

Ingång



VARIA FRÅN JOHANNELUND

Tomas Nygren:

Den predikade teologin i Svensk Kyrkotidning och Svensk Pastoral-tidskrift

Oloph Bexell:

Om Svenska kyrkan under 1900-talet

Innehåll 2025

Rustad för framtid: En studie av två församlingar i Svenska kyrkan som arbetar med församlingsutveckling och inspirerats av Fresh Expressions
Mari-Louise Engblom 5

Protestantisk traditionell kristen sexualitetisk undervisning inom Sveriges kristenhet
Jacob Williams 27

Den predikade teologin i Svensk Kyrkotidning och Svensk Pastortidskrift
Tomas Nygren 42

Svenska kyrkans första nunna kritiserar
Lovisa Hurtig 99

Från en slav till en annan – Hur Paulus använde slavterminologi i Galaterbrevet
Fredrik Claesson 112

Helgelse på lutherska idag?
Tomas Nygren 132

Finns det en luthersk dygdetik?
John Aldvén 157

Sanctification as Participation: What Lutherans Can Learn from Maxismus the Confessor
Paul Lundblad 180

Om Svenska kyrkan under 1900-talet. En rapsodi kring några årtal på vägen till idag
Oloph Bexell 200

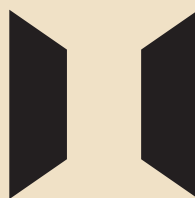
Självavårdsutbildningen på Johannelund tio år –Reflektioner med en tillbakablick
Lars-Göran Sundberg 216

Självavårdens plats i församlingen
Lena Harris 225

Du är vad du ska bli – i Kristus
David Gottfridsson 233

Recensioner 246
David Nyström, Leif Nordenstorm, Torbjörn Larpers, Daniel Hjort

Nytt på Johannelund 259



Ingång

Johannelunds
teologiska
skriftserie

ISSN 1401-8616

Ansvarig utgivare
David Nyström

Redaktionskommitté

Torbjörn Larpers
torbjorn.larpers@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



Ingångsord

Kära läsare

I **DETTA NUMMER AV INGÅNG** – Johannelunds teologiska skriftserie presenteras några intressanta studentuppsatser i forkortad och till artiklar bearbetad form som lagts fram vid Johannelund under senare tid. Dessa artiklar spänner över vitt spridda fält och ger en bild av den teologiska forskning som bedrivs på högskolan.

Numret innehåller även artiklar av Tomas Nygren, Oloph Bexell, Lena Harris och Lars-Göran Sundberg där de två sistnämnda särskilt berör upp-

märksammandet av att Johannelunds självavårdsprogram firat 10 år. Då texterna inte går in under ett gemensamt ämne heter Ingångsnumret "Varia från Johannelund". Varia är latin för varje-handa.

Som vanligt finns ett antal recensioner av nyutkommen teologisk litteratur med.

God läsning!

Torbjörn Larpers
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 vårt smidiga formulär på hemsidan. Scanna QR-koden:



> 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



RUSTAD FÖR FRAMTID

En studie av två församlingar i Svenska kyrkan som arbetar med församlingsutveckling och inspirerats av Fresh Expressions of Church

Svenska kyrkans medlemssiffror sjunker, kyrkor står tomma. Sedan jag blev troende på 90-talet har jag funderat på om Svenska kyrkan kommer att dö och om det inte finns någonting att göra åt saken. Efter att ha arbetat många år i Svenska kyrkan med barn och unga har mitt intresse för församlingsutveckling växt. Församlingen är en viktig plats för trosgemenskap, men hur bygger man församling för att bli fler och hur får man engagemanget att växa? Idén till den här uppsatsen kom ur detta intresse, från viss frustration över situationen och ur ett hopp om en framtid för Svenska kyrkan.

Jag hoppas att denna uppsats kan ge uppmuntran och hopp. Jag har undersökt två församlingar som sjuder av liv och gudstjänstdeltagare, en av dem behöver till och med bygga ut för att få mer plats för alla. Dessa församlingar har arbetat långsiktigt med att utveckla församlingen till en levande gemenskap som välkomnar nya i tron. I sitt arbete har de inspirerats från olika håll, det jag har undersökt är om Fresh Expressions of Church har bidragit till denna utveckling och tillväxt.

Jag undersöker också vad som krävs av en församling för att vända den negativa trenden, vad som kan hindra församlingsutveckling och om man kan se att det håller över tid. Den fråga som ligger mig varmast om hjärtat är vad Svenska kyrkan kan dra för lärdom av de undersökta församlingarna.

Syfte och frågeställning

Svenska kyrkan och många andra samfund i Sverige står inför utmaningen att man tappar medlemmar. Förutom att det kommer innebära ekonomiska problem i framtiden väcks frågor om kyrkans relevans. Finns det alternativ som kan göra att människor hittar tillbaka till kyrkan undrar många. Kan kyrkan bara vänta på att vinden ska vända och att det blir en tid av väckelse eller finns det något man kan göra? Hur kan kyrkan rusta sig inför de förändringar som framtiden innebär? I uppsatsen undersökte jag församlingar som gör saker för att vända trenden och om de anser att det fungerat och gett tillväxt.

Fresh Expressions of Church är en rörelse som inspirerat församlingar i Svenska kyrkan. Många har testat på något av dess tillvägagångssätt, till exempel Messy Church, men hur ser det ut när en församling arbetar strategiskt med konceptet? Mitt mål var att undersöka församlingar som har arbetat mer eller mindre strategiskt med Fresh expressions of church för att se om det gett församlingsutveckling och tillväxt.

Frågor som diskuteras och besvaras i arbetet är:

- Bidrar Fresh Expressions of Church till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan idag?
- Vad kan Svenska kyrkan dra för lärdom av de intervjuade församlingarnas arbete med församlingsutveckling?

I slutet av uppsatsen för jag också en diskussion om:

- Vad kan krävas av en församling för att vända den negativa medlemstrenden?
- Kan man se om det finns en hållbar utveckling under en längre tid?
- Vilka är de största hindren när man arbetar med församlingsutveckling?

Metod, material och avgränsningar

För att få inblick i ämnet utförde jag intervjuer där jag använde mig av färdiga frågor med öppenhet för följdfrågor. Jag analyserade intervju-materialet genom att jämföra församlingarna för att se gemensamma

nämnamn och vad som skiljer dem åt, om det finns positiva eller negativa mönster i församlingarna som man kan ta lärdom av. Jag undersökte även hur många av Naturlig församlingsutvecklings (NFU) åtta kriterier för församlingsutveckling som församlingarna uppfyller. Församlingarnas församlingsinstruktioner, hemsidor och statistik undersöktes för att jämföra med och komplettera intervjumaterialet. Med tanke på uppgiftens storlek och tidsbegränsning valde jag att intervjua församlingsledare i två svenskkyrkliga församlingar som arbetar med församlingsutveckling och inspirerats av Fresh expressions of church.

Teori

I teoridelen av min uppsats, som inte finns med i denna presentation, studerade jag Svenska kyrkans ecklesiologi, Naturlig församlingsutveckling, Fresh Expressions of Church och vad som menas med församlingsutveckling. Några korta förklaringar behövs för att hänga med i resonemanget.

I studiet av **församlingsutveckling** tittade jag på olika definitioner av församlingsutveckling formulerade av olika personer och organisationer som arbetat med ämnet: Fredrik Modéus,¹ Sune Fahlgren,² Harald Hegstad och Naturlig församlingsutveckling.³ Utifrån deras definitioner sammanfattande jag att församlingsutveckling handlar om att på ett långsiktigt och målinriktat sätt arbeta i en församling för att förbättra församlingens liv och gemenskapen för de som är aktiva i församling men också för att nå nya människor som blir en del av gemenskapen. Det handlar om att förbättra kvalitén i församlingen och att bredda gemenskapen och kvantiteten. Det handlar om lärjungaskap, att fler kan komma till tro och att tron får forma dem till Jesu efterföljare och att de i sin tur gör nya lärjungar. Församlingsutveckling borde alltså alltid ha ett missionellt perspektiv. Mission är en naturlig del av kyrkan och har varit det från början.

Naturlig församlingsutveckling (NFU) har sin grund i en omfattande studie av 1000 församlingar i 32 länder som utfördes med start på 1990-talet. Forskningsprojektets syfte var att identifiera allmängilti-

1 Fredrik Modéus, *Längtan efter liv: församlingsväxt i Svenska kyrkan* (Stockholm: Verbum, 2009), 33.

2 Sune Fahlgren, "Dröm våga gör": om entreprenörskap i kyrka och församling i *Så är det inte hos er: kyrkligt ledarskap i organisationsteoriernas värld*, Red. Cecilia Wejryd (Stockholm: Verbum, 2020), 19.

3 Björn Gusmark, *Vilja våga växa* (Varberg: Argument, 2015) 13; Naturlig församlingsutvecklings webbplats. <<https://forsamlingsutveckling.se/nfu/>> (hämtad 250508).

ga principer för församlingsväxt. Forskningsresultaten presenterades i boken *Natural Church Development* och det mest uppmärksammade var att man identifierade åtta kvalitativa särdrag som kännetecknar växande församlingar.⁴ Dessa särdrag är: utrustande ledarskap, gåvobaserad verksamhet, hängiven andlighet, funktionella strukturer, inspirerande gudstjänster, livsnära smågrupper, behovsorienterad evangelisation och kärleksfulla relationer.⁵ En viktig aspekt av särdragen är att vikten ligger på adjektiven (utrustande, gåvobaserad, hängiven). Substantiven (ledarskap, verksamhet och andlighet) finns i de allra flesta församlingar men det är adjektiven som är utmärkande för växande församlingar.⁶ Det handlar om *hur* eller *meningen med* det man gör.

Utifrån forskningen utvecklade man ett verktyg, "NFU-undersökningen", ett processverktyg som kan användas för förändringsarbete i församlingar. I en enkätundersökning mäts hur församlingen ligger till i de åtta kvalitativa särdragen och visar på styrkor och områden att arbeta vidare på.⁷

Fresh Expressions of Church är en missionell rörelse som startade i England på 1990-talet. Det missionsrörelsen gjorde var att försöka skapa nya sätt att vara kyrka, som passade in i den nya kultur och förhållningssätt till kyrkan som man såg växa fram vid slutet av 90-talet och början på 2000-talet.⁸ I Sverige har Fresh Expressions of Church funnits sedan 2013 och heter på svenska "Nya sätt att vara kyrka" (Nya sätt).⁹ Nya sätt är ett nätverk för församlingar och personer som vill inspireras av rörelsen från England.

Fresh expressions är att vara missionell på ett sätt som är relevant för sin kontext med ett tydligt budskap om tron. Det syftar till lärjungs-kap och att gemenskapen ska fullt ut kunna vara kyrka men även vara förankrat i den befintliga kyrkan.¹⁰ Det sistnämnda är ett uttryck för vad som kallas *blandekonomi*. Blandekonomi handlar om att blanda gamla

och nya uttryck för kyrka och att de berikar varandra.¹¹

Tanken att kyrkan ska förstå sin identitet som en missionell och relationell gemenskap är viktig. Att lyssna till Gud och söka Guds ledning är en betydelsefull byggsten, även att lyssna in sin omgivning och dess behov och att betjäna den i kärlek. Ledarskap och ansvar uppmuntras och det är viktigt att ta vara på olika gåvor som pionjär- och entreprenörsanda.¹²

Analys av intervjumaterialet

Båda församlingarna och intervjupersonerna har anonymiserats och jag har använt benämningen *Församling 1* och *Församling 2* för församlingarna efter den turordning i vilken intervjuerna utfördes. Intervjupersonerna har fått benämningen Intervjuperson 1 och 2 efter den församling de representerar och förkortas i texten I1 och I2.

Presentation och jämförelse av församlingarna

Båda församlingarna jag valt att undersöka är församlingar i Svenska kyrkan, de ligger i två olika stift på olika sidor av södra Sverige. Båda är del av pastorat bestående av två församlingar. Det är församlingar med många engagerade, många gudstjänstfirande och en stor mängd ungdomar och barnfamiljer medan den andra församlingen i vardera pastorat är lite mindre aktiv med en gudstjänstfirande gemenskap bestående av äldre personer.¹³ Båda församlingarna är lantliga men i F1 pågår en inflyttning eftersom församlingen ligger något närmare en storstad. F2 ligger i ett område där fler flyttar från området än till.¹⁴

4 Christian A. Schwarz, *Natural church development* (British Columbia: The International Center for Leadership Development and Evangelism, 1998), 18; NCD Internationals webbplats, <www.ncd-international.org/public/international.html> (hämtad 250508).

