell i diagram 9.

Självvårdaren

Självvårdaren (1) utför sitt arbete utifrån vem han eller hon är som person, kristen och teolog. Det innebär att hela livsbagaget finns inkluderat med historia, erfarenheter och vem han eller hon är och står för i nuet. När telefonen ringer eller det knackar på dörren är det självvårdarens uppgift att knyta an till konfidenten med dennes livssystem utan att låta sig sammanflätas med detta. Självvårdaren avhåller sig från att ta parti samtidigt som han eller hon visar omsorg och empati. Det förutsätts alltså att självvårdaren har tillräckligt god självdistans och kan förhålla sig till vad vederbörande själv bär med sig av liknande erfarenheter och sårbarheter så att detta material inte utgör hindrande faktorer i självvårdssituationen. Självvårdaren bör tidigare ha bearbetat sin egen livshistoria väl och lärt sig att hantera sina sårbara områden. Det är en

6 (Collins, 2007), s. 73.

7 (Collins, 2007), ss. 73–75.

8 Där författarna hitintills övervägande skolats i samtalskonsten enligt en psykodynamisk modell, enligt min bedömning.

9 En annan möjlig förklaring är inflytandet från psykodynamisk och rogeriansk psykologi. Där har lyssnandet betonats starkt och att konfidenten själv ska äga den dynamiska processen vilket har inneburit att självvårdaren intagit en mycket tillbakadragen roll och varit mycket återhållsam med att aktivt leda samtalet.

god hållning för självvårdare att själva regelbundet gå i en konstruktivt friskvårdande självvård samt ha kontakt med handledare.

Deskriptiv teologi – konfidentens situation

Brownings modell pekar på vikten av att den som involverar sig i praktisk teologi noggrant utforskar den givna situationen (2). Analysen av situationen innehåller deskriptiv teologi. I det självvårdande mötet innebär den deskriptiva teologin att konfidenten i en dialogisk process med självvårdaren blottlägger sin berättelse. Självvårdaren lyssnar in den aktuella situationen, hjälper konfidenten att genom samtal se en större bild av de pusselbitar som berättas fram. Det är värt att stryka under att ingen berättelse eller process är den andra lik. Varje liv är sammanvävt och bjuder därför på en komplicerad process. Den eller de som möter självvårdaren är alls inte alltid klara över vad som pågår. Det är dessutom vanligt att flera av konfidentens utmaningar på ett märkligt sätt är inflyttade i varandra. Det är därför grundläggande att möta konfidenten utifrån ”omsorgens” perspektiv¹⁰ när de tillsammans utforskar vad som kommer fram i berättelsen.

Inom sjukvården undersöks patienten och en sammanhållen ”anamnes” hämtas in – en information om patientens situation och sjukdom(ar), för att kunna ställa korrekt ”diagnos” och sedan kunna behandla på lämpligt sätt. Det finns likheter med ett sådant förfarande i självvården. Konfidentens bekymmer, känslor och tankar lyssnas in och självvårdaren lägger märke till de värderingar, den inbäddade teologi och den typ av problematik som framkommer i och genom berättelsen. En väsentlig skillnad i jämförelse med sjukvården är att självvård inte är sjukdomsbehandling. Visst kan sjukdomshistoria och sjukdom beaktas och beröras i självvårdande samtal, men självvård är inte sjukvård och ställer alltså inte sjukdomsdiagnos. Behövs medicinsk eller psykiatrisk bedömning och behandling är det läkare eller psykiater som ska göra det, och vårdkrävande psykoterapi är förbehållen legitimerad psykoterapeut. Inom självvård saknas även en behand-

En väsentlig skillnad i jämförelse med sjukvården är att självvård inte är sjukdomsbehandling.

10 Se referenser till (Wikström, 1999) tidigare i kapitlet.

lares diagnosmanual¹¹ för att ringa in syndrom och symptom och identifiera steg mot att eliminera eller lindra dem. Likheten har alltså mest att göra med behovet av att klargöra vad det är konfidenten vill ha hjälp med, hur den presenterade berättelsen ser ut, vad den innehåller och vilka tankar, beteende, känslor, åsikter och värderingar som berättelsen innehåller. Själva berättelsen¹² beskrivs ofta i självården som en helhet varigenom både ett slags utforskande¹³ och en bearbetning sker. När beskrivningen av vad konfidenten brottas med är konkret och tydlig, kan vägen vidare i sin tur vara mer skönjbar och inkludera konturer av ett önskat nytt scenario. Processen mellan vad som nu är och ett efterlängtat mål kan beskrivas som cirkulär eller spiralformad, (diagram nr. 10).

Diagram nr. 10. – Illustration av en tänkbar struktur på en utforskande process



Konfidentens situation sedd utifrån Bibel och teologi

Nästa steg handlar om att se konfidentens brottningskamp ur ett teologiskt förankrat (3) självårds perspektiv. Självård som teologisk disciplin är inte bara sysselsatt med andliga frågor. En holistisk syn på människan förutsätter att självårdaren också behöver ha god allmän människokunskap för att kunna utföra sitt arbete.¹⁴ Det är förståeligt att kompetensen varierar bland självårdare på den punkten. Ideella självårdare kan bland annat genom sina yrkeserfarenheter i vård- eller sociala yrken bära med sig avsevärd sådan kunskap medan den teolo-

giska kunskapen är mera grund. För en församlingsanställd självårdare kan det vara omvänt.

Återkommande har vikten av att relatera till samtidens kultur lyfts fram i boken. Det inkluderar en kritisk dialog med exempelvis psykologisk kunskap. När en konfidents brottningskamp blottläggs och ska ”läsas”¹⁵ kan det i självårdsarbetet beskrivas som en kombination av att se problematiken i ljuset av en kristen förståelse förankrad i Bibeln och att göra frågorna begripliga på den samtida kulturens sätt att formulera sig. Poängen här är att det finns ett hermeneutiskt eller tolkande arbete att göra för att den teologiska verkligheten och dess språk ska samverka med det språk som finns i samtidens och kulturens verklighetsförståelse. Även den konfident som relativt lätt kan tillägna sig texter från Bibeln, förstå Bibelns undervisning eller identifiera sig med personer i bibelmaterialet, har att omsätta materialet och relatera det till sin brottningskamp i livet som det förstås av honom eller henne i nutiden. Somligt av Bibelns innehåll ligger tidlöst nära även en nutida horisont medan annat behöver ett större arbete för att ge förståelse. Ett sätt att angripa frågan är att söka efter företeelser där de två olika horisonterna sammanfaller så att begreppsvärldarna möts. Det är också önskvärt att se hur det unika godset från den teologiska sfären sträcker sig utanför eller bortom den gemensamma förståelsen. När man reflekterar över konfidentens brottningskamp ur det här perspektivet kan både psykologins och teologins beskrivningar vara användbara. Det är som att använda olika läsförståelse i mötet med konfidentens berättelse: en ”läsning” utifrån allmän människokunskap och psykologi och en utifrån teologi och teologisk etik. Att självården har använt sig av psykologi är i sig inte problematiskt. Det är mer bekymmersamt att självårdare har låtit psykologin ta över utan att låta Bibel, teologi och teologisk etik vara vägledande kompass i det självårdande arbetet.¹⁶

Psykologisk ”läsning” i mötet med konfidentens brottningskamp.

I mångt och mycket relaterar dagens människa i Sverige till psykologiska sätt att beskriva verkligheten. En psykologisk horisont är inte bara experters referensram – även om den finns och har särskilda egenskaper

11 DSM, ”Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorder”, sedan 2013 version 5 (DSM-5) som kommer från den amerikanska psykolog- och psykiatrikersammanslutningen APA. ICD, International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems med senaste versionen från 2011 (ICD-10) kommer från Världshälsoorganisationen WHO.

12 Här använder jag ett språkbruk som brukas i flera av de tidiga versionerna av den amerikanske psykologen och läraren i samtalskonst, Gerard Egan: Berättelsen utifrån ett nuvarande scenario skapar en process mot ett önskat scenario som potentiellt kan förverkligas. Se t.ex. (Egan, 1998).

13 Exempel på ett slags ”själårdsdiagnostiskt” perspektiv diskuteras av (Pruyser, 1976), (Ramsay, 1989) samt av (Persson, 2010) som på ett angränsande sätt diskuterar frågorna genom att fundera över hur hel man kan bli.

14 Det har varierat hur självårdare har sett på sitt uppdrag och vad det är de ska göra. Prästen Löf Edberg ger ett intressant 1900-talsperspektiv på detta, (Löf Edberg, 2018). För en uppdaterad diskussion om självårdares baskunskaper se (Grevbo, 2018), ss. 51–73.

15 Vissa författare har i självårdens syfte använt språk och litteraturvetenskap för att ”läsa” och söka förstå konfidentens berättelse som ett dokument. Ett exempel på detta är (Gerkin, 1984).

16 Browning menar att det är självårdarens skyldighet att hjälpa konfidenten att knyta an till en teologiskt förankrad moralisk verklighet (moral discourse and action), (Browning, 1976), ss. 91–115.