5 Christian A. Schwarz, *Sätt färg på livet med naturlig församlingsutveckling* (Örebro: Libris, 2006), 88.

6 Schwarz, *Sätt färg på livet*, 89.

7 Schwarz, *Sätt färg på livet*, 152; NFUs webbplats.

8 Fresh expressions webbplats, <<https://freshexpressions.org.uk/what-is-fx/our-story/>> (hämtad 250328).

9 Nya sätt att vara kyrkas webbplats, <<https://www.nyasattattvarakyrka.se>> (hämtad 250512).

10 Nya sätt att vara kyrkas webbplats.

11 Björn Gusmark, "Allt har jag varit inför alla, för att åtminstone rädda några": Att söka nya sätt att vara församling i *Nya vägar för världens skull: förändringsarbete i frikyrkliga församlingar*, Red. Emma Rudäng (Bromma: Libris, 2023), 240.

12 Björn Gusmark, *Nya sätt att vara kyrka* (Varberg: Argument, 2016), 38, 42–45.

13 Intervjuperson 1, intervju den 2/4 2025, författarens arkiv, s. 1, 3, 4; Intervjuperson 2, intervju den 8/4 2025, författarens arkiv, s. 1, 15.

14 SCB webbplats, folkmängd per församling 2004–2014 <[folkmangdperforsamling2004-2014.xlsx](#)> (hämtad 250227); befolkning per församling från 2015, <[befolkning-per-forsamling-from_2015_240222.xlsx](#)> (hämtad 250227).

Influenser

Förutom karismatiska och högkyrkliga influenser har Församling 1 historiskt blivit mycket inspirerad av OAS-rörelsen men det är inte lika aktuellt längre. New Wine och Exponential nämns som inspirationskällor. Nya sätt att vara kyrka är absolut en influens.¹⁵ Inte bara olika kyrkliga traditioner har inspirerat Församling 2 utan man har fått influenser från många olika håll och kan inte säga att det bara är en sak man inspirerats av. Några inspirationskällor som nämns är: Credo, Taizé, den karismatiska rörelsen, NFU, Fredrik Modéus, Carl-Erik Sahlberg, Kyrklig förnyelse, Willow Creek, New Vine, OAS-rörelsen och Alpha.¹⁶

Relationerna upp, in och ut

Båda församlingarna arbetar utifrån en pedagogisk modell av en triangel som finns med i deras församlingsinstruktioner. Modellen kommer från materialet Lifeshapes som syftar till att visa på hur tron ska ta form i livet. Triangelns sidor representerar i församlingen: (upp) relationen till Gud, (in) relationen inom församlingen och (ut) relationen till världen runt om oss. Tanken med triangeln är att alla dimensioner behövs och fokuserar en församling på bara en eller två dimensioner blir det en obalans, något som saknas. Modellen kan också tänkas in i utformandet av verksamheten så att alla tre dimensionerna finns med.¹⁷

Hur församlingsutvecklingen startade

Förändringsarbetet i Församling 1 går långt tillbaka. Genom en rad olika kyrkoherdar som arbetade för förändring skedde det stegvis. Den förre kyrkoherden har haft stor betydelse och arbetade medvetet med församlingsutveckling till exempel i form av Fresh Expressions of Church och Naturlig Församlingsutveckling.¹⁸ I dag ser församlingslivet mycket annorlunda ut jämfört med 70-talet med engagemang, olika grupper och verksamhet för gemenskap med liv och rörelse. Till och med kyrkbänkarna är borta och ersatta med stolar.

I Församling 2 påbörjades förändringsarbetet i början av 2000-talet.

Intervjuperson 2 och några andra började fundera över vad som är bärande för en församling och man kom fram till att det är gudstjänsten med sakramenten, gemenskapen och förkunnelsen. Det samlades 15 personer i snitt till gudstjänsten. Man började med att göra utvärderingar som visade att många inte var glada över gudstjänsten. Detta ledde till att man ville förändra gudstjänsten till att bli levande och ett tillfälle för ett verkligt möte med Gud och varandra. Idag firar i snitt 164 personer gudstjänst varje söndag i församlingen.¹⁹

Verksamhet

Som tidigare nämnts handlar det om församlingar med många engagerade, många gudstjänstfirande och en stor mängd ungdomar och barnfamiljer. Detta visar sig i församlingarnas verksamhet.

Gudstjänsten är viktig, har stort fokus och är något man arbetat med att utveckla i båda församlingarna. Gudstjänsterna präglas av delaktighet. Måssa firas varje söndag med samling för barnen, lovsång i gudstjänsten och personlig förbön i samband med nattvarden. I Församling 1 har man dessutom barnförkunnelse i gudstjänsten, alltså en liten predikan innan barnen går på söndagskul (söndagsskola). I församling 1 har man egenskriven mässmusik. I båda församlingarna finns ett stort ideellt engagemang i musiken i gudstjänsten och i Församling 2 har man ett längre lovsångspass med ideella sångare och musiker som leds av anställd musiker. Båda församlingarna har kyrkfika varje söndag för att främja gemenskapen och för att få möjlighet att möta varandra. F2 har inte några veckomässor eller alternativa gudstjänster utan fokuserar på söndagens gudstjänst. I F1 har man nyss börjat med lovsångsgudstjänster efter församlingens önskemål och de leds främst av ideella. Intervjuperson 1 uttrycker att man funderar på fler gudstjänstalternativ med lägre tröskel och mer anpassat för dem som är ovana vid kyrkan. Man har till exempel "dopgudstjänst", en alternativ gudstjänst inspirerad av Messy Church med aktiviteter och gemenskap innan en barnanpassad gudstjänst. De som döpts under året bjuds in med sina familjer och syftet är att ha en enklare gudstjänst där det är lätt att bjuda in personer som kyrkan är ny för.²⁰

Det finns ett mycket starkt engagemang i församlingarna med många egna initiativ. F2 har församlingshelger och F1 församlingsläger. På det senaste församlingslägret i F1 var det 124 stycken som deltog varav

¹⁵ Intervju 1 s. 9.

¹⁶ Intervju 2, s. 10–11.

¹⁷ Gusmark, *Vilja våga växa*, 69–70, 74.

¹⁸ Intervju 1 s. 1–2.

¹⁹ Intervju 2 s. 1–2, 13.

²⁰ Intervju 1 s. 2–3, 5; Intervju 2 s. 3–5.

hälften var under 18 år.²¹

Båda församlingarna har mycket körverksamhet för barn, ungdomar och vuxna. Det finns lovsångsteam och personer som engagerar sig i musik och sång under gudstjänsten. I båda församlingarna har man öppen förskola veckovis. Båda församlingarna bedriver privat förskola i kyrkans regi.²²

Församling 2 har ungdomssamling varje vecka för ungdomar i årskurs 8 och uppåt. De åker på helgläger en gång varje termin och åker till klostret Taizé i Frankrike en gång om året. Dessutom har församlingen en ungdomskommunitet som fungerar som ett ungdomsteam i församlingen. Kommuniteten består av 6–7 ungdomar i åldern 18–25 som lever, äter och ber tillsammans. Kommunitetens hus har öppet för ungdomar under kvällar och de som tillhör kommitteten är engagerade i församlingslivet. Enligt I2 spelar kommitteten en stor roll i samhället som en trygg mötesplats för bygdens ungdomar. Församling 1 har ungdomssamlingar varje vecka från 14-årsåldern.²³

Församlingarna har traditionell verksamhet utifrån sitt uppdrag som konfirmation, dop, begravning och vigsel. De har också verksamheter för gemenskap, till exempel luncher och café. Församling 2 bedriver en second hand för gemenskap och som lågtröskelverksamhet.²⁴

Båda församlingarna har smågrupper i församlingen. Tanken med det är att ha en mindre, mer intim gemenskap än i det större sammanhanget när hela församlingen kommer samman och för att kunna få med nya personer in i gemenskapen.

Församling 1 har ett större fokus på smågrupperna. Man säger att församlingen har två vingar: gudstjänsten och smågrupperna och att båda är lika viktiga. Man har ett system med utnämnda smågruppsledare som får viss träning i sitt uppdrag och smågrupperna fungerar lärjungatränande. I Församling 2 har man gjort en nystart av grupper för att få en bättre struktur kring dem och för att det ska vara lättare för nya att komma med. Båda intervjupersonerna uttryckte att det inte är helt lätt att få grupperna att fungera som det är tänkt, som ett sammanhang där nya personer lätt ska kunna komma med. Det är svårt att få grupperna att vara öppna för nya och att de ofta blir en nära och statisk gemenskap. Men de menar också att den mindre, mer intima gemenskapen också är viktig i en stor församling.²⁵

²¹ Intervju 1 s. 1; Intervju 2 s. 1.

²² Församlingens webbplats.

²³ Församlingarnas webbplatser; Intervju 2 s.14.

²⁴ Församlingarnas webbplatser; Intervju 2 s. 9.

²⁵ Intervju 1 s. 5–7; Intervju 2 s. 11–12.

Både Församling 1 och 2 har regelbundet Alpha-kurser. De tycker att det är en bra lågtröskelverksamhet för människor som inte är vana vid kyrkan. De ser människor komma till tro genom Alpha-kurserna och de bidrar till att det kommer med nya människor i församlingsgemenskapen. Alpha-kurserna är också en verksamhet där redan aktiva i församlingen får en möjlighet att växa i ledarskap och lärjungaskap och i att dela med sig av sin tro till andra. Tanken är att personer som kommer till tro eller blir intresserade ska slussas in i församlingarnas smågrupper när kursen är slut. Intervjuperson 1 uttrycker att Alpha inte bara är en viktig verksamhet i församlingen utan ett arbetssätt med värderingar (gästfrihet, välkomnande, tydlighet och öppenhet) man vill ta med i allt man gör. Intervjuperson 2 menar att Alpha-konceptet handlar om att bygga församling och bidrar till att hålla sig aktiv i att nå nya människor.²⁶

Slutsats av presentation och jämförelse av församlingarna

Utifrån jämförelsen av församlingarna blir det tydligt att församlingsutveckling är ett långsiktigt och målinriktat arbete. Församlingarna arbetar med att förbättra församlingslivet både kvalitativt genom gemenskap, delaktighet och delegerat ansvar. De arbetar för att förbättra församlingen kvantitativt genom att vinnlägga sig om ett missionellt perspektiv, aktivt arbeta med att nå nya samt lärjungaskap. För att få en bra balans tänker man i dimensionerna upp, in och ut för att forma församlingslivet (till exempel gudstjänst, smågrupper och Alpha-kurser). De arbetar med gudstjänsten, gemenskapen och att tron är naturlig i vardag och kyrka (hemgrupper). De är relevanta för sin tid med secondhand-butik, caféer och de bedriver förskolor. Inte minst märks det genom att människor dras till dem. Mission och evangelisation är en del av församlingslivet.

Analys utifrån NFUs åtta kvalitativa särdrag

NFUs slutsats är att om en församling arbetar inom områdena för de åtta särdragen är sannolikheten att den får tillväxt. Särdragen visar på vilka aspekter som är viktiga i församlingsutveckling både för kvalitativ och kvantitativ tillväxt. Det går på så sätt att mäta församlingsutveckling.

²⁶ Intervju 1 s. 6–7; Intervju 2 s. 6, 8.