– utan utgör allmängods för de flesta.¹⁷ Att försöka hitta gemensamheter i de två horisonterna kan ur flera synpunkter vara användbart. Det kan överbrygga förståelse mellan kulturen och teologin/självvärden men också vara ett sätt att identifiera användbara koncept i psykologins verktygslåda för att låta den användas i självvärden på självvärdens villkor. Jag vill påstå att det i de olika psykologiska skolorna finns relativt tydliga om än ibland underförstådda anknytningspunkter med sanningar väl förankrade i ett bibliskt eller teologiskt ramverk. Förhållningssättet att söka sådana anknytningspunkter utgår från tanken att all verklig kunskap är kunskap som är samstämmig med Gud.¹⁸ Sådana gemensamma koncept kan förslagsvis ha med känslor (emotioner), tankar (kognitioner), beteenden och relationer (interaktioner) att göra, eftersom också religion och religiositet på grundläggande sätt interagerar med dessa områden i människans liv. Olika psykologiska system har skapats utifrån föresatsen att kunna förklara varför människor har sina besvär och brottningskamper samt hur de kan bli fria från dem. Det är till exempel grundläggande att psykodynamisk psykologi eftersträvar ”insikt”, kognitiv beteendepsykologi värderar rationell kunskap, inläring och betingade vanor liksom den så kallade humanistiska tredje vågens personcentrerade psykologi värderar människans potential och känslomässiga närvaro. I systemisk psykologi värderas relationsuttryck som närhet och distans, kommunikation, makt och så vidare Begreppen ovan hör på ett grundläggande sätt samman med olika psykologiska inriktningar. Även om psykologierna inte till alla delar harmonierar med kristen tro och teologi eller uttrycks på samma sätt ligger dess teman nära viktiga bibliska och teologiska sanningar. De likartade begreppshorisonterna visar på gemensamma intressen som kan vara värda att titta närmare på från ömse håll, detta trots att de psykologiska systemen har sina rötter i ett empiriskt upplysningstänkande som gör att de har sina begränsningar vad gäller hur människor kan få syn på livets helhet. Den transcendent eller gudomliga verkligheten tas till exempel vanligen inte med som en realitet. I diagram nr. 11 listas och jämförs några vanliga psykologiska synsätt och teman med teologiskt gods som jag menar kan relatera till varandra i ett teologiskt självvärdande språkbruk. Det psykologiska språket kan exempelvis beskriva erfarenheter av uppväxten som satt destruktiva spår och format en inre brist på balans. Det kan beskriva dysfunktionella beteenden och tan-

kar, upplevelser av traumatiska händelser, emotionell smärta och destruktiva relationsmönster samt brist på mening i livsväven. Vissa av dessa perspektiv blir belysta teologiskt i nästa kapitel.

Diagram nr. 11. - Några centrala teman i de vanligaste psykologierna och deras motsvarighet i en teologisk självvärdande förståelse

Psykologisk skola	Psykologisk horisont, exempel	Teologisk horisont, exempel
Psykodynamisk (S. Freud, E.H. Eriksson mfl.)	Vikten av insikt om vad som påverkar livet, t.ex. uppväxterfarenheter, balans mellan detets impulser, jaget, överjagets gränssättande.	Uppmuntran till reflektion över att lära känna sig själv och Gud genom Bibelns berättelser. Andens upplysning beskrivs avslöja lögn och ger tillgång till insikt om människans inre impulser och de som kommer från världen. Uppmaning att urskilja hjärtats och tankarnas tillstånd
Personcentrerad (C. Rogers, A. Maslow, mfl.)	Belyser diskrepansen mellan ideal och verklighet för att förverkliga inneboende potential.	Människan bär skapad förmåga och syndens brutenhet. Att vara nykter och sann handlar både om att ta vara på vem man är och att se vad Kristus kommit att befria människan från. Mognad och växt eftersträvas på alla plan.
KBT – Kognitiv beteendeterapi (A. Beck, J.B. Watson, B.F. Skinner)	Korrigerar irrationella tankemönster och beteenden, brist på kunskap	Eftersträva sanning och förnyade tankar som ger uttryck för Guds vilja, vad som är gott. Destruktiva tankemönster ska brytas ner. Klä av den gamla människans och klä sig i den nya människans livsmönster.
Narrativ psykoterapi (H. Anderson, M. White, D. Epston, mfl.)	Livshistoriens fragmentering, brist på mål. Söka en större meningsberättelse där den egna ”lilla” kan innefattas.	Se sitt liv – sin lilla historia – ofta vilsegången och fragmenterad - i Guds stora frälsningsplan. Mål, livsmod och hopp förankras i Kristus.
Systemisk (V. Satir, G. Bateson, M. Bowen, mfl.)	Relationer, individ i relation – differentiera sig som individ i gemenskap	Människan är skapad för gemenskap men tenderar att falla i gropen att vara till lags eller att söka sitt ego. Individens är unik och hör hemma i samhörighet med andra i rättfärdighet. Upprättade relationer är ett mål.

17 Gemene man talar om process, depression, utmattning, projektion, positivt tänkande osv.
 18 Kunskap om Gud och verkligheten som alla människor oavsett relation till Gud har tillgång till men som ändå kan härledas till Gud. ”Särskild uppenbarelse” betecknar den kunskap om Gud och verkligheten som ges genom Bibeln och speciellt genom Jesus Kristus.

Förhållandet mellan kristen tro och psykoterapi är inte slutligt avgjord, snarare görs fortlöpande studier i hur de förhåller sig till varandra.¹⁹ Diagrammets kopplingar kan relatera till vissa behov, avsikter och tolkningar av brottningskamper och mål i livet. Som sagt behövs emellertid en vakenhet för att det existerar dissonanser och skillnader som behöver reflekteras över och kritiskt utvärderas i ljuset av teologisk självavårdsförståelse.

Teologisk "läsning" i möte med konfidentens brottningskamper

Teologin använder ett annat språk och referenssystem när det gäller att beskriva människan, hennes utmaningar i livet och möjliga lösningar. Det är ett flerdimensionellt språk som har med Gud, medmänniskor och hela skapelsen att göra. I sammanhanget ses människan alltid som skapad till Guds avbild och hennes relation till Gud som Skapare och Frälsare är absolut central. Det finns gott om förståelse i Bibeln för människans kamp med sitt eget och andras liv på jorden.

Att arbeta med normativ teologi i självavårdssammanhanget handlar utifrån Brownings tredje steg i modellen om att belysa situationen som konfidenten befinner sig i med hjälp av det kristna tankegodsets perspektiv.²⁰ Frågan är då vad Bibelns texter i sin rikedom och variation har att säga i frågan? Finns det där berättelser, teman eller bedömningar som indikerar hur konfidentens situation kan förstås i relation till Gud och andra? Kanske det finns kyrkohistoriska exempel och beskrivningar från teologihistorien som belyser livssituationen? I nutida systematisk teologi och teologisk etik berörs frekvent ämnen som är aktuella i självavårdsrummet. Som förhoppningsvis redan framgått, handlar det inte om att predika sanningar eller bedriva apologetisk övertalning. En av de saker som bör ske är att självavårdaren inom sig bildar sig en preliminär uppfattning om vad som pågår och möjliga sätt att tänka om detta i en kristen förståelse. Dessutom handlar det om att hjälpa konfidenten att klargöra sin situation, att urskilja mönster utifrån hans eller hennes förståelse och sedan tillsammans reflektera över perspektiv som den kristna tron och traditionen kan bidra med för att närma sig nya och lite "lättare" steg i livet. I Wikströms vokabulär relaterar här

de två områdena "besinning" och "tolkning" till varandra för att förstå situationen. Besinning handlar då om att vinna insikt om den situation man befinner sig i – ett slags krisens moment. Tolkning innebär att i sakta mak börja läsa sig själv och sin situation i ljuset av den kristna berättelsen och trons förståelse av vägen framåt. Läsningen leder sakta in mot ett annat scenario där upplevelser, beteenden, relationer och livsmening möjligen skulle kunna ta sig andra uttryck, ett slags helande.

Transformerande självavårdsprocess – strategiska överväganden

Brownings fjärde punkt (4) fokuserar på hur själva förändringsprocessen kan ta sig uttryck. Frågan om vad som faktiskt håller på att ske har sannolikt redan väckts under det att man undersökt, analyserat och reflekterat över situationen. Det är ännu inte självklart att konfidenten är "framme" och har intagit ett nytt önskat scenario med vad det innebär, men det kan stå klart vad det är konfidenten vill lämna och även hur ett nytt realistiskt och sant scenario kan se ut som personen är bestämd på att göra till sitt. Däremot är det inte säkert att konfidenten är klar över hur vägen ser ut och vad det kan innebära att ta sig från det befintliga läget till det nya. I detta skede överväger självavårdaren tillsammans med konfidenten både vad som kan ingå i en plan och i en strategi för att genomföra planen. I många fall upptäcker emellertid konfidenten dessa dimensioner längs vägen i den självavårdande dialogiska processen. I det senare fallet kan samtalet i den här fasen handla om att synliggöra vad som hänt eller håller på att hända.

Transformerande självavårdsprocess – förverkligandefas

I Brownings schema fokuseras slutligen på den process som leder konfidenten i en ny riktning (S). Målet är att någon form av transformering av den blottlagda situationen ska ske. Det handlar alltså inte bara om att identifiera hur konfidentens önskade scenario kan se ut och vad det skulle kunna innebära att infria det. Konfidenten lotsas konkret till att i praktiken forma en ny berättelse och skapa nya konkreta mönster för att göra det nya scenariot till sitt. Även om den aktuella processen begränsas till något av Clebsch och Jaekles fyra grundläggande områden (helande, stöd, vägledning och försoning) kan en av Hagbergs olika typer av samtalsformer (stödande, bearbetande, problemlösande,

¹⁹ Tidigare har anförts (Stevenson, et al., 2007), se även (Yarhouse, et al., 1991/2011).