Församling 1 har arbetat mycket med NFUs verktyg. I Församling 2 har man inspirerats av NFU och tagit till sig av dess slutsatser men inte genomgått någon undersökning eller arbetat strategiskt med det.²⁷ I intervjuerna ställde jag frågor utifrån NFUs åtta kvalitativa särdrag för att se om församlingarna uppfyllde några av dem. Här följer en mycket kort sammanfattning av vad jag fann:

- **Funktionella strukturer:** följer Svenska kyrkans ordning med kyrkoråd, församlingsråd och anställda ansvariga för beslutsfattande och verksamhet. Församlings- och kyrkoråden har blivit mer och mer aktiva i utvecklingsarbetet under åren och består mestadels av församlingsaktiva.²⁸
- **Livsnära smågrupper** finns i båda församlingarna i form av hemgrupper och Alpha-kurser.²⁹
- **Inspirerande gudstjänster:** Församlingarna arbetar för att gudstjänsten ska vara inspirerande med fokus på delaktighet (mässa, lovsång, aktivitet för barnen, personlig förbön) och mycket idealitet. I F2 inspireras man från många kyrkliga traditioner för att alla ska tilltalas av något i gudstjänsten.³⁰
- **Kärleksfulla relationer:** upplever man i församlingarna. I F2 möts många av en kärlek och välkomnande gemenskap de inte trodde var möjlig. I F1 känner många varandra och de har nära till gemenskap och skratt. De arbetar även med värderingar som gästfrihet, öppenhet och kärleksfull gemenskap.³¹
- **Hängiven andlighet:** I1 och I2 uttrycker att det finns gudslängtan och en hängivenhet i församlingarna. Exempel på det kan vara lovsång, personlig förbön och ett starkt engagemang. Guds tilltal, Andens gåvor och karismatik är viktigt.³²
- **Utrustande ledarskap:** I båda församlingarna är det viktigt att människor kommer i funktion på ett sätt som får dem att växa i tro, ansvar och delaktighet. Ledarskap uppmuntras och delegeras på olika nivåer i all verksamhet.³³ Man utrustar ideella och som ledare ser man det som sin uppgift att uppmuntra ideella och släppa ansvar till dem.³⁴
- **Gåvobaserad verksamhet:** en variation av verksamheter är öppna för

ideellt engagemang där gåvor kan komma i funktion i församlingarna. En tillåtande och trygg miljö med utrymme för att misslyckas är viktig. Ett exempel från F1 är lekmän som utrustas för att förkunna i mässan och andra sammanhang.³⁵

- **Behovsorienterad evangelisation:** Alpha-kurser är ett viktigt arbetsredskap i båda församlingarna. Smågrupperna är tänkta att fungera utåtriktat. Anpassad lågröskelverksamhet för olika målgrupper är viktig. Båda församlingarna stödjer mission till onådade folk.³⁶

Båda församlingarna visade sig uppfylla mer eller mindre alla åtta särdragen, vilket enligt NFUs modell indikerar att de är välfungerande församlingar med förutsättningar för tillväxt.

Analys och diskussion med svar på första huvudfrågan

(Bidrar Fresh Expressions of Church till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan idag?)

Församlingstillväxt

Församlinglivet är aktivt och verkar vara stimulerande men blir det någon numerär tillväxt? Och hur räknar man numerär tillväxt i Svenska kyrkan? Båda intervjupersonerna reagerar när jag använder ordet medlem och påpekar att de använder andra termer. I F1 använder man ordet församlingsaktiva och i F2 använder man gudstjänstdeltagare eller den gudstjänstfirande gemenskapen och ideella för de som är aktiva i en funktion. Att inte använda sig av ordet medlemmar är korrekt eftersom det är många fler som är medlemmar än aktiva i församlingen. I F1 är man till exempel runt 3000 medlemmar men cirka 200 församlingsaktiva. Det är viktigt att inte fokusera på medlemsantal när man talar om tillväxt i Svenska kyrkan. Medlemsantalet behöver inte öka i en församling med tillväxt utan det är i stället relevant om gudstjänstdeltagandet ökar eller om fler blir aktiva i församlingens arbete. Att de som kommer till tro genom församlingarnas Alpha-kurser och blir aktiva i församlingen redan är medlemmar är inte osannolikt.

I F1 ser man en tillväxt i antalet församlingsaktiva men inte en nu-

²⁷ Intervju 1, s. 4, 11–12; Intervju 2, s. 11.

²⁸ Intervju 1 s. 2–4; Intervju 2 s. 5–6.

²⁹ Intervju 1 s. 5–7; Intervju 2 s. 11–12.

³⁰ Intervju 1 s. 2–3; Intervju 2 s. 3–5.

³¹ Intervju 1 s.10; Intervju 2 s. 12.

³² Intervju 1 s. 9; Intervju 2 s. 10–11.

³³ Intervju 1 s. 6–7; Intervju 2 s. 6.

³⁴ Intervju 1 s. 7.

³⁵ Intervju 1 s. 7; Intervju 2 s. 3, 6.

³⁶ Intervju 1 s. 8; Intervju 2 s. 8–9.

merär tillväxt i gudstjänstdeltagandet sedan coronapandemin. Det kan vara så att fler är del av gudstjänstgemenskapen men att man inte kommer lika regelbundet som innan pandemin.³⁷ På bild 1 kan man se hur man inte kommit upp i samma siffror som innan pandemin men att det ändå pekar uppåt. Det var 89 personer i snitt på gudstjänsterna under 2024, en höjning med 26 personer på tjugo år.

Bild 1.³⁸ Gudstjänststatistik Församling 1

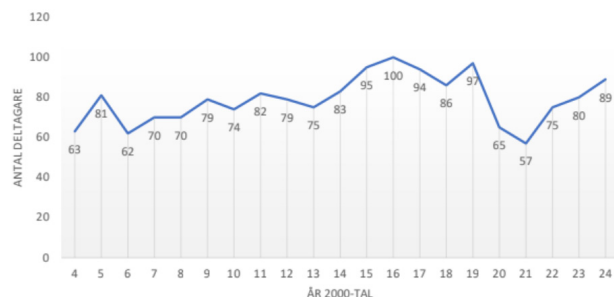


Bild 2.³⁹ Gudstjänststatistik Församling 2

	2010	2012	2014	2015	2016	2017	2018	2019	2020	2021	2022	2023	2024
Antal													
Mässor kl 11 sönd	38 st	48	48	48	47	44	46	47	47	50	47	47	47
Deltagare/mässa	72 pers	85	104	114	130	139	141	144	65*	81*	155	162	164
Nattvardsgäster/m	90,5%	85%	91%	92%	95%	97%	97%	96%	97%	97%	98%	98%	98%

* Anger faktiska fysiska besökare på plats i kyrkan under pandemin.

Bild 2 visar på hur F2 har ett ökande antal gudstjänstdeltagare över åren. Antalet gudstjänstdeltagare har inte minskat efter coronapandemin utan ökat. De senaste tio åren har snittet av gudstjänstdeltagare ökat med sextio personer.

Tittar man på statistik för riket som ligger på 36,10 i snitt, ligger församlingarna långt över snittet i gudstjänstdeltagare. Sammanfattande kan man säga att båda församlingarna har en uppåtgående kurva när det kommer till gudstjänstdeltagare.⁴⁰ Detta visar på numerär tillväxt

av församlingsaktiva/gudstjänstdeltagare och att förnyelsearbetet ger resultat.

Församlingarnas erfarenhet av Fresh Expressions of Church

Man kan se drag av Nya sätt att vara kyrka i båda församlingarna. Synliga exempel är:

- Ungdomskommuniteten i F2 som är en komunitet som lever tillsammans men som även fungerar som en missionerande gemenskap i att nå ungdomar i samhället.
- Förskolorna i kyrkans regi är ett sätt att möta ett behov, skapa kontakt och att tjäna sin omgivning.
- Messy Church-inspirerade gudstjänster i F1.
- Barnens dag är en årlig satsning i F1 där man bjuder in, knyter kontakter och betjänar bygden.
- Pastoratet i F1 har startat en Cafékyrka.⁴¹

Mest influenser av Nya sätt kan man dock se i församlingarnas resone-mang och tillvägagångssätt:

- Man är missionell, Alpha-kurserna är ett exempel.
- Man har en tydlighet kring den kristna tron och Jesus står i centrum både i gudstjänster och församllingslivet.
- Man har ett stort fokus på lärjungaträning och ledarskap, smågrupperna och det ideella engagemanget är exempel på det.
- Allt man gör är kyrkoförankrat.
- Kontextuell är man på det sättet att man möter den nutida människans längtan efter gemenskap, engagemang och längtan efter äkta, levd vardagstro. Man drar människor till sig.

Intervjupersonernas syn på Nya sätt skiljer sig något åt. I1 är mycket positiv till Nya sätt och anser att det bidrar till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan. Han lyfter fram nödvändigheten av att hitta nya sätt att vara kyrka, särskilt utifrån ett ecklesiologiskt perspektiv där missionen och att möta människor där de är är viktigt och att Alpha-kurserna är ett bra verktyg för detta. Han lyfter också fram behovet av att ha alternativa vägar in i församlingen än söndagens mässa som

³⁷ Intervju 1, s. 1.

³⁸ Statistiken är kopierad ur *Verksamhetsberättelse 2024* för F1.

³⁹ Statistiken är hämtad ur *Verksamhetsberättelse 2024* för F2.

⁴⁰ Jag har fått statistik från Göteborgs stiftskansli men har valt att presentera den statistik jag fått från församlingarna eftersom den endast sammanställer söndagens gudstjänster och inte förrättningar, vilket räknas in i snittet på riksnivå. Församlingarna ligger oavsett vilken statistik som används över snittet för gudstjänstdeltagare både inom riket, stiftet, kontraktet och ortstyp. F2 ligger långt över snittet.

⁴¹ The Diocese of Southwarks webbplats <<https://southwark.anglican.org/mission-ministry/mission/pioneering-ministry-fresh-expressions/what-are-fresh-expressions/>> (hämtad 250505); Gusmark, *Nya sätt att vara kyrka*, 49–53.

är främmande för ovana.⁴²

I2 är lite mer avvaktande till Fresh expressions och menar att det kan bidra till församlingsutveckling och tillväxt men att det inte nödvändigtvis gör det. Hans invändningar mot Fresh Expressions handlar om synen på församlingen som en gemenskap primärt och inte som gudstjänstfirande gemenskap. "Jag har ett lite komplicerat förhållande till det. Det måste inte vara en motsättning men jag tycker att ofta de som talar om det gör det inte tillräckligt tydligt med en koppling till gudstjänsten. Jag tror att det behöver växa fram Fresh Expressions utifrån den gudstjänstfirande gemenskapen eller mot en gudstjänstfirande gemenskap och inte frikopplat ifrån".⁴³ Det han lyfter fram är gudstjänstens vikt med förkunnelsen av ordet och sakramenten. Man kan inte ha församling utan det och att Fresh Expressions lätt bara blir som en lågtröskelverksamhet om det inte är kopplat till gudstjänst. Han menar också att gudstjänsten är viktig för livet som kristen och lärjungaskap. Samtidigt är han positiv till Fresh Expressions på det sätt det inspirerat församlingen till förnyelse, särskilt till nya sätt att bedriva verksamhet på.⁴⁴ Denna spänning kan grunda sig i intervjupersonens lite mer högkyrkliga syn på församlingen där sakramenten och gudstjänsten har stort fokus. I1 har lättare att se förbi dessa spänningar möjligtvis på grund av hans mer lågkyrkliga bakgrund där gemenskapen betonas mer än till exempel sakramenten.⁴⁵

Det finns spänningar i mötet mellan Fresh Expressions och nationella kyrkor. Det har man sett i den anglikanska kyrkan i England. Det handlar ofta om synen på församlingens bildande, den territoriella församlingsindelningen och Fresh Expressions prioritet av mission över till exempel vikten av sakramenten.⁴⁶ I en frikyrklig kontext är detta inte lika kontroversiellt. Man kan förenklat säga att Fresh Expressions har en mer frikyrklig framtoning när det gäller församlingen. Här blir just aspekten med kyrkoförankrat viktigt i ett svenskyrkligt perspektiv och det som I2 efterfrågar. Ser man utifrån på församlingarna har man exempel på Fresh Expressions i sin verksamhet och man lyckas också att hålla det kyrkoförankrat.

Slutsatsen utifrån materialet blir att Fresh Expressions bidrar till församlingsutveckling i Svenska kyrkan (representerat av de två un-

dersökta församlingarna) men att det även finns spänningar i synen på församlingen, gudstjänsten och sakramenten. Men det betyder naturligtvis inte att det bara är Fresh expressions som bidrar till församlingsutveckling eftersom de undersökta församlingarna även har inspirerats av annat, till exempel NFU och Alpha. Slutsatsen att Fresh expressions bidragit till numerär tillväxt går också att dra med samma anmärkning att församlingarna även inspirerats av annat och använt sig av Alpha som bidragit till tillväxt i församlingarna.

Diskussion

Bidrar Fresh Expressions of Church till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan idag?

Ja, det gör det, men det finns många faktorer som spelar in i arbetet som församlingsutveckling är. Det är inte en metod som man bara kan ta och kopiera in i sitt eget sammanhang. De undersökta församlingarna har inspirerats av rörelsen och tagit vara på de delar som passerat in i deras sammanhang och gjort det till sitt eget. Fresh expressions har fungerat som inspirationskälla till förnyelse av verksamhet och bidragit till församlingarnas arbetssätt och sätt att tänka. De är generellt positiva till Fresh expressions men det finns en spänning i synen på vad församling är och dess koppling till gudstjänsten och sakramenten.