²⁰ Brownings tredje punkt med normativ teologi föranleder frågan om hur självavårdaren läser, tolkar och förstår bibelordet och tillämpar teologin. När det gäller bibelansvändningen i processen visar självavårdaren Eide hur ett "kontextuellt" paradigm är att föredra i vår samtid i jämförelse med ett klassiskt (kerygmatiskt) och ett pastoral-kliniskt (personcentrerat). Se hans diskussion i (Eide, 2008).

vägledande och befriande)²¹ användas för att låta strategi och plan bli verklighet. Hur tidsram och antal samtal ser ut i en sådan process är naturligtvis olika. Exakt vad det finns utrymme för och vad som är ett gott eller acceptabelt mål och avslut varierar.

Självvårdande samtalsprocesser kan avslutas på flera sätt. Om konfidenten inte dyker upp, inte hör av sig och inte svarar på telefon eller sms, då är det avslutat. Ett ordnat avslut kan emellertid innehålla reflektion över vad som hänt längs vägen. I avslutningsfasen kan också konfidenten få stöd till att befästa påbörjade nya mönster. Det kan vara användbart att samtala om på vilket sätt samtalet eller serien av samtal varit transformerande eller inte. Vad har hänt med det önskade målet och hur ser det nya scenariot ut? Är det läge att återkoppla längre fram? I Wikströms terminologi rör sig den avslutande dimensionen dynamiskt mellan ”tolkning” och ”fördjupning”, där den senare handlar om ett progressivt skeende som fortsätter efter att konfident och självvårdare formellt avslutat sina samtal.

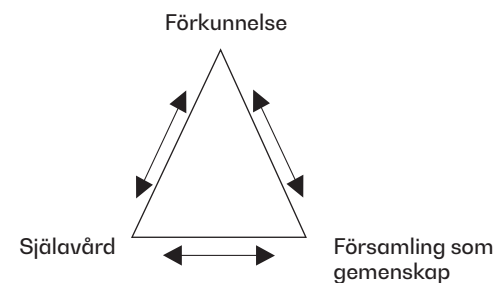
Transformerande självvårdsprocess och församling som självvårdande miljö

Självvårdslitteraturen tar inte alltid upp på vilket sätt sammanhanget i vilket den enskilda självvården sker interagerar med själva självvårdsprocessen. Ändå behöver församlingen eller andra sociala miljöer också räknas med som del av den helande processen.²² Församlingen är inte bara en statisk utgångspunkt vari självvården är förankrad eller äger rum. Den lokala församlingen är också ett nätverk som kan bidra med att mobilisera sociala och andliga resurser som kan utgöra källor till helande och hjälp i livet.²³ Teologiskt sett representerar Guds församling den nya mäskligheten, ett konkret socialt exempel på Guds gemenskap i form av Kristi kropp, till vilken konfidenten kan relatera. Den är ett sammanhang där nåden från Gud potentiellt kan erfaras, liksom erfarenhet av samhörighet i en gemenskap²⁴ av ofullkomliga medvandrare. Där finns människor med en variation av gåvor som är till för att ”kroppen” (1 Kor 12) ska få hjälp på vägen. Jag noterar med

glädje att viss forskning om församlingens plats i självvården har ägnats viss uppmärksamhet.²⁵

Ibland orkar människor som går i självvårdande samtal inte med att vara i något större socialt sammanhang, men de har ändå behov av att stå i kontakt med någon, kanske via telefon. För andra är det ren läke-dom att vara med och pröva sina tankar och tas på allvar i en dagledig-träff eller i en grupp som träffas i hemmen för bön och bibelläsning – eller ett sammanhang där personen bara få luta sig tillbaka och vara accepterad. Poängen här är att självvård inte bara är ett församlingens verktyg utan församlingen i sig är ett verktyg med självvårdande poten-tial. Självvård är inte bara de anställdas eller de professionellas sak utan en församlingens sak där de gudstjänstfirande medlemmarna är delaktiga i att formera en funktionell och stödjande gemenskap. För den skull behöver församlingsledarskap medvetet reflektera över och arbeta för att församlingen ska kunna utvecklas som självvårdande miljö och på så sätt bidra till transformativa processer.²⁶ I annat sammanhang argu-menterar jag för att självvård med nödvändighet står i en församlingsin-teraktiv process. Förkunnelse, gemenskap och självvård ingår där med en kreativ spänning dem emellan, (diagram nr. 12). Det är önskvärt att församlingar ”... utgör trygga sammanhang där människor kan brottas med problem, växa, visa omsorg, dela med sig och lära sig att bli mer lika Jesus”.²⁷ I en sådan miljö kan människor mötas och samtala med varandra, lyssna till förkunnade budskap, delta i bön och få förbön, el-ler bara vara tillsammans. Alla skulle där kunna bidra till vad som kallas för den ”allmänna självvården”.

Diagram nr. 12. - Potentiell interaktivitet mellan förkunnelsen, självvården och försam-lingssammanhanget



21 (Hagberg, 2000/2012), ss. 188–195.

22 Ett sammanhang som erkänns som viktigt för den enskilda självvården (Bergstrand & Lidbeck, 1997), ss. 44–49.

23 Se t.ex. (Engedal, 2008), s. 86.

24 Nya testamentet använder ofta ordet ”koinonia” med syftning på en praktisk och jordnära gemenskap utifrån inlemmandet i Kristus.

25 Se särskilt artiklarna i (Idestrom, 2018), (Jacobsson Grip, 2018), och (Lundmark, 2018) samt en mastersuppsats från 2021 (Kristensson, 2021).

26 Aspekter av församlingen som helande gemenskap har utvecklats i följande texter (Sundberg, 2012); (Sundberg, 2020) och i en text som publiceras i en festskrift i Jth:s skriftserie, Ingång, (Sundberg, 2024?).

27 Som Collins uttrycker det, (Collins, 2007), s. 35. Se även hans diskussion om ”The Church as a Caring Community”, ss. 40–42.

Att det råder god samstämmighet i den kommunikation som sker i en församling som helhet och det som sker i de enskilda samtalen kan inte nog understrykas. Eller som prästerna Bergstrand och Lidbeck beskriver det: "Eftersom själavården är en del av kyrkans verksamhet är det viktigt att själavården alltid arbetar på ett sådant sätt att det finns ett samband mellan de enskilda samtalen och det som sker i kyrkan i övrigt." Mer om detta kommer att diskuteras senare i boken.²⁸

Ett summerande fallstudie

I fallstudiet refereras till de olika delarna i Brownings modell med siffrorna 1–5 i enlighet med diagram nr. 9.

Konfidenten "K" presenterar i ett samtal ett nuvarande scenario (2) där K känner sig värdelös och oduglig som människa. Frågan är inte att K saknar yrkeskompetens eller förmåga i livets olika roller. Problemet är däremot att den inre upplevelsen av det egna värdet är starkt ifrågasatt. Självsfattningen landar på en tvåa utifrån en skala på 0–10 där 0 representerar "mycket negativ" och 10 "mycket positiv" självuppskattning. Själavårdaren "S" lyssnar aktivt och lägger sig vinn om att vara närvarande i nuet och ställa relevanta frågor som klarlägger och summerar på ett speglade sätt. Samtidigt som K:s berättelse klarar bit för bit, registrerar S att konfidentens brottningskamp påminner om S egen upplevelse (1) som ung vuxen – även om den istället var relaterad till studieförmåga och tonårstidens jämförelseförbannelse. S lägger vissa identifierade tankar och känslor som relaterar till dessa erfarenheter på minnet för att medvetet hindra att de tar uppmärksamheten från konfidentens berättelse och "situation".

Samtalet orienterar sig framåt utifrån omsorgsaspekten och leder till att K:s situation sakta blottläggs. Ett par samtal ägnas åt att orientera sig i K:s livslandskap, inklusive några nedslag i uppväxten via barnår, tonårstid och vuxenblivande och hur relationerna till de viktigaste vuxna, inklusive föräldrar, utspelat sig. Det nuvarande scenariots inneboende teologi visar sig skev, bland annat till följd av en sjuk och en distanserad förälder. Skolkamrater som mobbade förstärkte utanförskap och känsla av distans och upplevelsen av att varken känna sig inkluderad eller önskad. En negativ självbild och självvärdering byggdes på. Genom utvecklingspsykologiska analysverktyg (2) och teologisk kristen förståelse av människans värde och vad det kan innebära att vara skapad till Guds avbild (3) öppnar sig sakta insikten om olika "luckor",

exempelvis orsakade av behov som inte mötts. Frågor som "hur andra ser på K?", "hur värderar Gud K?" och "vad är det som har hänt med K i relation till föräldrar och kamrater längs vägen?" blir relevanta att utforska. En besinningens insikt landar så småningom i kropp och själ. Somligt av det som K inser är att K varken kan lasta sig själv som ansvarig för vad som hänt eller haft förmåga och erfarenhet att kunna hantera de inträffade skadliga händelserna. Vissa saker kan K och S enas om – andra människors överträdelser och därmed synd är deras ansvar. Vissa av K:s kompenserande beteenden kan beskrivas som att själv försöka skapa ett värde genom prestation och beröm – ett slags avguderi som också bär drag av självömkan.²⁹

I besinningens fas, ett par samtal framåt, ges ett visst ljus i tunneln till att kunna se ett möjligt och annorlunda scenario. Det egna värdet anas och börjar kunna betraktas på ett något annorlunda sätt, liksom frågan om självrespekt och sätt att relatera till andra människor i omgivningen. Bibelns texter (3) kan vara användbara både för att få syn på perspektiv som korrigerar tankarna och öppna för en mer sann självvärdering och reflektion över K:s gudagivna potential. Genom dessa steg pågår en tolkningsprocess som bidrar till att K kan etablera en bild av sig själv och verkligheten som är mer sann med tanke på dess ursprung i kristen teologi. Det finns säkert stråk av sorg som behöver sörjas relaterade till hur en önskad relationsbild till föräldrarna ser eller har sett ut. Den självbild som blottläggs med hjälp av några psykologiska verktyg och bibelförankrad människosyn, som till exempel att förstå sitt värde, leder till att konfidenten överväger ett nytt scenario. Strategier och planer smids (4) för att leta sig fram mot en situation där både självvärderingen och den inre bilden, inklusive känslor och relationsmönster, stäms av och kalibreras. En process har då redan börjat och aktiveras allt mer (5) i riktning mot ett helande och en transformering av personen.

Målet med själavårdande samtal kan vara mångfacetterat. Bland annat handlar det om att hjälpa konfidenten att vända sig från att vara den tilltufsade och sårade till att ta steg över utmaningarnas trösklar in i ett liv med större frihet att ta emot Guds omfamnande kärlek och förutbestämda värde. Det kan också handla om att våga öppna sig för de omgivande människornas uppskattning, omsorg och kärlek och att kunna interagera med större frimodighet som människa och kristen gudstillbedjare i det dagliga livet. Under samtalens gång har K regelbundet hämtat styrka hos en troende vän och även deltagit i en bibelstudiegrupp (om än mera som passiv åskådare). I vissa gudstjänster har både

28 (Bergstrand & Lidbeck, 1997), s. 44.

29 En teologisk bedömning som i den senare satsen behåller själavårdaren vanligen för sig själv. Gör konfidenten själv en liknande upptäckt och vill samtala om den kommer saken i nytt ljus.

predikan och sånger som relaterat till samtalen gjort intryck. Ibland har K skyndat sig hem från gudstjänsterna för att vara själv direkt efter, men någon gång på senare tid även stannat på kyrkfikat för att pröva om det går att föra ett ömsesidigt meningsfullt samtal över en kopp kaffe.

Efter en serie samtal där det både funnits gråt och skratt (S) processas resan som K och S varit med om tillsammans. De reflekterar över de nya insikter som börjat få fäste i livet, tankar, känslor och relationer som sakta etablerats samt vissa saker som inte tycks ha ändrats. Somligt firas med tacksamhet, annat konstateras fortfarande ligga som en kvarvarande sorg. Samtalen summeras och avslutas med orden att det finns en öppen dörr för senare återkoppling vid behov. Fördjupningens dimension är dock inte "färdig" genom att man tar avsked av varandra i det själavårdande mötet. Den fortgår och kan beskrivas i termer av att gå vidare på den andliga vägledningens väg.

Den praktisk teologiska, församlingsförankrade och transformerande process som översiktligt skissas i det här kapitlet berör inte bara själavårdare och konfident. Teologiskt sett är det en process där Gud genom sin Ande är verksam och där kyrkan som interaktiv miljö samspelar med de helande processer som avses leda till något nytt i livet – inte minst en öppnad tillbedjan till Gud. ■■

Referenslista

- Bergstrand, G. & Lidbeck, M., 1997. *Själavård Del 1*. Stockholm: Verbum.
- Browning, D. S., 1976. *The Moral Context of Pastoral Care*. Philadelphia: The Westminster Press.
- Browning, D. S., 1991. *A Fundamental Practical Theology: Descriptive and Strategic Proposals*. Minneapolis: Fortress Press.
- Collins, G. R., 2007. *Christian Counseling: A Comprehensive Guide*. 3:e red. Nashville: Thomas Nelson.
- Egan, G., 1998. *The Skilled Helper: A Problem-Management Approach to Helping*. 6th edition red. London: Brooks/Cole Publishing Co..
- Eide, Ö. M., 2008. "Det bärekräftige bibelord: Fra debatten om Biblens rolle i den sjelesörgeriske samtale". *Tidsskrift for Sjelesorg*, Volym 2, pp. 94-108.
- Engedal, L. G., 2008. "Sjelesorgens teologiske förankring og egenart. Bidrag til refleksjon". *Tidsskrift for Sjelesorg*, Volym 2, pp. 76-93.
- Gerkin, C. V., 1984. *The Living Human Document: Re-Visioning Pastoral Counseling in a Hermeneutical Mode*. Nashville: Abingdon Press.
- Grevbo, T. J. S., 2018. *Sjelesorg i teori og praksis: En lærebok og håndbok med mange perspektiver*. Oslo: Luther Forlag.
- Hagberg, E., 2000/2012. *Själavård vid köksbordet*. Reviderad och utökad utgåva red. Örebro: Libris förlag.
- Heitink, G., 1999. *Practical Theology: History, Theory, Action Domains*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publ. Co..
- Ideström, J., 2018. "Själavårdande möten i en väv av relationer. Ekklesiologiska reflektioner om själavård och kyrka". i: J. o. G. L. E. Ideström, red. *Att öppna ett slutet rum: själavård och ekklesiologi*. Stockholm: Verbum, pp. 91-107.
- Jacobsson Grip, S., 2018. "Helande gemenskap. Relationell ekklesiologi för själavårdande gemenskap". i: J. Ideström & G. Löf Edberg, red. *Att öppna ett slutet rum - själavård och ekklesiologi*. Stockholm: Verbum, pp. 108-130.
- Kristensson, Å., 2021. *Församlingskultur: Navet i församlingens gemensamma liv*. 2a red. u.o.:Semnos förlag.
- Lundmark, M., 2018. "Församlingen och rollerna. Rollteoretiska och ekklesiologiska aspekter på själavård och församling". i: J. Ideström & G. Löf Edberg, red. *Att öppna ett slutet rum - själavård och ekklesiologi*. Stockholm: Verbum, pp. 167-194.
- Löf Edberg, G., 2018. Själavårdstradition och själavårdsfrustration. Själavårdsmotiv i själavårdsböcker utgivna mellan 1934 och 1997". i: J. Ideström & G. Löf Edberg, red. *Att öppna ett slutet rum - själavård och ekklesiologi*. Stockholm: Verbum, pp. 56-87.
- Persson, L. W., 2010. *Hur hel kan man bli? En bok om livets möjligheter och begränsningar*. Örebro: Libris förlag.
- Pruyser, P., 1976. *The Minister as Diagnostician: Personal Problems in*

Pastoral Perspective. Philadelphia: The Westminster Press.

Ramsay, N. J., 1989. *Pastoral Diagnosis: A Resource for Ministries of Care and Counseling*. Minneapolis: Fortress Press.

Stevenson, D. H., Eck, B. E. & Hill, P. C. red., 2007. *Psychology Christianity Integration: Seminal Works that Shaped the Movement*. Batavia: Christian Association for Psychological Studies, Inc..

Sundberg, L.-G., 2012. "Pastoral care and counseling as congregational care: A Paradigm for caring leadership". i: D. Louw, D. Ito & U. Elsdörfer, red. *Encounter in Pastoral Care and Spiritual Healing*. Zürich: LIT Verlag, pp. 186-203.

Sundberg, L.-G. R., 2024?. Självvårdande predikan, vad är det? En studie i kausalitet." i: Skellefteå: Artos.

Swinton, J. & Mowat, H., 2016. *Practical Theology and Qualitative Research*. Second edition red. London: SCM Press.

Wikström, O., 1999. *Den outgrundliga människan: Livsfrågor, psykoterapi och självvård*. 2:a omarbetade utgåvan red. Stockholm:: Natur och Kultur.

Yarhouse, M. A., Butman, R. E. & Barrett, M. W., 1991/2011. *Modern Psychopathologies: A Comprehensive Christian Appraisal*. Downers Grove: IVP Academic.

Av Staffan Grenstedt

LÅNG- VARIGA RELA- TIONER I FÖR- ÄND- RING

EFS mission i Etiopien 1898-2015

Ingång 2024

denna artikel försöker jag att lyfta fram några av de viktigaste slutsatserna som jag dragit från materialet i min nya bok, *Longstanding Relations in a Process of Change*, utifrån de kontrasterande begreppen kontinuitet och förändring.¹

Långsiktig satsning på att nå oromofolket

Det finns en kontinuitet i EFS arbete över tid i det som jag kallar för EFS A-plan, som var att nå till Oromofolket framför allt i västra Etiopien.² Jag talar även om att EFS hade en mer outtalad B-plan som gick ut på att nå andra folkslag med evangeliet, i en holistisk modell. Dessutom en C-plan, som var att förnya och påverka den etiopiska ortodoxa kyrkan i evangelisk riktning, framför allt genom att distribuera biblar på amhariska.

Sålunda hade EFS en stor satsning på att utbilda oromos i att kunna utbilda andra med hjälp av sitt eget språk, oromiffa. Av dessa är Onesimus Nesib, Aster Ganno och Daniel Dabala de mest kända. Asters och Onesimus översättningar av Bibeln och oromosångboken prisades av flera av oromos landshövdingar och kungar. Dibaba Bakaré i Nedjo säger till exempel att oromo-Bibeln ”smakar gott” att läsa. Habte Mariam, landshövdingen i Nakamte, är överväldigad över att få sjunga till sin skapare på sitt eget språk. Han skänker pengar till tryckningen av sångboken och upplåter sitt palats för att få sjunga ur sångboken tillsammans med EFS-missionären Stina Sköld, som besöker honom och hans familj. Hon spelar då melodierna på sin medhavda reseorgel! Alla får dessutom äta tillsammans vid landshövdingens eget bord i palatset.