Gudstjänsten i sin form kring ordet, förkunnelsen och sakramenten är så djupt sedimenterat i Svenska kyrkan att det kan krocka med Fresh Expressions syn på att enskilda gemenskaper kan bli en församling i församlingen. Frågan är om detta är något som man inom Svenska kyrkan måste släppa och bli mer flexibel i tanken på församling, att man måste ha mer öppna gemenskaper och att det kan finnas församlingar i församlingen. Gudstjänsten och sakramenten är en så viktig del i den lutherska ecklesiologin och därmed blir begreppen blandekonomi och kyrkoförankrat mycket viktigt i en svenskkyrklig kontext. I Svenska kyrkan behöver man kanske först och främst börja arbeta med de församlingar man har innan man fokuserar på att starta nya. Det finns exempel på församlingar som startar nya församlingar men då handlar det oftast om att man vill finnas på plats i ett nytt bostadsområde inom sin egen församlingsgräns. Man kan också fråga sig om det behövs. Församling 1 och 2 har lyckats med att få gudstjänsten till församlingens höjdpunkt och att öka antalet gudstjänstdeltagare. De har lyckats vända den trenden där. Då kanske det är möjligt på andra ställen också.

Det människor behöver är en församling som är engagerad och intresserad av relationer, att man har en öppen gemenskap där fler får

⁴² Intervju 1, s. 4–5.

⁴³ Intervju 2, s. 6.

⁴⁴ Intervju 2, s. 14, 7.

⁴⁵ Intervju 1, s. 2,9; Intervju 2, s. 3, 10.

⁴⁶ Anna Torbrand, *Minding the Gap: Ett studium av arbetet med Fresh Expressions i England, med en diskussion kring vad det innebär att vara kyrka i en ny tid* (Lunds universitet, 2009), 42–44.

plats, att man är välkommen och att kyrkan har ett tydligt syfte: relationen till Gud, ett relationellt utbyte mellan personerna i församlingen och att man är intresserad av den bygd där man finns. På så sätt kan man se varför församlingen och kyrkan skulle vara relevant för dem. Här kan Fresh Expressions vara en hjälp och inspiration när man arbetar mot dessa mål.

Analys och diskussion med svar på andra huvudfrågan

(Vad kan Svenska kyrkan dra för lärdom av de intervjuade församlingarnas arbete med församlingsutveckling?)

Positiva och negativa mönster

Det finns många positiva mönster i församlingarna att ta lärdom av. Det missionella perspektivet är kanske mest utmärkande. Församlingarna arbetar aktivt med att nå nya människor både genom verksamhet som Alpha men även genom att implementera mission och evangelisation som en naturlig del av det kristna livet i församlingen och i den enskildes liv. Församlingen vill inte bara att nya ska komma med utan att de som är med ska fördjupa sin tro och komma i funktion i församlingen vilket leder till lärlingsskap och delaktighet.

För att få balans i församlingslivet använder man Lifeshapes triangel med perspektiven relationen till Gud, relationen till varandra (inom församlingen) och relationen till andra (bygden uttrycks det som i församlingsinstruktionerna). Detta ger ett övergripande sätt att tänka kring församlingslivet, i verksamheten och på ett personligt plan för de församlingsaktiva.

En gemenskap med fokus på gästfrihet och välkomnande är viktig i församlingarna och en styrka som binder samman församlingen. Detta märks inte minst i gudstjänsten som präglas av delaktighet för alla åldrar, det personligt inriktade (mässa och personlig förbön) och gemenskapen kring mässan och kyrkfika.

De tar vara på och gör det möjligt för familjer med barn att fira mässa och vara en aktiv del av församlingen. Likaså tar de vara på ungdomarna med verksamhet inriktad för dem. Man kan också se mönster av ekumenik. Man har aktiva som kommit från andra samfund men som

känner sig hemma i församlingarna.⁴⁷

Genom allt detta rustar man församlingen för att leda, ta initiativ och ansvar för sin egen församling och på så vis står de rustade om exempelvis ekonomisk kris eller väckelse skulle komma.

Församlingarna lyfter fram utmaningar som upplevelse av utanförskap i en tight gemenskap (F2) och att inte få smågrupperna att vara mer öppna för att nya (F1).⁴⁸ Man ser ändå att det positiva överväger det negativa. Att man nämner utmaningarna visar att man är medveten om dem och arbetar med dem.

I2 nämner också att församlingens gudstjänst med mycket liv och rörelse inte passar för alla. De som känner så går ofta över till pastoratets andra gudstjänst som är mer traditionell.⁴⁹ Det är också en lärdom att det är bra med variation men här får inte glömmas bort att det är i den mer livliga gudstjänsten som i snitt 164 personer vill vara med på varje söndag.

Diskussion

Vad kan Svenska kyrkan dra för lärdom av de intervjuade församlingarnas arbete med församlingsutveckling?

Den största lärdomen är att det går att vända trenden med minskande gudstjänstdeltagare. Det är ett långsiktigt arbete som tar tid. Så det finns ingen tid att förlora. Krisen med krympande församlingar är redan här och resultatet av förändringsarbetet kanske kommer först om 10 år. Dessa församlingar som jag har studerat står rustade inför en väckelse eller ekonomisk kris.

Svenska kyrkan behöver leta sig tillbaka till sina missionella rötter och se mission och evangelisation som erbjudande av nåd och inte som något fult eller påtvingande. Här fungerar Jesus som föredöme. Han gick ut för att möta människor och berätta om Guds rike och människor tog emot honom.

Så till dimensionerna relationen till Gud, relationen till varandra (den gudstjänstfirande gemenskapen) och relationen utåt mot samhället, världen. Alla dimensionerna behöver vara en del av församlingslivet för att det ska ha balans, mening och vara i sin fulla funktion.

Vikten av församlingsutveckling borde talas om mycket mer och drivas uppifrån från Svenska kyrkans håll. Nu är förnyelsearbetet en

⁴⁷ Intervju 1, s. 1, intervju 2, s.1.

⁴⁸ Intervju 2, s. 13, intervju 1, s. 5–6.

⁴⁹ Intervju 2, s. 14.

gräsrotsrörelse men kyrkan behöver kyrkoherdar som blir utbildade inom detta. Församlingsutveckling borde vara en naturlig del i prästutbildningen. Den teologiska utbildningen behöver vara mer praktiskt inriktad på ledarskap, förnyelsearbete och betona vikten av den andliga dimensionen i församlingssliv och ledarskap. Jag föreslår en nationell förnyelseplan för Svenska kyrkans församlingar som betonar andlig förnyelse och församlingsutveckling.

Diskussion av övriga frågor

Vad krävs av en församling för att vända den negativa medlems-trenden?

Det enkla svaret är att arbeta med församlingsutveckling. Det har gett resultat för de studerade församlingarna. Men i en svenskkyrklig kontext kanske det inte handlar om att vända medlems-trenden utan att nå nya människor som inte är del av gemenskapen än, medlemmar eller ej. En församling som är relevant för sin bygd, tjänar samhället och är engagerad har möjligtvis bättre chans att behålla medlemmar. Det handlar inte om att anpassa sig efter trender i samhället utan om att vara levande kyrka och församling, en gudstjänstfirande gemenskap, öppen för fler.

Utifrån teorin om församlingsutveckling och NFU och analysen av materialet kan vi se att det är många olika aspekter som spelar in i församlingsutveckling. NFUs åtta kvalitativa särdrag är riktmärken man kan använda sig av. Framför allt behöver man vara beredd på att tänka nytt kring vad församling är, med fokus på de aktiva medlemmarna och gudstjänstdeltagarna. Att ta reda på vad människor vill, delaktighet och decentralisering av ledarskap är viktigt. Människor vill vara engagerade och påverka och man behöver få in det i själva strukturen av församlingens verksamhet. Det är församlingen som är kyrkan, inte bara de anställda. Den andliga dimensionen är viktig att odla och att inte tona ner det kristna budskapet utan göra det tydligt. Det är kyrkans största tillgång och det som gör henne attraktiv.

Vilka är de största hindren för att arbeta med församlingsutveckling?

På frågan om vad som är största hindret för församlingsutveckling utifrån deras erfarenhet svarade intervjupersonerna på följande sätt:

“Det är några hinder: att det blir toppstyrt, att det är personalens grej, att det inte får ta tid och att man inte jobbar med visionen”.⁵⁰ Det I2 lyfter fram är att arbeta tillsammans som församling utifrån en gemensam vision så att inte det blir personalens grej något som kommer uppifrån. Det är viktigt att denna process får ta tid. I2 påpekar att han inte såg några resultat de första 4–5 åren och att många ger upp för snabbt.

“Kanske skulle jag säga för låg förväntan och för låg ambition. Det skulle kunna vara det interna största hindret att vi inte förväntar oss att nya ska komma, att vi inte tror oss om det, att vi är nöjda med det vi har, i bemärkelsen för nöjda och inte hoppas på mer”.⁵¹ Det I1 pekar på är att med låga ambitioner och förväntningar anpassar man strukturer och resurser efter det och får inte den framförhållning som är viktig för att möta utveckling och tillväxt. Det handlar på sätt och vis också om vision och att skapa förutsättningar för att förverkliga den. Man kan också dra slutsatsen att om man inte har en vision att arbeta mot skulle det utgöra ett hinder för församlingsutveckling.⁵²

Ledarskapet är viktigt, att det inte hämmar delaktigheten. Det är delaktigheten och delat ledarskap som är förutsättningen för att församlingen ska kunna fortsätta växa (det behövs fler ledare när man är många). Det är viktigt med ett ledarskap som kan ha en vision som vågar satsa och implementera visionen, ett så kallat entreprenöriellt ledarskap.

Ett argument som Sune Fahlgren tar upp som ett hinder för församlingsutveckling är just partipolitik i kyrko- och församlingssråd. För att få igenom förändringar behöver alla vara med på det, eller åtminstone inte vara emot, vilket naturligtvis blir mycket lättare om det är församlingsaktiva som är förtroendevalda. Detta är något som de undersökta församlingarna har uppnått med tiden.

Det finns helt enkelt många potentiella hinder för församlingsutveckling. En fråga man behöver ställa sig är: vill vi förändring? Vill vi möta nya människor och att de ska bli en del av vår gemenskap? Församlingsutveckling handlar inte bara om församlingen utan utveckling av mig själv som är del i församlingen.

⁵⁰ Intervju 2, s. 14–15.

⁵¹ Intervju 1, s. 11.

⁵² Fahlgren, *Så är det inte hos er*, 84.

Kan man se om det finns en hållbar utveckling under en längre tid?

Om man kan se en hållbarhet över tid i församlingsutvecklingen är något att diskutera. Att förändringsarbete tar lång tid har vi sett i avsnittet om hur det startade för församlingarna. Det har gått 20 år sedan man började i F2 och ännu längre tid i F1. Man kan säga att församlingsutveckling handlar om hållbar utveckling under lång tid och i församlingarna har man sett resultat av det långsiktiga arbetet. I F1 har den person som haft störst betydelse för församlingsutvecklingen slutat och andra har tagit vid och det verkar ha gått bra. I F2 är nyckelpersonen till församlingsutvecklingen fortfarande kvar. Man kan undra vad som kommer hända den dag han slutar. Jag ser en risk i personalbyte, om inte en ny kyrkoherde följer visionen kan utvecklingen bli lidande, därför är rekrytering av rätt personal ännu viktigare i församlingar som håller på med förnyelsearbete.

För att man ska ha en hållbar utveckling är det viktigt att vara medveten om de hinder som diskuteras ovan. Vision, ledarskap, och att hela tiden fortsätta utvecklingsarbetet i gemenskap är förutsättningar för att församlingsutvecklingen ska bli hållbar.

Avslutande sammanfattning

I denna uppsats har jag studerat församlingsutveckling och tillväxt inom Svenska kyrkan genom att undersöka två församlingar som inspirerats av Fresh expressions of church. Jag har intervjuat två församlingsledare för församlingar som har arbetat mer eller mindre strategiskt med Fresh expressions i sitt utvecklingsarbete. Studiens syfte är att analysera huruvida Fresh expressions bidrar till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan idag. Genom teoristudier har jag tittat närmare på församlingsutveckling, Naturlig församlingsutveckling, Fresh expressions of church och ecklesiologi. Med stöd av detta, samt analysen av intervjumaterialet som jämförts med församlingarnas statistik, församlingsinstruktioner och hemsidor, har jag besvarat de frågor som legat till grund för mitt arbete.