Man kan konstatera att denna satsning på oromofolket i Wollega i västra Etiopien kännetecknar EFS arbete 1866-1941 (med avbrott för den italienska ockupationen 1936-1941) och från 1943 till 2009. Från 1992 blir centrum för EFS mer och mer Addis Abeba. EFS skolarbete upphör och EFS finns inte längre kvar i de viktiga småstäderna Nedjo, Bodji och Mendi, där man tidigare alltid hade missionärer verksamma. I den större staden Nakamte har man en pastor/lärare fram till 2009 och i Aira-sjukhuset en läkare fram till 2014. EFS fortsätter dock med ett visst ekonomiskt stöd till dessa platser. Men missionärerna hamnar nu i huvudstaden Addis Abeba i centrum av landet. Dessa besöker pe-

1 *Longstanding Relations in a Process of Change. The Swedish Evangelical Mission in Ethiopia 1898-2015*. Ekerö: Narins förlag, 2024. Titeln på svenska är: ”Långvariga relationer i en förändringsprocess. EFS i Etiopien 1898-2015.”

2 Man kan idag inte använda begreppet *Galla* längre då det anses som mycket kränkande. Observera detta!

riferin, ute i landet på sina resor, men lär sig knappast inhemska språk längre, som pastorerna Per Stjärne, Manfred Lundgren eller barnmorskorna Hilma Olsson och Lydia Larsson gjorde.

Eritreamissionens betydelse för Etiopienmissionen

En tydlig slutsats utifrån begreppen kontinuitet och förändring är arbetet i Eritrea (det EFS kallade för det ”norra fältet”) i hög grad präglade det senare arbetet i ”det egentliga Etiopien” (det EFS kallade för det ”södra fältet”). Det gällde t.ex. EFS missionsmodell med de ”tre benen” kyrka, hälsovård och skola” med bas i en missionsstation, som sedermera kopierades i Addis Abeba och i Wollega. Flickskolan som startade i Massawa 1876, fick till exempel en efterföljare i Addis på ”gamla stationen” 1927 och i Bodji 1935. (Den senare startades på egen hand av en etiopiska). När den italienska kolonialmakten började bli mindre samarbetsvillig med de svenska evangeliska kristna skedde en stor utvandring av ”eritreaner” och EFS-missionärer till det ”egentliga Etiopien” från ca 1915.

Sålunda startade EFS-pastorn Olle Eriksson mycket snabbt ”den evangeliska församlingen” i Addis Abeba 1921 med motivationen att en motsvarande församlingsbildning i Eritrea hade varit så lyckosam.³ Gusti Söderström (fru till Dr Erik Söderström i Nakamte) varnar intressant nog EFS för att den ”evangeliska församlingen” i Addis håller på att bli en diaspora-församling för eritreaner. Dr Ezra Gebremedhins föräldrar är ett exempel på hur eritreaner tog sig de ca 100 milen från Eritrea till Addis Abeba och etablerade sig där.

Det är också intressant att notera hur flera eritreanska evangeliska församlingar gav både personellt och ekonomiskt stöd till missionsarbetet bland oromos i västra Wollega. Här noterar jag att de två första inhemska missionärerna utgjorde ett multi-etniskt team med den tidigare ortodoxa prästen och eritreanen ”qeshi” Gebre Ewostateos och läraren, oromon Daniel Dabala som viktiga pionjärer. Detta mönster följdes sedan upp genom de två första presidenterna i Mekane Yesus-kyrkan Emmanuel Gebre Selassie och Emmanuel Abraham. Den förstnämnde hade eritreanska rötter. Hans pappa var Gebre Selassie Tesfa Gaber

3 Den ”evangeliska församlingen” grundades på Cederqvists tomt, där numera Mekane Yesus-kyrkans ”moderkyrka” - ”Addis Abeba Mekane Yesus” - idag ligger. Den var huvudkyrkan för missionärerna Olle Eriksson, Stjärnes, Nilssons m.fl. EFS första pojkskola, och flickskola fanns där. Det var dit den svenska rödakors-ambulansen kom 1936. Mekane Yesus-kyrkans huvudexpedition var också belägen precis bredvid från 1959.

som blev den första inhemska eritreanska prästen i den ”evangeliska församlingen” i Addis Abeba från 1922. Emmanuel Abrahams far, Abraham Tato, hade fotvandrat från Bodji, långt in i västra Etiopien, till Zazegaförsamlingen i Eritrea 1910 där han konfirmerades av EFS dåvarande ledare Anders Svensson 1911. Som många känner till var Emmanuel Gebre Selassie Mekane Yesus-kyrkans första president 1959-1963 och Emmanuel Abraham den andra presidenten 1963-1985. De hade lärt känna varandra som skolkamrater redan 1925 vid Menelik den II:s nya skola i Addis Abeba.⁴

Språkförändringar efter den italienska ockupationen

En stor förändring inträder i EFS arbete efter den italienska ockupationen och återvändandet till Etiopien från 1943. Man får helt enkelt inte använda sig av oromospråket längre i undervisning och predikan. Gör man det hotas man av utvisning, enligt ett dekret från 1944 utfärdat av kejsar Haile Selassie. Detta blir alltså en stor förändring i EFS tidigare policy att försöka leva nära folket i Wollega och tala deras eget språk.

Kanske gällde detta inte minst kontakten med kvinnor, som ofta inte lärde sig amhariska.

Man kunde inte längre trycka litteratur på oromiffa utan fick försöka föra in biblar och annan litteratur i den mån man kunde. Missionär Torsten Persson lyckades till exempel föra in nästan ett ton med böcker på oromiffa och amariffa till Addis från ett lager i Asmara i Eritrea.⁵ Att detta lyckades undgå tullens kontrollanter upplevde pastor Torsten närmast som ett under! Missionärernas goda relation till den kejsarliga tronen efter den italienska ockupationen var en tveeggad tillgång, menar jag. Å ena sidan fick man hjälp när evangeliska kyrkor stängdes av de lokala ledarna i Wollega. Genom att missionärerna vädjade till kejsaren öppnades kyrkorna då på nytt. Å andra sidan blev EFS-missionärer försiktiga i att använda oromospråket, vilket tidigare varit ett sådant viktigt medel för att nå oromofolket. Man böjde sig för central-

maktens ambitioner att införa amhariska som enande nationsspråk. EFS kunde inte längre trycka några nya sångböcker på oromospråket.

Begäran att få trycka biblar med amhariska på ena sidan och oromiffa på andra sidan avlogs av myndigheterna. Barnmorskor, som Lydia Larsson och andra, som arbetade nära folket, fortsatte dock att jobba på oromospråket som vanligt. En kyrkohandbok i form av en s.k. diglot utarbetades 1953 med ordning för gudstjänst, dop och nattvard. Oromiffa och amarinya var skrivet parallellt på varsin sida. Det verkar ha varit den sista boken som EFS publicerade på oromiffa.

Närheten mellan ”tronen” och ”altaret” brukar omtalas som en återkommande spänning i olika missionshistoriska sammanhang. Blev EFS-missionärer alltför beroende av kejsarens goodwill, kan man fråga sig. Styrdes de till viss grad av honom efter återkomsten 1943? Historikern Viveca Halldin-Norberg är en av dem som hävdar detta.⁶ Att hon har rätt i fråga om språkanvändningen bland EFS-missionärer är nog svårt att bestrida.

EFS ”indirekta princip i mission” – ett sätt att undvika förmyndarmentalitet

För att åter anknyta till begreppet kontinuitet, så vill jag peka på att det går en linje på nästan 100 år i EFS satsning på att utbilda och bemyndiga etiopier, som själva får ta ansvar. Denna linje börjar i den första skolan 1870 i Massawa och går fram till integrationen av missionen i Mekane Yesus-kyrkan år 1969. Jag tänker på Bengt Peter Lundahls satsning från 1870 att utbilda sina oromoelever, till exempel Onesimus och Daniel Dabala, för att sedan sända dem till västra Wollega som EFS-missionärer. Därefter kan vi nämna EFS intensiva och långvariga skolundervisning som spreds från Eritrea till Addis Abeba och vidare in till västra Wollega. Man bör också även nämna den högre utbildningen i Adua i norr och i Bishoftu, nära Addis.

Vid EFS viktiga missionärskonferenser 1952-1953 gjordes en utvärdering av EFS traditionella missionsarbete. Man kom då fram till att den ”indirekta principen i mission” var den man skulle fortsätta med.

Oromiffa och amarinya var skrivet parallellt på varsin sida. Det verkar ha varit den sista boken som EFS publicerade på oromiffa.

Man kunde inte längre trycka litteratur på oromiffa utan fick försöka föra in biblar och annan litteratur i den mån man kunde.

4 Om Emmanuel Abrahams spännande liv som ledare i Haile Selassies regering, flerfaldig ambassadör och hur han undveks att avrättas av kommunistregimen från 1974 kan man läsa i hans bok. *Reminiscences of My Life*. Oslo: Lunde Forlag, 1995.

5 Pastor Torsten Perssons son är pastor Paul Persson. *Amariffa* är oromoformen för amhariska.

6 Viveca Halldin Norberg, *Swedes in Haile Selassie's Ethiopia 1925-1952. A study in early development co-operation*. Uppsala: Uppsala Universitet, 1977 (nytryck Stockholm: Svensk-Etiopiska föreningen, 2002).

Denna princip var egentligen inget nytt. Men själva principen att utbilda och överlämna ansvar till den inhemska befolkningen blev nu tydliggjord en gång för alla. Etiopierna skulle med andra ord bli "missionärer i sitt eget land" som man uttryckte det. Den "indirekta principen" blommar sedan ut i och med integrationen 1969. Det är då EFS och övriga missioner överlämnar sin egendom och allt ansvar för arbetet till den självständiga Mekane Yesus-kyrkans medlemmar. Missionärerna och etiopierna blev "partners in mission". Man försökte därmed att undvika beroendeskapande strukturer.

Mekane Yesus-kyrkan - en traditionellt multietnisk kyrka

En annan viktig slutsats när det gäller kontinuiteten inom Mekane Yesus-kyrkan över tid är att kyrkan och dess föregångare varit multietnisk. Som jag nämnde ovan, så var Qeshi Gebre Ewostateos och Daniel Dabala ett multietniskt team som tillsammans sändes från Eritrea till Bodji i västra Wollega. Sedermera leddes Mekane Yesus-kyrkan av "eritreanen" Emmanuel Gebre Selassie som dess första president, följt av oromon Emmanuel Abraham, som dess andra. Ett annat par som avlöste varandra som generalsekreterare i Mekane Yesus-kyrkan var pastor Ezra Gebremedhin med eritreanska rötter 1963-1966 och pastor Gudina Tumsa 1966-1979. Den senare var förstas oromo från Wollega. Den första pastorn i den evangeliska församlingen i Addis från 1941 (senare kallad Addis Abeba Mekane Yesus), var pastor Badima Yalew som kom från Godjam i norr. Han var alltså amhara. På senare tid har de flesta av Mekane Yesus-kyrkans ledare varit oromos och präster. En person från södra Etiopien har varit president, nämligen Francis Stephanos, 1985-1993.⁷

En tydlig förändring idag är att Mekane Yesus-kyrkan idag blivit betydligt mer klerikaliserad genom åren. Ingen av de två första presidenterna från 1959-1985 var prästvigd. Den tredje presidenten, Francis Stephanos, prästvigdes först så småningom.

Idag talar man om att införa biskopsämbetet i kyrkan. Sådana tankar fanns knappast på agendan under Emmanuel Abrahams tid som president. Han betonar istället starkt "det allmänna prästadömet" och dess betydelse i sin nyss nämnda bok.

Mekane Yesus-kyrkans enorma tillväxt 1974-2015

Mekane Yesus-kyrkan har under åren 1974-1991 växt från 250 000 medlemmar till drygt en miljon. Från 1992 till 2015 växte kyrkan från 1,2 miljoner till 7,4 miljoner! Idag (2024) är man ca 12 miljoner! Man bör dessutom konstatera att en annan evangelisk kyrka, Kale Hiwot-kyrkan, är ännu större än Mekane Yesus-kyrkan. Den mer pingstinriktade kyrkan Mulu Wongel, är inte långt efter. Man räknar idag med att de evangeliska kyrkorna i Etiopien har ungefär 25% av befolkningsunderlaget. Den ortodoxa kyrkan och muslimerna är dock större i en befolkning på över 100 miljoner. Ja, hur förklarar man denna tillväxt då?

En första orsak är nog att många "moderna" ungdomar känner sig mer hemma i de evangeliska kyrkorna än i den emellanåt rätt ålderdomliga ortodoxa kyrkan och byter samfund. En andra orsak är att de evangeliska kyrkorna stod för mänskliga rättigheter och en uthållig tro under förföljelsen under kommunistregimen, särskilt mellan 1976-1988. Kyrkorna blev därefter för små och behövde byggas ut på många håll. En viktig ledargestalt under förföljelsen var Mekane Yesus-kyrkans generalsekreterare Gudina Tumsa, som avrättades av regimen 1979. En tredje orsak kan vara Mekane Yesus-kyrkans medvetna satsning på evangelisation med sina många frivilliga och evangelister. Nästan varje församling upprättar en "utpost" som man ber för och försöker nå med evangeliet. Dessa utposter kallas för "predikoplatser" och man ser gärna att man har någon evangelisk kristen som bor på denna plats. En fjärde orsak är Mekane Yesus-kyrkans holistiska arbetssätt. Sedan Gudina Tumsas tid talar man om "en integrerad mänsklig utveckling, där det andliga och materiella hålls samman". Ett svenskt exempel på denna missionsmodell torde vara Sankta Claras kombination av evangelium och diakoni, som pastor Karl-Erik Sahlberg kallade för "te-och-logi".

Nästan varje församling upprättar en "utpost" som man ber för och försöker nå med evangeliet.

⁷ Enligt Johnny Bakke är Francis Stephanos Burdji. Bakke, J. *Christian Ministry*, Oslo: Solum Forlag, p.176.

EFS missionsmodell utvecklades

Vilken roll har EFS och Svenska kyrkans (från 1973) missionärer spelat över tid?⁸ En svensk missionär (Karl Cederqvist 1904-1919), sextio missionärer 1970 och två stycken 2024? Ja, kanske det enklaste uttrycket är att de tjänat som en slags ”barnmorskor” som stöttat etiopiernas egna initiativ genom sin trebenta missionsmodell: kyrka, sjukvård och skola till att börja med. Som nämnts ovan utvärderades denna modell från 1950-talet, med missionärerna Manfred Lundgren och Gustav Arén i spetsen. Man kände att man behövde utvecklas och på ett bättre sätt kunna möta etiopiernas behov, i det som brukar kallas ”det missionella mötet” med verklighetens behov. Efter denna utvärdering startar yrkesskolor i Nedjo i västra Wollega och i det stora Backo-projektet. Det senare omfattade även en jordbruksskola, en farm, en hushållsskola, en blindskola, en klinik och en församling. Backo blev något av en modell för kommande utvecklingsprojekt. Redan 1945 började svenska statens bistånd (från 1965 kallat Sida) understödja det holistiska arbete som missionärerna påbörjat i det som kommit att kallas Sveriges första biståndprojekt. En rad nya gemensamma projekt startades av olika missioner där Mekane Yesus-seminariet och alfabetiseringskampanjen var några.

1969 var som antytts ovan ett viktigt år. Det var då EFS överlämnade sina egendomar och allt ansvar till Mekane Yesus-kyrkan i det som kallats för integrationen. Detta var en naturlig konsekvens av EFS ”indirekta princip i mission” med rötter ända ifrån pastor Bengt Lundahls skola i Massawa 1870. Etiopierna tog därefter över mer och mer och Mekane Yesus-kyrkan är numera den största lutherska kyrkan i världen! Under hela denna tid har det varit viktigt för EFS att inte vara paternalistisk och försöka styra upp kyrkan kring sin egen mission via budget eller stipendier. En sådan policy skulle kunnat tolkas som en postkolonial strävan efter makt.

Det blev senare en hjälp för Mekane Yesus-kyrkan att integrationen och överlämningen av ansvar och material hade ägt rum 1969. För när revolutionen inleddes 1974 och sedan utvecklades i alltmer kommunistisk riktning anklagades kyrkan för att vara *métte*. Det vill säga uppbyggd på pengar och material från utlandet. Missionärerna beskrevs också som imperialister, som var emot Etiopiens arbetande folk. Integrationen pekade på något annat!

⁸ Den första missionär som anställdes av Svenska kyrkan i Etiopien var ekonom Ingvar Karlsson. Han kom 1973.

Prövningar som EFS och Mekane Yesus-kyrkan fick uppleva

Man kan konstatera att EFS har haft rätt stora prövningar i Etiopien att kämpa emot. Till att börja med var det mycket svårt för de första missionärerna att nå oromofolket, som var målet. Man tvingades till en slags ”väntansmission” genom att hålla ut i Eritreas mörkdande kustklimat från 1866 till 1898, en tid på 32 år! Till sist nådde man fram till oromofolket på allvar genom Gebre Ewostateos och Daniel Dabala och sedan via Onesimus Nesib och Aster Ganno.

Nästa motgång var åren 1936-1941 under den italienska ockupationen. Under den perioden hotades hela det evangeliska arbetet och alla missionärer tvingades lämna landet. Det behövde man inte göra under nästa prövotid, under den kommunistiska eran i Etiopien från 1974 till 1991. För dem som orkade att stanna kvar i Etiopien under denna tid, framförallt under den så kallade ”Röda Terrorn” 1976-1978 och den efterföljande tiden med stängningar av hundratals kyrkor i Wollega och i övriga landet, blev tiden från ca 1988 en glädjens tid. Kyrkorna fylldes då med folk och ungdomarna vågade nu fullt ut bejaka sin identitet som kristna utan att trakasseras av kommunistiska kadrer. Istället var det ett flertal av dessa kadrer som omvände sig och blev kristna! Troligen är det denna tid av prövning och förföljelse som stärkt de evangeliska kyrkorna i Etiopien.

Olika kristna ledare möttes i fångelsernas trånga utrymmen och delade erfarenheter med varandra. Jag skall sent glömma synen av när min dåvarande chef, pastor Iteffa Gobena, som är rätt så kort i växten, stod och kramade om en likaledes kort person. När jag frågade vem denne andre var, visade det sig att det var den katolske ärkebiskopen i Etiopien Fader Berhane Yesus. På frågan hur det kom sig att en lutheran och en katolik så intensivt kramade om varandra fick jag svaret: ”Jo, men vi har suttit i fångelset tillsammans”. Efter tiden i fångelse under den kommunistiska eran hade nästan varenda evangelisk kyrka blivit karismatiskt öppen! En del av de mer traditionella missionärerna kände knappt igen sig i sin egen kyrka!