Svar på första huvudfrågan

Bidrar Fresh Expressions of Church till församlingsutveckling och tillväxt i Svenska kyrkan idag? Ja, Fresh expressions har inspirerat och bidragit till församlingsutveckling i de undersökta församlingarna i

denna uppsats. Trots att det finns spänningar mellan Svenska kyrkans och Fresh expressions syn på församlingen har rörelsen bidragit med inspiration både teologiskt och till verksamhetens utformning. Församlingarna har aktivt arbetat med församlingsutveckling och har uppnått resultat i form av ett levande och aktivt församlingssliv och tillväxt. De har ett ökat antal aktiva i församlingarna och deras statistik över antal deltagare per gudstjänst ligger långt över rikssnittet. Det går dock inte att säga att denna tillväxt berott endast på inspiration av Fresh expressions utan församlingarna har inspirerats av många olika tankar och rörelser, till exempel NFU och Alpha som bidragit med tillväxt i församlingarna.

Svar på andra huvudfrågan

Svenska kyrkan kan dra mycket lärdom av de intervjuade församlingarnas arbete med församlingsutveckling. Genom denna uppsats kan vi se att församlingsutveckling fungerar och ger tillväxt. De viktigaste områdena att fokusera på är hängiven andlighet, gudstjänsten, gemenskapen, lärjungaskap och mission (på hemmaplan). Svenska kyrkan bör prioritera församlingsutveckling genom att utbilda kyrkoherdar och präster i ämnet. Församlingsutveckling och entreprenöriellt ledarskap borde vara en naturlig del i prästutbildningen. Församlingsutveckling är ofta beroende av ett tydligt ledarskap och därför behöver Svenska kyrkan på riks- och stiftsnivå prioritera och förespråka församlingsutveckling. Jag föreslår även att Svenska kyrkan tar fram en nationell förnyelseplan för att säkra kyrkans framtid. Svenska kyrkan behöver vara rustad för framtid.

Svar på övriga diskussionsfrågor

Det som krävs av en församling för att vända den negativa medlemstrenden är att arbeta med församlingsutveckling. Det handlar om att våga tänka nytt och att vara en levande kyrka och församling, en gudstjänstfirande gemenskap med ett missionellt perspektiv. Den andliga dimensionen är viktig och att det kristna budskapet görs tydligt. Det är kyrkans största tillgångar och det som gör henne attraktiv.

Det finns många saker som kan hindra församlingsutveckling, några av dem är för låg ambition och förväntningar, avsaknad av vision och mål, att man inte främjar delaktighet och mycket hänger på om ledarskapet som kyrkoherde och kyrko- och församlingsråd har viljan och

förutsättningarna för att förändra.

Församlingsutveckling handlar om hållbar utveckling under lång tid och i de undersökta församlingarna har man sett resultat av det långsiktiga arbetet. De har arbetat med förändringsarbete i mer än 20 år. Här finns ett område för mer forskning, att följa församlingar under en längre tid för att se hur tid, personalbyte och hinder påverkar församlingsutveckling. Fler församlingar behöver studeras utifrån dessa frågor.

Andra förslag till fortsatt forskning är relationen mellan Svenska kyrkans och Fresh Expressions församlingssyn. Hur kan spänningarna mellan dem överbryggas? Man skulle också kunna forska mer om ledarskapets roll i förändringsarbete. ■■

Av Jacob Williams

Protestantisk traditionell kristen sexualetisk undervisning inom Sveriges kristenhet

– En överblick av undervisningen till
människor födda mellan 1996–2006

Sverige har en lång kristen historia som sträcker sig tillbaka till 1100-talet. Den kristna etiken är således djupt inbäddad i den svenska kontexten och har kommit till uttryck i Sveriges kultur och lagstiftning under hundratals år. Denna förankring är tydlig i samhällsdebatter och normer än idag, trots sekulariseringens utbredning i samhället.¹

Sexualetik är läran om hur människor bör hantera sin sexualitet på ett

¹ Svensk Tidskrift. "Vilka värderingar är kristna?", intervju Joel Halldorf, 20 september 2019. <https://www.svensktidskrift.se/intervju-vilka-varderingar-ar-kristna/>

etiskt vis, utifrån satser om rätt eller fel.² Bibeln talar exempelvis i 1 Korintierbrevet 6:18 uttryckligen om sexuell omoral och att människor ska hålla sig från sådant, vilket visar att det finns ett rättesnöre inom kristen sexualetik som skiljer på moraliska och omoraliska handlingar. Protestantisk traditionell kristen sexualetik (PTKS) är en sexualetik som bygger på biblisk förankring – såväl som kristen tradition – som tar sig i uttryck genom idealen av äktenskapet, celibatet och kyskhets.³ Definitionerna av dessa termer bygger på en historisk kontext inom protestantismen som säger att: Äktenskapet är att en man och en kvinna lovar varandra livslång trohet, tar hand om och skyddar varandra samt skaffar och uppfostrar barn. Celibatet är att de som upplever sig kallade till celibatet avsäger sig allt som har med sexuell utlevnad att göra.⁴ Kyskhets är att en individ är sexuellt behärskad och inte agerar ut sexuella handlingar utanför ramverket av ett äktenskap.⁵

Trots Sveriges djupa förankring i kristen tradition och sexualetik, är det vanligt med sexuella beteenden och ideal som avviker ifrån ledorden *äktenskap, kyskhets och celibat*.⁶ Sådana beteenden visar att det finns en annan normaliserad sexuell norm i Sverige. I denna kontrast mellan vanliga sexuella normer i samhället och protestantisk traditionell kristen sexualetik är det intressant att studera huruvida protestantiska kyrkor i Sverige har fortsatt att undervisa om protestantisk traditionell kristen sexualetik, eller om samhällets sexuella normer har ersatt den undervisningen?

Att diskutera huruvida någon specifik sexualetikslära är den "rätta" eller "moraliska" läran är *inte* inom ramen för denna uppsats. PTKS används endast som normativt jämförande material eftersom det har varit den framträdande läran i Sverige som land och i Sveriges kyrkor i hundratals år. Bakgrunden redovisar delar av protestantisk traditionell kristen sexualetik och dess bibliska grund,⁷ samt presenterar den bibliska grunden som kom till uttryck i svensk lagstiftning, och därmed formade delar av den normativa och traditionella sexualetiska läran i Sverige.

2 Academia, Sexual Ethics. Academia.edu. https://www.academia.edu/Documents/in/Sexual_Ethics [Hämtad 2026-05-09]

3 John Witte jr, "Sex and Marriage in the Protestant Tradition, 1500–1900", Adrian Thatcher, ed., *Oxford Handbook on Theology, Sexuality, and Gender* (Oxford: Oxford University Press, 2015). s.2–3

4 Witte.s.11

5 Cambridge Dictionary, *Chastity*. <https://dictionary.cambridge.org/sv/ordbok/engelska/chastity>. [Hämtad 2025-05-28]

6 "Ungas hälsa, relationer och sexliv – Resultat från UngKAB23". s.12–13

7 Witte. s.3.

Biblisk bakgrund

I Gamla Testamentet (GT) står det skrivet om Guds budord till Israels folk och i Nya Testamentet (NT) beskriver evangelierna hur Jesus Kristus uppfyller dessa budord och instiftar ett nytt förbund med hela världens folk. Bibeln lär ut att brott mot Guds budord är en synd som leder till död och splittring mellan människor och mellan människan och Gud. Bland dessa budord står det skrivet vid flertalet tillfällen om sexuell omoral. Följande är ett antal av dessa verser som nämns i Bibeln;

I Gamla testamentet finns det ett antal verser som talar om att ett visst sexuellt beteende ska resultera i döden för de inblandade. Den typen av sexuellt beteende som nämns är: våldtäkt (3 Mos 22:25–27), äktenskapsbrott (3 Mos 20:10), homosexuellt samlag mellan män (3 Mos 20:13), tidelag (3 Mos 20:15–16) och en trolovad kvinna som har sex med en annan man (5 Mos 22:23–24). Dessa handlingar skulle straffas med döden, och det har de även gjort i kristna och judiska länder under flera århundraden. Andra gärningar som också nämns i otuktssammanhang men som inte anges ha en direkt dödsdom i Bibeln är: incest (3 Mos 18:6), samlag med prostituerade (5 Mos 23:17–18), sex med flera olika människor samtidigt (Gal 5:19–21), att se på en kvinna med begär (Matt 5:27–28), omgifte – av annan anledning än otrohet (Matt 19:9) och samlag med en jungfru (oskuld) utanför äktenskapet (2 Mos 22:16–17).

Applicering av bibliska bud i Sveriges lagstiftning

De ovanstående bibliska budorden började införas som lag i Sverige under 1300-talet, och introducerades kontinuerligt under de århundraden som kom.⁸ I kyrkans tradition och lära är Bibeln utgångspunkten för den kristna läran och tron. Därmed har det inom kyrkan funnits en vilja och ett incitament att upprätthålla Bibelns lära och att efterleva ovanstående bibelord. När Sverige blev kristet skedde därför en naturlig implementering i lagstiftningen av de bibliska budord som kyrkan, ämbetsmännen och till viss del befolkningen ansåg vara goda, sanna och rätta. Det var allt från lagar ämnade att begränsa mord och oförrät-

8 *Kristen tro i svensk lag | Kyrka och folk*. Artiklar. Publicerad 13 februari 2024. <https://kyrkaochfolk.se/2024/02/13/kristen-tro-i-svensk-lag/>. [Hämtad 2025-05-22]

ter gentemot gemene man, till att lagföra vissa av de brott mot bibelorden som nämnts ovan.⁹

Mycket av det som lagfördes under 1300-talet och framåt gäller inte längre under 2000-talet. Det är inte bara lagen som har förändrats, utan även synen på vad som är rätt eller fel.

Mycket av det som lagfördes under 1300-talet och framåt gäller inte längre under 2000-talet. Det är inte bara lagen som har förändrats, utan även synen på vad som är rätt eller fel. Detta är tydligt vid observation av handlingar som förr var förbjudet och straffbart med döden som numera inte bara är lagligt, utan även normaliserat. Ett omdiskuterat exempel på detta var införandet av könsneutrala äktenskap, vilket blev lagligt i Sverige 2009.¹⁰ Samtidigt blev det också en etablerad lära i Svenska kyrkan samma år genom ett beslut på kyrkomötet att anta en dubbel äktenskapssyn vilken tillät människor att ingå i samkönade äktenskap.¹¹ Även samboskapslagen etablerades 2003, vilken skapade en juridisk definition av ett romantiskt involverat par som bor tillsammans utan att vara gifta.¹² Samboskap benämndes förr i Sverige som *konkubin*at vilket ansågs vara omoraliskt enligt PTKS.¹³ Det är således stora förändringar som har skett. Den dagsaktuella sexualetiken som klassar samboskap och homosexuellt äktenskap som etiska handlingar, kallades för ett 60-tal år sedan för omoraliska handlingar av både samhället och kyrkan, och var helt otänkbara för dåtida biskopar och ämbetsmän.¹⁴

Det är viktigt att nämna att mycket kritik har riktats mot PTKS under historien. Den sexuella revolutionen under 1960-talet var för många en motreaktion mot den PTKS som var etablerad i väst. Efter den sexuella revolutionen ersattes PTKS som den kulturellt normativa sexualetiken, och ersattes istället med den sexualetik som befästes genom den sexuella revolutionen, vilken går under benämningen *övrig sexualetik* (ÖSE) i denna uppsats. ÖSE har utformats under 1900-talets slut och

definieras primärt av ord såsom *sexuell frihet* och *individualism*.¹⁵ ÖSE blev för många en enorm lättnad att få leva ut en sexualetik som många ville, men tidigare inte kunde på grund av sociala normer, och även lagstiftning. Däremot var det inte alla som upplevde ÖSE som något positivt, utan flera upplevde mycket av det som nu blev normativt och accepterat som problematiskt. Uppsatsen studerar *inte* huruvida PTKS eller ÖSE är en god eller bra sexualetik, eller om den ena skulle vara bättre än den andra. Det enda uppsatsen avser att undersöka är hur den kristna sexualundervisningen har sett ut hos människor födda mellan 1996–2006 och hur den undervisningen förhåller sig till en protestantisk traditionell kristen sexualetik, som länge var normativ såväl i det svenska samhället som hos samfunden.