Kyrkorna fylldes då med folk och ungdomarna vågade nu fullt ut bejaka sin identitet som kristna utan att trakasseras av kommunistiska kadrer.

Några avslutande synpunkter

Man kan konstatera att tron på ”Kristus som Segraren” – ”*Christus Victor*” har varit och är stark inom Mekane Yesus-kyrkan. ”Jesus är Herre” hörs allt som oftast från predikstolen. Dragningen till den karismatiska rörelsen ligger nog nära till hands. Det vore också intressant att fundera kring de gamla religionernas roll bland olika etniska grupper i Etiopien. *Waaqeffanna* heter oromoreligionen, som nu återigen börjar bli populär bland en del oromos. Risken att synkretism kan uppstå inom Mekane Yesus-kyrkan bör tas på allvar.

En annan fråga är varför det verkar ha varit ett rätt ansträngt förhållande mellan EFS, Mekane Yesus-kyrkan och den gamla etiopiska ortodoxa kyrkan över tid. En orsak är säkert att många inom Mekane Yesus-kyrkan har varit medlemmar inom den ortodoxa kyrkan sedan barnsben och gått över till Mekane Yesus-kyrkan. En annan orsak är att den ortodoxa kyrkan fram tills nu framträtt i semitisk form och språkdräkt, medan de flesta medlemmarna i Mekane Yesus-kyrkan kommer från kushitiska kultur- och språkgrupper. Därför sa man förr i tiden att om någon lämnade sin gamla traditionella religion och blev ortodox kristen, så hade man ”blivit amhara”.⁹ Man ansågs alltså inte bara ha bytt religion utan ha bytt hela sin kulturella identitet. Den etiopisk ortodoxa kyrkan har varit och är i hög grad nationalistisk och har betraktat sig själv som den egentligen enda rättmätiga etiopiska kyrkan. Själva kyrkan är en intressant blandning av kristen, judisk och traditionell afrikansk religion. Det har inte alltid varit lätt för EFS missionärer att förhålla sig till denna kyrka.

Några synpunkter angående varför Mekane Yesus-kyrkan är så avvissande till de kyrkor som utvidgat äktenskapet till att omfatta samkönade kan kanske beskrivas så här. Hela det etiopiska samhället, alltifrån muslimer till kristna, finner samkönade relationer obegripliga osunda, olagliga och för kristna obibliska. Det blir här en uppenbar kulturkrock mellan västerländsk och etiopisk kultur. Som redan nämnts har EECMY anklagats för att vara métte, dvs. västerländsk. Man angrips också idag från t.ex. den etiopiska ortodoxa kyrkan om man inte tar tydligt avstånd från mer liberala kyrkor i väst.¹⁰ Om man dessutom påhejas av konservativa grupper, som Missourisynoden och *North America Luthe-*

ran Church i USA (den senare en utbrytning av *Evangelical Lutheran Church in America*) och får del av stipendier för manliga studenter vid deras universitet, så är nog valet lätt för många. Fastän Missourisynoden varken är karismatisk eller tillåter kvinnliga präster väljer Mekane Yesus-kyrkan kontakter med dem framför kontakten med Svenska kyrkan och ELCA. Den norska högskolan i Stavanger utgör ett akademiskt utbildningsalternativ till dessa penningstarka konservativa amerikanska kyrkor i och med att den erbjuder högre utbildning och stipendier till både män och kvinnor.

Långvariga relationer i en förändringsprocess. EFS i Etiopien 1898-2015 är namnet på min bok från 2024. Mekane Yesus-kyrkan firar sitt 70-årsjubileum om snart fyra år, 2029. Det blir intressant att se hur dessa långvariga relationer kommer att uppmärksammas då.

Under hela den tid som min bok behandlar, 1898-2015, påstår jag att personliga relationer mellan människor har haft en avgörande betydelse. Det var i mötet människor emellan i sjukvård, utbildning och kyrka som relationerna utvecklades. Perspektiven vidgades efter hand och relationerna fördjupades. Detta skedde inte minst under de tre svåra perioderna som nämnts ovan: ”väntansmissionen”, ”ockupationstiden” och ”revolutionstiden”.

Mission betyder ju ”sändning” och har sin djupaste identitet i den Treenige Gudens gemenskap mellan Fader, Son och Ande. Denna förs vidare i Jesus sändning av lärjungarna genom orden: ”Som Fadern har sänt mig sänder jag er” (Joh 20:21). Guds Missions sändning handlar om att Gud vill nå nya människor med evangeliet och dra in dem i den Treenige Gudens livgivande gemenskap. Här talar vi alltså om ofattbart långa relationer som spränger alla mänskliga gränser! Även de långvariga relationerna mellan EFS och EECMY är ett exempel på utflödet från Treenighetens eviga gemenskap i Guds Mission!

Vad kan vi annat säga än: *Soli Deo Gloria!* (Åran tillhör endast Gud!).

■ ■

9 Aleqa Taye Gebre Mariam, *History of the People of Ethiopia* 1922 (Translated by G. Hudson and Tekeste Negash 1987, Uppsala: Centre for Multiethnic Research).

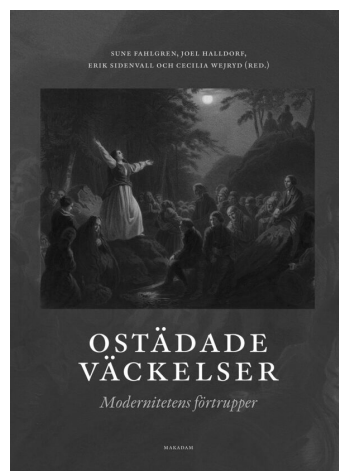
10 Kan den väntade kritiken från EOC vara orsaken till att EECMY intar en annan position är ELCT i Tanzania i förhållande till ELCA och Svenska kyrkan?

Recension

Ostädade väckelser. Modernitetens förtrupper.

Vad har väckelserörelser med modernitet att göra? En hel del enligt här recenserad antologi.

Under 17-, 18- och 1900-talen uppkom i Sverige och övriga Europa/USA olika väckelser. Hur togs dessa emot av den officiella kyrkan och tidigare väckelserörelser? Antologin *Ostädade väckelser* använder sig av de vardagliga begreppen ostädad, städad och bortstädad för att kategorisera olika väckelser. Antologin är som helhet rik och omfattande och därför inte lätt att sammanfatta. Framställningen koncentreras till väckelser i ett kristet majoritetssamhälle. Det allra mesta utspelar sig i Sverige/Norden med utblickar till det övriga protestantiska Nordeuropa och USA. Här möts läsaren av ett rikt utbud omfattande bland annat pietism, herrnhutism, baptism, haugianism, hoofianism, Frälsningsarmén, Jerusalemfarare och mycket mer.



Red. Sune Fahlgren, Joel Halldorf, Erik Sidenvall & Cecilia Wejryd.

Makadam förlag, Göteborg, 2023. (328 sidor.)

Antologin innehåller förutom en introduktion 14 stycken artiklar. Det som håller dem samman till en enhet är diskussionen om väckelser – särskilt de ostädade – som uttryck för modernitet, antimodernitet eller (alternativa) vägar in i moderniteteten. Sammantaget ger antologin en rik och omfattande bild. Bidrag till antologin, vilka här av utrymmesskäl inte enskilt redovisas eller recenserar, utan ses som en helhet, har givits av forskarna Sune Fahlgren, Joel Halldorf, Erik Sidenvall, Cecilia Wejryd – samtliga även redaktörer – , vidare Arne Rasmusson, Aud V. Tønnessen, Mats Larsson, Stina Fallberg Sundmark, Anders Jarlert, Martin Åberg, Per von Wachenfeldt, Anton Jansson, Fredrik Santell och Urban Claesson. Antologins introduktion och artiklar presenterar utifrån sina olika utsiktsplattformar även en bred och insiktsfylld exposé över samtida internationell väckelseforskning.

En fråga som läsaren kan ställa sig är dock när övergår en väckelse till att vara en väckelserörelse? Traditionellt menas med väckelse den allra första oorganiserade fasen vilken, om väckelsen fortsätter, med tiden övergår i att vara väckelserörelse. Den senare står då för en mer organiserad, institutionaliserad, fas. Vidare menar jag att definitionen av modernitet borde förtydligats och tydliggjorts. Ibland tas definition av modernitet som självklar. Är det så? Begreppet modernitet är omfattande och svårdefinierat. Ändå vet vi ungefär vad det innehåller, eller vet vi det egentligen?

Läsaren kommer naturligt att re-

flektera över frågorna varför vissa väckelser "accepteras" av den samtida officiella kyrkan och av andra tidigare, städade och inkorporerade, väckelser? Varför? Andra väckelser sågs som ostädade, vissa utdefinierades/bortstädades både i sin samtid och i historiebeskrivningen. Är det den officiella kyrkan eller andra väckelser som städar bort, eller samhällskroppen? Detta framstår i sig som viktiga och intressanta frågor. Är tidsaspekten här inräknad? Utifrån vilka perspektiv? Vad som år x sågs som ostädad, ifrågasättande, revolterande och oppositionellt kunde ett antal decennier senare, år y, ha tolkats som acceptabelt och i någon mån normaliserat. Vem avgör detta? Utifrån vilka premisser?

Alla väckelser föll som vi vet inte dåvarande kyrkoledning eller andra, tidigare och nu städade väckelser, på läppen. Flera väckelser/väckelserörelser har genom tiden ställt sig kritiska till rådande kyrklig ordning, makt och framtoning. Detta faller sig ur flera aspekter naturligt. Väckelser/väckelserörelser har inte sällan intagit position för något och mot något annat. Positivt uttryckt har flera av dem åtminstone i tidens längd inneburit livgivande impulser till kyrkan, men detta kanske inte alltid upplevdes som positivt av samtida kyrkliga makthavare. I detta ligger även den tendens vi kan se att flera rörelser som uppkommit som väckelse-/förnyelserörelser inom kyrkan med tiden, bland annat genom motstånd, utvecklats till egna samfund. Exempelen här är flera. Dock kan man reflektera över vilka "push" och "pull"-faktorer som här låg bakom.

En motfråga kan och bör ställas: Existerar städade väckelser? Vad innebär då städad i detta sammanhang? Är det detsamma som tam/domesticerad? Antologin besvarar denna fråga. Det fanns städade väckelser, en del ostädade sådana blev även med tiden städade. Jag tänker att alla väckelser värda namnet innehåller något av ostädad sig. Det ostädade förstås här som ”icke accepterade av sakernas tillstånd”. Denna icke-acceptans kunde givetvis gå mer eller mindre långt.

Å andra sidan kan frågan ställas hur tolerant bör ett officiellt och etablerat kyrkosamfund vara gentemot kritiska röster? Vad kan en kyrka inkorporera, vad inte? Antologin Ostädade väckelser ställer här viktiga frågor och för även spørsmålet till vad som med tiden blev städad alternativt bortstädat.

Vad kan/bör ett kyrkligt ledarskap acceptera av opposition/motsägan- de? Å ena sidan kan hävdas vad som anses vara rätt och fel, å andra sidan aktualiseras i situationen graden av mogenhet hos ledarskapet. Jag tänker, rätt eller fel, att ett omoget ledarskap rätt snabbt slår ifrån sig, eller snarare tillbaka, en opposition. Ett mer moget ledarskap tar däremot till sig åtminstone delar av oppositionens budskap om än kritiskt och därmed smärtsamt – och reflekterar över om något kan vara korrekt i det. Det senare behöver inte resultera i acceptans av allt oppositionens argumenterande, men innebär i bästa fall en självrannsaking. Läsaren som i antologin möter olika väckelser kan reflektera över om den officiella kyrkan i sin samtid tog sig tid att lyssna in, reflektera över och vär-

dera väckelsens tankar. Om inte, vad säger det om den officiella kyrkan och det kristna majoritetssamhället i sin helhet?

I studiet av väckelserörelser är det viktigt att orka hålla flera perspektiv aktuella samtidigt. Antologin Ostädade väckelser visar på det. Aktuell väckelserörelse som en storhet analyserad i sig själv är ett perspektiv, aktuell väckelserörelse som protest, uppgrörelse och alternativ till en etablerad kyrklig struktur är möjligen för att inte säga sannolikt ett annat. Frågan om vem som har historiskt beskrivit och ur vilket perspektiv analyserat aktuell väckelserörelse infinner sig.

Historievetenskapen sägs ha ett Janusansikte i det att den tittar både bakåt på det aktuella studieobjektet och framåt tolkande den egna tiden. Kanske bör vi närma oss väckelser på liknande sätt? Se till både vad de hävdade, den officiella kyrkans eventuella svar på detta, men även väckelsens kommentar till samtida kyrklighet? Ingen, eller åtminstone få, väckelserörelser uppkommer i ett religiöst vakuum. Ofta reagerar de på något och har ett budskap. Detta budskap är för många väckelser angeläget.

Så mycket för forskningen helt nytt och okänt, med några noterbara undantag, framkommer inte i antologins presenterade undersökningar. Det var heller inte dess avsikt. Snarare är det tolkningen av väckelserörelser som ostädade, städade och eventuellt bortstädade som är intressant. Denna uppdelning ger dock ett intressant och givande perspektiv. Den sätter in olika rörelser i sina historiska sam-

manhang och ger läsaren förnyade och fördjupande perspektiv.

Antologin öppnar upp för intressanta vidarereflektioner. Vad av väckelse uppfattades i sin samtid som ostädad, städad och bortstädat? Särskilt det senare kan måhända först tolkas av eftervärlden? Tanken leder osökt vidare – vad gjorde att somliga väckelser i sin samtid och eftertid tolkades som ostädade, andra som städade eller till och med bortstädade? Vilka sociala normgränser passerades i en ostädad väckelse?

Antologins exempel på väckelser är intressanta och ger inspiration till eftertanke och vidare forskning. Särskilt ger kopplingen mellan väckelse och modernitet läsaren intressanta perspektiv för omtolkning och nyförståelse. Sammantaget är jag – oavsett om detta tydligt framgått eller ej – mycket positiv till antologin Ostädade väckelser. Modernitetens förkämpar. Den rekommenderas för läsning och vidare reflektion. Den ger mycket att tänka vidare kring. Inte minst värdefull ser jag reflektionen kring väckelser som en (alternativ) väg in i moderniteten.

■

Nytt på Johannelund

JOHANNES BÖRJESSON är från och med januari 2025 anställd som ordinarie lektor i systematisk teologi. Johannes är präst i Svenska kyrkan och har en gedigen akademisk bakgrund inom historisk teologi, med särskilt fokus på senantiken och patristisk teologi. Efter studier vid Lunds universitet och Hebrew University disputerade Johannes vid universitetet i Cambridge 2016. Sedan dess har han haft vikariat som lektor i kyrkohistoria och systematisk teologi vid Johannelund, samt som lektor i systematisk teologi vid Göteborgs universitet.

DANIEL HJORT är under läsåret 2024-2025 anställd på heltid som vikarierande lärare i exegetisk teologi.

UNDER HÖSTTERMINEN 2024 sjösattes Johannelunds nya format för magister- och masterutbildningar, som nu har en tydligare struktur och är av en mer ämnesinriktningsöverskridande och integrerande karaktär. I enlighet med detta nya upplägg läser till exempel samtliga studenter fyra nya, gemensamma kurser, oavsett vald ämnesinriktning.

HÖSTTERMINEN 2024 markerade även premiären för *Verkstan*, Johannelunds nya pastorala profilspår för studenter i det integrerade prästprogrammet. Med inspiration från HTB:s prästutbildning vid St Mellitus College i London sammanför vi mentorsgrupper och pastorala profilkurser. Syftet är att skapa en starkare koppling från första terminen till församlingsarbetet och en tydligare progression i hela den pastorala utbildningen.

JOHANNELUND har under året startat en ny fördjupningskurs i själavård, som drivs i samarbete med Liljeholmens folkhögskola. Kursen ger tillfälle till teoretisk och praktisk fördjupning samt till förankring i själavårdsämnets kontexter, teologi och metoder.

LARS-GÖRAN SUNDBERG har under året fått se sin nya bok om själavård publicerad: *En introduktion till själavårdslandskapet: teologi, kontext, metod*. Skellefteå: Artos, 2024. Boken utgör nr IV i Acta Johannelundensia.

TOMAS NYGREN släppte under året en enkel troslära: *Kompass för livet – En praktisk troslära*. Uppsala: EFS Budbäraren, 2024.

UTGIVNINGEN i serien Acta Johannelundensia Lutherskrifter fortsatte under året med volym IV: *'Detta är min tro' – Om Martin Luthers liv och bekännelse*. Red. Tomas Nygren. Uppsala: EFS Budbäraren, 2024.

STAFFAN GRENSTEDT har låtit publicera ett nytt forskningsarbete: *Longstanding Relations in a Process of Change. The Swedish Evangelical Mission in Ethiopia 1898-2015*. Ekerö: Narins förlag, 2024.

Skribenter i detta nummer:

Christina Björklang, teologie magister och masterstudent med inriktning själavård vid Johannelunds teologiska högskola och VID, vitenskapelig høyskole.

David P. Scaer, professor emeritus i biblisk och systematisk teologi, tidigare verksam vid Concordia Theological Seminary i Fort Wayne, Indiana.

David S. Yeago, professor emeritus i systematisk teologi och etik, tidigare verksam vid North American Lutheran Seminary och Trinity School for Ministry i Ambridge, Pennsylvania.

Lars-Göran Sundberg, pastor, högskolelektor i historisk-praktisk teologi, själavård och religionspsykologi vid Johannelunds teologiska högskola.

Staffan Grenstedt, präst, tidigare lektor i historisk-praktisk teologi vid Johannelunds teologiska högskola. Har levt och arbetat som missionär i Etiopien i tio år.

Samuel Hall, prästkandidat för Uppsala stift, masterstudent i Nya Testamentets exegetik vid Johannelunds teologiska högskola.

Sarah Hinlicky Wilson, missionär i Japan 2018–2025, dessförinnan verksam vid Institute for Ecumenical Research i Strassburg, Frankrike. Affilierad lärare vid Johannelunds teologiska högskola.

Tomas Nygren, präst, lektor i systematisk teologi vid Johannelunds teologiska högskola.

Torbjörn Larspers, präst, docent och lektor i kyrkohistoria vid Johannelunds teologiska högskola.

Läs teologi på Johannelund!

Integrerat prästprogram
Magister- och masterprogram
Självårdsprogram

www.johannelund.nu

**Teologisk utbildning
sedan 1862**