Problemformulering

PTKS har varit den normativa etiska läran inom Sveriges protestantiska kyrkor. Under de senaste 100 åren har sexualetiska normer långsamt förändrats i västvärlden och en annan sexualetik, som skiljer sig från den traditionella, har normaliserats. Kristna i Sverige hamnar således mellan dessa två etiska läror — den läran som kyrkan har undervisat om i generationer, och den läran som har dominerat samhället de senaste 60 åren. Huruvida kyrkans sexualundervisning har påverkats av de etiska normativa förändringar i samhället är intressant att studera eftersom de etiska satserna skiljer sig drastiskt mellan PTKS och ÖSE.¹⁶

Många äktenskap slutar i skilsmässor och färre människor väljer att gifta sig.¹⁷ Det förekommer tillfälliga sexuella relationer vilket leder till ökad spridning av könssjukdomar, fler aborter och sexuellt våld.¹⁸ Det finns rapporter som indikerar att fler sexuella partners leder till större sannolikhet för skilsmässor och mindre lyckliga äktenskap.¹⁹ PTKS ideal resulterar — i teorin — till lägre förekomst av ovannämnda situationer då idealet föreskriver att sex endast bör äga rum inom äkten-

9 "Kristen tro i svensk lag | Kyrka och folk"; Risto Saarinen och Derek R Nelson, "Law in Doctrine and Life According to Martin Luther", *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. Ed John Barton. 2017.

10 "Könsneutrala äktenskap och vigselfrågor (Betänkande 2008/09)".

11 Svenska kyrkan. *Historiken om Svenska kyrkans arbete med hbtq-rättigheter*.

12 Sambolag (2003:376)". Åtkomstdatum 03 juni 2025. https://www.riksdagen.se/sv/dokument-och-lagar/dokument/svensk-forfattningssamling/sambolag-2003376_sfs-2003-376/.

13 Witte. s.11

14 Brown, Joe David. Foreign News: SIN & SWEDEN. TIME, Publicerad 25 april 1955. <https://time.com/archive/6798819/foreign-news-sin-sweden/>. [Hämtad 2025-05-18]

15 Gert Hekma och Alain Giami (eds) *Sexual Revolutions*. Genders and Sexuality in History. Palgrave Macmillan. 2014 . s.1

16 Burgraff, Dr David. "A History of Sexual Ethics". *Shepherds Theological Seminary - Development*, 16 mars 2021. <https://shepherds.edu/a-history-of-sexual-ethics/>.

17 Statistikmyndigheten SCB. "Lägsta antalet skilsmässor på många år". <https://www.scb.se/pressmeddelande/lagsta-antalet-skilsmassor-pa-manga-ar/> [Hämtad 2025-06-02]

18 "Ungas hälsa, relationer och sexliv – Resultat från UngKAB23". s.23–32 & 37–41

19 Institute for Family Studies. "Testing Common Theories on the Relationship Between Premarital Sex and Marital Stability". <https://ifstudies.org/blog/testing-common-theories-on-the-relationship-between-premarital-sex-and-marital-stability>. [Hämtad 2025-05-23]

skapet.²⁰ Det borde vara positivt för ett samhälle och dess invånare om aborter, skilsmässor och spridning av könssjukdomar minskar jämfört med idag. Därmed finns ett intresse av att studera om undervisning inom kyrklig kontext fortfarande är i linje med PTKS eller om ÖSE har kommit till uttryck i undervisningen.

Professör John Witte

Definitionen av 'Traditionell kristen sexualetik' är hämtad från forskaren John Witte, direktör och professor på Emory University för Center for the Study of Law and Religion (CSLR) i Atlanta, Georgia. Witte är hedersdoktor i teologi vid Heidelbergs universitet. Witte har publicerat 45 böcker, 300 artiklar och andra skrifter inom sina expertisområden *rättshistoria, mänskliga rättigheter, religionsfrihet, äktenskaps- och familjerätt, lag och religion samt rättsteori*.²¹ Med Wittes breda kunskap inom historia, äktenskap och familjerätt skrev han ett kapitel i *Oxford Handbook on Theology, Sexuality and Gender*. I sitt kapitel skrev han om den protestantiska kyrkans utveckling av sin äktenskaps- och sexualitetsteologi under 1500–1900-talen. Mot slutet av bokkapitlet skrev Witte en sammanfattning av vad de protestantiska rörelserna enades kring rörande sexualitets syn. Det är denna sammanfattning som blir definitionen för protestantisk *traditionell kristen sexualetik*.

Protestantisk traditionell kristen sexualetik

Witte redogör i sitt bokkapitel för den historik som ligger bakom den liberalism de protestantiska rörelserna bidrog till inom kyrkan. Witte utgår från de lutherska, kalvinistiska och anglikanska rörelserna när han redogör för den protestantiska kyrkans utveckling inom Europa. Witte skriver om hur olika delar av den protestantiska utvecklingen kom att ske, och på vilka sätt den skilde sig från den Romersk-katolska kyrkan. De primära sexualitets punkterna som protestanterna skiljer sig från Romersk-katolska kyrkan enligt Witte var följande: ämbetsmän kunde gifta sig, äktenskapet sågs inte längre som ett sakrament och den juridiska äktenskapshandlingen skulle skötas av staten och inte av kyrkan.²²

I slutet av sin redogörelse menar Witte att lutheranerna, kalvinisterna och anglikanerna kommer fram till i stort sett samma slutsatser kring vad för etiska satser som den protestantiska sexualiteten vilar på. Witte sammanfattar den protestantiska kristna sexualiteten i dessa etiska satser; Gud skapade äktenskapet för monogama relationer mellan män och kvinnor, för att gemensamt föröka sig och för att gemensamt skydda sig från synd och begär. Monogama äktenskap mellan en man och en kvinna är enligt protestantisk sexualetik det enda legitima forumet för sex och barnafödande. Incest, polygami, otrohet, sex utanför äktenskapet, samboskap, prostitution är strikt förbjudet. Skilsmässa är tillåtet om det går att bevisa otrohet, uppsåtligt övergivande eller annat allvarligt fel. Äktenskapet är en god institution skapad av Gud för människans och världens goda. Maka och make har som ansvar att ta hand om varandra och deras barn tillsammans genom livet.²³ Dessa etiska satser utgör PTKS enligt Witte.

Att dessa satser benämns som traditionella beror på deras djupa förankring som normativ sexualitets lära i den protestantiska kyrkan.²⁴ Denna sexualetik påverkade kulturen i väst i flera århundraden till att etablera en form av normativt beteende som kom att drastiskt förändras i västvärlden först under 1900-talet.²⁵ Det är dess normativitet under flera århundraden som kvalificerar denna etik att benämnas som traditionell.

Syfte

Studiens syfte är att genom enkätformulär undersöka vilken sexualitets undervisning kristna unga vuxna i Sverige har tagit del av, och på vilket sätt den stämmer överens med en protestantisk traditionell kristen sexualitets undervisning (PTKSU) samt att analysera upplevelsen av deras sexualitets undervisning och vilka faktorer som har påverkat upplevelsen. Slutligen syftar studien till att identifiera potentiella samband mellan undervisning och en negativ upplevelse av den. Syftet med studien är *inte* att ta reda på hur undervisningen faktiskt sett ut, utifrån vilka former av material eller innehåll som används för att undervisa om sexualitet. Istället önskar studien ta reda på hur människor har *mints* och *upplevt* denna undervisning. Denna avgränsning påverkar synen på – och tolkningen av – datan som samlats in och resultatet

²⁰ Witte.s.11

²¹ "John Witte Jr. | Emory University School of Law | Atlanta, GA".

²² Witte. s. 2

²³ Witte. s.11

²⁴ Witte.s.4–5

²⁵ Witte. s.5 & 11

som analyseras.

Urval

Urvalet begränsades till troende kristna svenska medborgare födda 1996–2006. Detta åldersspann utgör en målgrupp som vuxit upp efter och under ett sexualetiskt normskifte i svensk lagstiftning och i Sveriges största kyrka, Svenska kyrkan. Lagstiftningarna syftar till införandet av sambolagen (2003) och legaliseringen av samkönade äktenskap (2009) samt Svenska kyrkans dubbla äktenskapssyn. Därmed har denna grupp vuxit upp i en samhällskontext där ÖSE varit normativ juridiskt, socialt och kulturellt.

Genom att fokusera på denna målgrupp möjliggjordes en studie av hur PTKS avviker från – eller upprätthålls – inom undervisningen i en tid där ÖSE inte bara är normaliserad utan även skyddad av lagar och institutioner. Studien befinner sig därmed i spänningen mellan kyrklig tradition och samhällelig norm hos en generation som växt upp i och fått undervisning om sexualetik mitt i denna övergång.

Resultat och analys

En enkät besvarades av 65 svenska kristna individer födda 1996–2006, i syfte att undersöka om den sexualetiska undervisningen i en svensk kristen kontext följer den traditionella protestantiska läran, eller om den har anpassats efter samhällets sexualetik. Nedan diskuteras de samlade svaren.

Utifrån den insamlade empirin från enkätsvaren går det att se att majoriteten av respondenterna som deltog i studien har tagit del av traditionell kristen sexualetisk undervisning. Majoriteten av svaren gällande frågorna om undervisning kring sex,²⁶ sex och äktenskap²⁷ samt äktenskapet,²⁸ vilka stämmer in på definitionen av PTKS.

Resultatet i diskussionen presenteras skriftligt genom procentsatser, grafer och tabeller. Ett tydliggörande som behöver ske inför att resultatet och analysen är att procentsatsen kommer att överstiga 100% i vissa tabeller. Anledningen till detta är att vissa frågor var flervalsfrågor, och därmed har flera personer kryssat i flera rutor. Detta gjordes möjligt

eftersom en individ kan ha fått sexualetisk undervisning från flera olika håll genom livet, och det specificerades inte i enkäten att de endast skulle fokusera på ett specifikt tillfälle. Därmed leder detta till att resultatet kan bli otydligt, då det inte framkommer vilket undervisningstillfälle som respondentens svar refererar till. Detta är en negativ konsekvens av enkätens utformning. Även frågan om församlingstillhörighet står inför liknande problem. Frågan gav deltagarna möjlighet att ange flera olika samfund som de tillhör/är en del av. Detta leder till att det inte går att urskilja vilket av dessa samfund som de tillhörde vid undervisningstillfället, vilket även det kommer att kunna leda till felaktiga slutsatser.

Respondenternas kyrkotillhörighet & undervisning

I fråga om samfundstillhörighet har ett antal respondenter svarat att de tillhör flera samfund. De samfund som är representerade i enkäten är Svenska kyrkan (35%), EFS (32%), EFK (26%), Ekumeniakyrkan (20%), ELM (20%) och Pingst (12%), Livets Ord (3%). Sedan förekom även ett fåtal respondenter som tillhörde församlingar som inte är kopplade till något etablerat samfund.

Totalt har 80% av respondenterna tagit del av sexualetisk undervisning inom ramverket av konfirmationsundervisning hos de samfund de tillhörde. Vissa respondenter meddelade att de tagit del av konfirmationsundervisningen inom ett annat samfund än det som de angav som sitt nuvarande samfund, och i de fallen har statistiken korrigerats för att återspegla i vilket samfund undervisningen faktiskt ägde rum. Utöver konfirmationsundervisningen var de vanligaste undervisningstillfällena dessa: 60% i samband med läger, 43% via en föreläsning/predikan från internet. Att ta del av undervisning från sin församling eller att få undervisning från vänner uppgick båda till 32% vardera. 28% av deltagarna fick sexualetisk undervisning av sina föräldrar/vårdnadshavare. 26% från en mentor/äldre människa som individen hade förtroende för och 15% fick kristen sexualetisk undervisning på en bibelskola.

Diskussion av undervisningen om äktenskapet

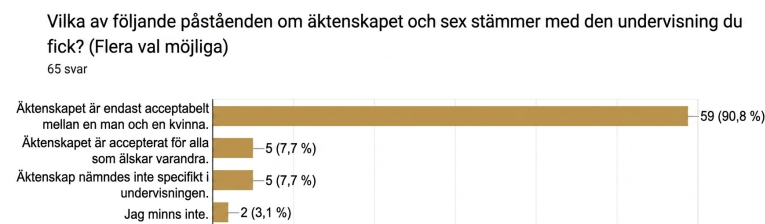
Enligt figur 1 framkommer det att 90% av respondenterna fick undervisning om att "äktenskapet är till för en man och en kvinna". Den undervisningen går i linje med den protestantiska kyrkans traditionella

26 Figur 3

27 Figur 2

28 Figur 1

definition av äktenskapet.²⁹ De övriga **10%** delgav att de inte tagit del av PTKSU, eller att de inte mindes vad som sades i undervisningen om äktenskapet. Undervisningen om äktenskapet visar därmed i stort på en PTKSU.



Figur 1: Undervisning om äktenskapet

Diskussion av undervisningen om äktenskapet och sex

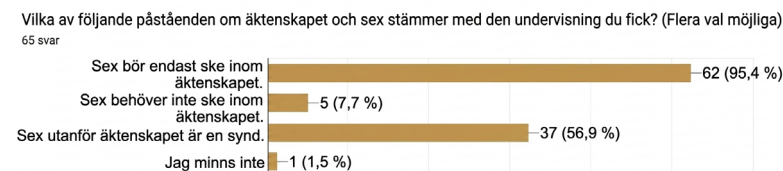
Rörande undervisningen om sex och äktenskapet stämmer även den till stor del överens med PTKSU. Witte menar att sex, utifrån protestantisk sexualetik, endast hör hemma inom äktenskapet mellan en man och en kvinna, som en källa till ömsesidig njutning och för fortplantning.³⁰ Vid enkätens frågor fanns det två svarsalternativ som var överensstämmande med PTKS, och ett som inte klassats som PTKS. Angående påståendena "sex bör endast ske inom äktenskapet" samt "sex utanför äktenskapet är en synd" (vilket blir den naturliga följden om sex endast får äga rum inom äktenskapets gränser) svarade **95%** respektive **57%** av deltagarna att de hade tagit del av en sådan undervisning.³¹ **95%** av respondenterna har alltså tagit del av PTKS vilken säger att sex endast bör ske inom äktenskapet. Att endast **57%** av alla respondenter tagit del av undervisningen som säger att sex utanför äktenskapet är synd innebär att **43%** av respondenterna ej tagit del av helheten av PTKS:s syn rörande sex och dess roll i relationer sett till den definition som studien utgår ifrån. Även om Wittes i sin definition inte explicit skriver att *sex utanför äktenskapet är synd*, skriver han att *otukt* är förbjudet.³² Att han benämner detta som förbjudet får här tolkas som att det sågs – och benämndes – som synd. **8%** av respondenterna hade vid något tillfälle fått undervisning som här inte var i linje med PTKS.

²⁹ Witte. s.11

³⁰ Witte. s.11

³¹ Se figur 3

³² Witte. s.11



Figur 2: Påståenden om sex & äktenskap

Diskussion av undervisningen om sex

Undervisningen om sex visar även den på att PTKSU tillämpas i stor utsträckning. De undervisningspåståenden som klassas som PTKS är de som sa att sex är: "... något positivt", "... något att vara försiktig med" och "... till för prokreation". Dessa svarsalternativ valdes av **91%**, **88%** respektive **55%**.³³ Alternativen som ej var i linje med PTKS var "Sex är något fritt och ofarligt", vilken ingen respondent hade fått undervisning om, samt "sex beskrevs som något negativt" vilket **11%** hade fått undervisning om. Därmed hade runt **90%** fått en bild av sex som något positivt, samt något man ska respektera, vilket klassas som PTKS. Däremot hade endast **55%** fått undervisning om att ett av syftena med sex inom äktenskapet är till för fortplantning och vård av barn. Witte skriver att "God had created marriage for the mutual procreation of children".³⁴ Prokreation är ett tydligt syfte med sex inom äktenskapet enligt PTKSU.

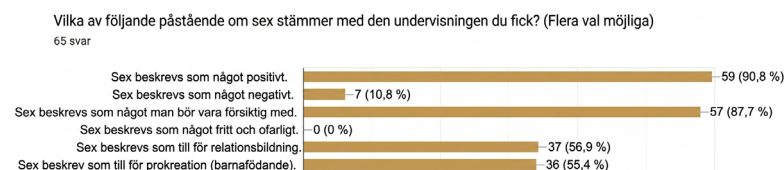
Frågan att "sex är till för relationsbildning" räknas som PTKS, när det sker inom kontexten av ett äktenskap. Enligt Witte ska man och hustru "support and care for each other throughout their lives". Eftersom att relationsbildning även innefattas i äktenskapet blir sex ett sätt och forum för två gifta att ta hand om varandra, och därmed fördjupa sin relation till varandra. Det innebär att de som valde svarsalternativen "sex behöver inte ske inom äktenskapet" och "sex är till för relationsbildning" visar att den undervisningen de tog del av inte kan klassas som PTKS, vilket leder till ett bortfall på **3%**. Att statistiken blir fel och möjligen osäker på denna fråga beror därmed på frågans utformning. Därmed har **54%** av respondenterna tagit del av PTKS rörande synen på sex och relations-

³³ Se figur 3

³⁴ Witte. s.11

Prokreation är ett tydligt syfte med sex inom äktenskapet enligt PTKSU.

bildning inom kontexten av äktenskapet. Totalt ser vi att den överväldigande majoriteten har tagit del av undervisning om sex som i en eller flera aspekter har varit i linje med PTKS.



Figur 3: Undervisning om syfte med sex och dess karaktär

Diskussion av undervisningen om skilsmässa

Enkätfrågorna som ställdes för att ta reda på vad undervisningen kommunicerade angående skilsmässa kräver tolkning av svaren på grund av svarsalternativens otydliga formuleringar. Frågan besvarades nämligen genom flera svarsalternativ med varierande formuleringar.³⁵ Formuleringarna om skilsmässa som klassats som PTKS är de som menar att skilsmässa är; "... endast accepterat vid otrohet" (vilken kommer klassas som både PTKSU och inte), "... accepterat om relationen är skadlig (ex. misshandel, missbruk osv)". Det första alternativet hade 14% hört i undervisning, medan det andra hade 45% hört i sin undervisning. Vissa av respondenterna menade att otydliga formuleringar gjorde det besvärligt att välja det alternativ som reflekterade deras undervisning korrekt. De menade att ordet "endast" i frågan om otrohet blir missvisande, då otrohet är *ett* av fallen som kan legitimera en skilsmässa, men att det även finns andra typer av *skadligheter* som också kan göra det. Problemet med att formuleringen "relationen är skadlig" är att den öppnar upp för en väldigt bred förståelse av vad den innebär, vilket betyder att så länge något anses vara skadligt kan det tolkas som en legitim anledning till att skiljas, vilket inte nödvändigtvis ryms inom PTKS. Att ordet skadligt användes är i efterhand ett misstag, eftersom termen "allvarligt fel" var det som Witte använde sig av. Ordet skadligt användes eftersom i Sverige har inte översättningen av "serious fault" nödvändigtvis en likvärdig tyngd eller förståelse. Därav användes ordet "skadligt" i den svenska kontexten som ett ersättningsord för att nå andemeningen bakom termen 'serious fault'.

Wittes beskrivning av synen på skilsmässor som de protestantiska rörelserna enades kring, var att skilsmässa är tillåtet om det går att bevisa

otrohet, uppsåtligt övergivande eller annat allvarligt fel.³⁶ Vad som räknas som ett "allvarligt fel" finns inte tydligt deklarerat i Wittes artikel, vilket innebär att alternativen som listades i svarsalternativet möjligtvis skulle falla utanför paraplyet "annat allvarligt fel". Frågan som ställdes borde ha använt samma formulering som Witte för att säkerställa att svaren från respondenterna helt stämt överens. Däremot finns det ingen lista att utgå ifrån vad gäller vad som räknas som ett allvarligt fel inom denna kontext. Därför väljer jag, för att datan inte ska bli ignorerad, att låta frågan "...om relationen är skadlig" representera helheten av formuleringen som Witte använde av "annat allvarligt fel". Därmed tillskrivs detta svarsalternativet vara enligt PTKS utifrån Wittes definition, även om formuleringarna inte helt överensstämde med varandra.

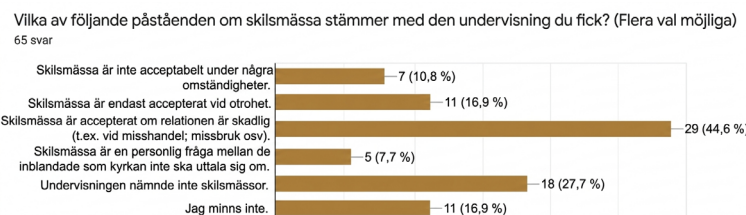
De svarsalternativ som ej stämmer överens med PTKSU är att skilsmässa; "... inte [är] acceptabelt under några omständigheter", "... endast acceptabelt vid otrohet" samt "...en personlig fråga som kyrkan inte ska uttala sig om". Första alternativet hade 11% fått undervisning om. Det andra svarsalternativet överensstämmer endast delvis med PTKS, beroende på hur formuleringen tolkas. Tolkas det som att otrohet är den *enda* legitima grunden för skilsmässa, stämmer inte det med Wittes definition, och är således inte PTKS. Varför det ändå tillskrivs PTKS är för att vissa respondenter valde alternativet i samband med alternativet att "skilsmässa är tillåtet om relationen är skadlig". Flera respondenter skrev att de inte håller med om ordet "endast" men att otrohet var nämnt som en legitim anledning att skiljas, men inte den enda. Av denna anledning blir det de som endast valt alternativet att "skilsmässa är tillåtet endast vid otrohet" utan kombination med "... om relationen är skadlig" som räknas in i kategorin av inte PTKS undervisning, vilket uppgår till 3% av respondenterna. Slutligen svarade 28% av respondenterna att deras sexualitiska undervisning inte nämnde ämnet skilsmässor över huvud taget.

Resultatet av skilsmässoundervisningen visar att 48% inte tagit del av PTKSU inom de kyrkliga kontexterna som de har befunnit sig i medan 59% har tagit del av PTKSU. Att den sammanlagda procenten överstiger 100 % beror på att vissa respondenter har valt flera svarsalternativ, vilket innebär att vissa redovisat flera undervisningstillfällen. Detta visar att de har tagit del av båda. Oavsett detta visar resultatet att denna andel vid något tillfälle har tagit del av, eller inte tagit del av, PTKSU. Vad som kan förklara detta är att ämnet skilsmässa är ganska främmande för ungdomar som blir undervisade om sexualitet, där frågor som äktenskap och sex möjligtvis förekommer oftare då det

35 Se figur 4

36 Witte. s.11

kan anses vara mer relevant för åhörarna. Alternativt är skilsmässor ett alltför känsligt ämne inom svensk kristenhet att tala om på grund av oenighet i frågan.



Figur 4: Undervisning om skilsmässor

Slutsats

Sammanfattningsvis visar datan att **90%** av respondenterna tagit del av PTKSU inom undervisningen om äktenskapet. **95%** har fått undervisning om att sex är till för äktenskapet, och **57%** att sex utanför äktenskapet är en synd. **91%** fick undervisning som sa att sex är något positivt, **88%** att man ska vara försiktig med sex, **55%** fick undervisning om att sex är till för prokreation. **59%** har fått undervisning om skilsmässan som är i linje med PTKS. Huruvida undervisningen har varit PTKS beror med andra ord på ämnet, där datan visar att undervisningen om sex och äktenskap är i stor utsträckning enligt PTKS. Undervisningen om skilsmässan var inte PTKS i samma utsträckning. De PTKS-svarsalternativ som hade lägst förekomst i undervisningen var; "sex utanför äktenskapet är en synd", "sex är till för prokreation" och "skilsmässa är tillåtet om relationen är skadlig". Studien visar därmed att stora delar av populationen har tagit del av PTKSU. Däremot finns det svårigheter att generalisera detta på stor skala, se diskussionen under rubriken *Generaliserbarhet*.

Totalt upplevde **83%** av respondenterna som tog del av PTKSU det som enbart positivt. **17%** av respondenter upplevde att PTKSU i någon mening var negativ, skadlig eller någon kombination av dessa.³⁷ Bland dessa **17%** uttryckte **72%** av dem att undervisningen i någon mån också hade varit positiv. Däremot blir den negativa upplevelsen dominerande i analysen, eftersom det inte framkommit i svaren vad som var positivt. Dessa **17%** av respondenterna fick i frågan om äktenskapet, sex och skilsmässa ta del av undervisning som stämde överens med PTKS. Därutöver svarade 36 % av respondenterna att undervisningen hade gett dem konkreta råd som de kunde leva efter. Detta re-

sultat från respondenterna visar att majoriteten av populationen kristna människor födda mellan åren 1996–2006 har tagit del av PTKSU, samt upplevt den i någon mening som positiv.

Svar om undervisning som indikerade negativ upplevelse är fragmentariska och svåra att dra en tydlig och konkret slutsats utifrån. På grund av respondenternas motstridiga svar om upplevelsen som både positiv och negativ, samt förekomsten av undervisning som klassats som PTKS, och sådan som inte klassats som det, blir resultatet ofullständigt. Därmed kan denna studie inte tillförlitligt svara på studiens frågeställning om vad för typ av PTKSU som resulterar i negativ upplevelse.

Generaliserbarhet

Vad som talar för datans generaliserbarhet är att den har en bredd av representation från 65 respondenter med en stor bredd av samfundstillhörighet, där den stora majoriteten är enhetliga om den typ av undervisning de har tagit del av. Ovissheten kring könsfördelningen påverkar inte svaren gällande PTKS, utan möjligen enbart svaren gällande upplevelsen av PTKS. Då undervisningen till största del rapporteras att ha ägt rum på ungdomsläger, där den vanligaste förekomsten är att det är en blandning på killar och tjejer, representerar varje respondent möjligen ett tiotal andra individer som har tagit del av samma undervisning. Även om det skulle kunna förekomma att vissa respondenter har fått undervisning vid samma tillfälle och plats, eller att svaren hänvisar till olika undervisningstillfällen, går det ej att utesluta att datan visar att respondenterna i allra största utsträckning har tagit del av PTKSU. Datan kring upplevelsen, vilket är det enda tillfället då respondenterna talar om sig själv och inte om vad det har fått höra av någon annan, hade möjligtvis varit missvisande om en övervägande majoritet av respondenterna hade varit män eller kvinnor. Men eftersom könstillhörigheten ej var en faktor som frågeställningen tar hänsyn till, blir det inte relevant inom området för denna uppsats.

Uppsatsens resultat anses inte vara applicerbart på hela populationen, då antalet respondenter är för litet för att resultatet ska kunna sägas vara generaliserbart. För att finna generaliserbar information på området skulle ytterligare kvantitativa studier göras med ett större svar-sunderlag. ■■

DEN PREDIKADE TEOLOGIN I SVENSK KYRKOTIDNING OCH SVENSK PASTORAL- TIDSKRIFT

– en analys av 131 predikoutkast

■ anslutning till Svenska kyrkan finns två publikationer i pappersformat, Svensk Kyrkotidning (SKT) och Svensk Pastortidskrift (SPT), som bidrar till förkunnarens förberedelse för predikan med predikoutkast för alla helgdagar under ett kyrkoår. I en artikel publicerad 2015, "Den predikade teologin i Svensk Kyrkotidning – analys av

predikoutkast under ett kyrkoår",¹ redogjorde jag för vad som kännetecknade den teologi som kom till uttryck i SKT:s predikoutkast. Här publicerad artikel är en utvidgning och uppföljning där även en analys av en årgångs predikoutkast i Svensk Pastortidskrift redovisas. Jag gör även en jämförelse mellan teologin i predikoutkasten i SKT och SPT, samt en vidare reflektion kring predikan och den predikade teologin.

1.1 Inledning

Predikningar och därmed även predikoutkast som genre har oftast kus – såsom till exempel bibelstudier, bibelgrupper, studiecirklar kring trosfrågor eller liknande – är det en intressant forskningsuppgift att söka klarlägga hur den kristna troslära som i praktiken förmedlas genom predikningar och predikoutkast ser ut.

Just detta att söndagens gudstjänst blivit den enda mötesplatsen mellan den enskilde och kyrkan där lärosatser förmedlas har många bidragande orsaker. Ibland omöjliggörs deltagande i andra samlingar än söndagsgudstjänsten av den enskildes fyllda almanacka. Andra gånger beror det på att erbjudanden om andra undervisningstillfällen saknas inte som primärt mål att ge en undervisning i den kristna trosläran², men givetvis finns i närmast alla predikningar och predikoutkast både implicita och explicita uttryck för den kristna trons innehåll. Då de flesta gudstjänstbesökare i Svenska kyrkan troligen inte tar regelbunden del av någon annan form av samlingar med tydligt undervisningsfokus från Svenska kyrkans sida.³ Till detta kan läggas att försäljningen av kristen litteratur har minskat över tid.⁴ Med andra ord blir det teologiska innehållet i söndagarnas predikningar för många de enda tillfällen när explicita trosfrågor presenteras och bearbetas innehållsligt. Därmed blir de

1 Nygren 2015, s 22-61.

2 Vilken uppgift för predikan man främst lyfter fram hänger givetvis samman med teologisk tradition man står i, för en översikt se till exempel Wilson 2004.

3 Svenska kyrkans dåvarande forskningschef Anne-Louise Eriksson skriver i sin bok *Att predika en tradition: Om tro och teologisk literacy* att "Svenska kyrkan inte heller i övrigt möter sina medlemmar med ett systematiskt undervisningserbjudande". Eriksson 2012, s 134. I *Den sorglöst försumliga kyrkan – Belyst norrifrån* menar professor Jørgen Straarup och universitetslektor Mayvor Ekberg i ett kapitel "Två sekler av försummelse" att Svenska kyrkan försummat sin möjlighet att erbjuda kunskap i kristen tro som ersättning för den kunskap som tidigare erbjöds genom skolans kristendomsundervisning. Straarup & Ekberg 2012, s 182-189.

4 Blückert 2019.

i praktiken för många den enda kanalen för undervisning i kristen tro.⁵ Dessutom vill jag med Mattias Martinson peka på att viss innehållslig klarhet i predikan är en förutsättning för att den ska kunna fungera i sin bredare roll som en mångfasetterad förmedling av ett budskap eller ärende.⁶ Detta leder fram till de frågeställningar jag söker besvara i min analys av predikoutkast.

1.2 Frågeställningar

I min analys av predikoutkasterna i SPT och i SKT söker jag svar på följande övergripande frågor:⁷

- 1) Vilka teologiska teman tar man upp i utkasten under året?
Jag använder här den apostoliska trosbekännelsen som huvudsakligt raster för att se vilka teman som behandlas.
 - 2) Vilka teologiska positioner kommer till uttryck i det som tas upp?
Jag gör en översiktlig analys för att kunna beskriva vilken typ av teologi som uttrycks.
 - 3) I vilken mån och hur kommer begreppsparet lag och evangelium till uttryck i materialet?
Här undersöker jag inte på om termerna används utan om saken uttrycks.
- I jämförelsen mellan utkasten i SPT och SKT arbetar jag med nedanstående frågor, som framförallt diskuteras i slutet av artikeln:
- 4) Hur förhåller sig teologin utkasten i SKT och SPT till varandra?
Jämförelsen görs kontinuerligt i artikeln allt eftersom resultaten från undersökningarna av teologin i SKT och SPT redovisas.

5) Hur kan eventuella skillnader och likheter i teologin mellan utkasterna i SPT och SKT bäst förstås?

⁵ Eriksson 2012, s 38.

⁶ Jfr Martinson 2002, s 75-76, not 2.

⁷ I artikeln i *Ingång*, Nygren 2015, behandlas framförallt frågorna 1-3 vad gäller SKT:s utkast.

1.3 Metodfrågor

En grundläggande kritisk fråga är om det finns någon sammanhållen predikad teologi att tala om i Svenska kyrkan över huvud taget. Om vi ser till Svenska kyrkan generellt och även de konkreta mottagarna – gudstjänstbesökarna – blir frågan närmast omöjlig att besvara. Vilken teologi en gudstjänstbesökare får presenterad för sig, explicit uttalad eller implicit genom det som förmedlas, hänger ihop med de olika predikanternas egna teologier, vad de lyfter fram utifrån de texter och teman som söndagarna har och vilka konkreta söndagar/gudstjänsttillfällen som den enskilde besöker, för att nämna några faktorer.

Med tanke på den teologiska mångfalden hos präster/förkunnare kombinerat med de olika mönster enskilda gudstjänstdeltagare har för sin kyrkogång, innebär det att det i strikt mening endast finns ett antal individuella svar på frågan. I denna artikel kommer jag dock att söka efter en ”genomsnittlig” teologi, som en gudstjänstbesökare i Svenska kyrkan med viss sannolikhet möter utifrån utkasten i tidskrifterna SPT respektive SKT. Det mest representativa som kan lyftas fram för den förkunnade teologin i Svenska kyrkan menar jag är de predikoutkast från de två etablerade tidskrifter som finns som har präster och förkunnare som en huvudsaklig målgrupp.

I varje tidskrift som erbjuder detta finns en grupp medarbetare som medverkar med utkast. Det är 54 olika förkunnare som bidrar med utkasten i SPT.⁸ Till SKT:s utkast bidrar 21 olika författare.⁹ Eftersom medarbetare i samma tidskrift, även om både SPT och SKT har var sin uttalad policy¹⁰, kan ha från varandra divergerade teologier, behöver givetvis inte den teologi som kommer till uttryck från vecka till vecka

⁸ Se ”Käll- och litteraturförteckning” för denna artikel

⁹ Se ”Käll- och litteraturförteckning” för denna artikel

¹⁰ SPT anger på sin webbsida (2022) följande inriktning:
Svensk Pastoraltidskrift vill vara en röst för klassisk kristen tro i Svenska kyrkan på den allmänliga kyrkans trosgrund. Tidningens perspektiv bygger på förtroende för att kyrkans Herre, Jesus Kristus, genom sin Helige Ande leder dess utveckling genom seklerna och i vår tid. Därför är arvet från fornkyrka, reformation, kyrkoväckelse av normerande betydelse också för vår kyrka.
SKT anger på sin webbsida (2022) följande inriktning:
Svensk Kyrkotidning är ett organ i Svenska kyrkan som riktar sig till teologiskt intresserade. Tidningen belyser aktuella kyrkliga och samhällsrelaterade ämnen i evangelisk-luthersk anda. Svensk Kyrkotidning värnar om Svenska kyrkans karaktär av öppet trossamfund. Tidningen granskar kritiskt kyrkolivet i lojalitet mot Svenska kyrkans tro, bekännelse och lära som reformatorisk kyrka.

med nödvändighet vara sammanhållen.¹¹ En analys av ett helt kyrkoårs predikoutkast i respektive utkast ger dock trots detta sammantaget i ett slags teologisk genomsnitt uttryck för vilka betoningar och tendenser som finns. Dessutom bör noteras att även en icke sammanhållen teologi är en teologi.

En annan metodfråga är hur analysen av respektive utkast gjorts, hur begreppen har fångats in. I vissa fall har jag explicit sökt efter ord eller uttryck i utkast. När så är fallet har det angivits. I de flesta fall har jag sökt efter saken, att den implicit tydligt finns i utkastet – även om ett visst ord eller uttryck inte använts. Detta senare innebär att det finns med en subjektiv dimension i min bedömning om en viss ”sak” finns i texten eller inte. Jag har eftersträvat att ha samma ”ribbhöjd” i alla mina analyser och även strävat efter generösa bedömningar av innehållet. När osäkerheten i analysen av vad texten innehåller varit större har jag redovisat det. Detta innebär att resultatet av mina analysresultat här bör ses som tydliga indikationer, men inte absoluta resultat.

I löptexten samt i noter finns förtydliganden av min analysprocess när jag uppfattat att det behövts.

Noteras bör även att jag strikt försökt fånga upp vad som teologiskt explicit och implicit framkommer i själva predikoutkast – och strävat efter att undvika att supplementera vad som kommer fram i utkast med vad jag eventuellt vet om författarens teologi. Eftersom utkast av dess författare inte är avsedda att vara heltäckande läroframställningar innebär det att inget av utkast heller kan ses som ett fullödigt uttryck för en författares egen teologi. Det är exempelvis fullt tänkbart att en författare håller något för att vara en teologiskt hållbar position – som har med det ämne som behandlats i ett utkast att göra – utan att detta av strategiska, pedagogiska eller praktiska skäl uttrycks i utkastet.¹²

Jag använder den apostoliska trosbekännelsen som ett raster för huvuddelen av min analys av vilka teologiska frågor som tas upp i utkast under ett kyrkoår, och använder den även för att visualisera mina resultat. Bakgrunden till valet av den apostoliska trosbekännelsen som raster är att det är en i kyrkans historia sedan gammalt etablerad sammanfattning av den kristna trons innehåll. Förutom att det ger möjlighet fånga in de teologiska teman som utkast tar upp ger det även en möjlighet att beskriva vad som i mycket liten utsträckning, eller inte alls, tas upp

i predikoutkast. Den apostoliska trosbekännelsen används således här i deskriptivt syfte – inte normativt. Det vore för övrigt antagligen förödande för förkunnelsen om varje predikan skulle ha som ambition att få med hela trosläran och allt vad den apostoliska trosbekännelsen nämner i sin utläggning. Samtidigt kan man konstatera att kyrkoårets predikotexter har en uppläggning som avser att täcka in hela tron och alla tre trosartiklarna. Sammantaget finns därför potential för att hela trosbekännelsens innehåll ska kunna tas upp – om än inte i alla delar lika mycket – om man ser på vilka teman och bibeltexter som finns för varje söndag/firingsdag i evangelieboken över ett år.

1.4 Material

Från *Svensk Pastoraltidskrift* (SPT) har jag analyserat de 64 predikoutkast som publicerades under kyrkoåret första advent 2008 – domsöndag 2009.

Svensk Kyrkotidning (SKT) publicerade under samma period 67 utkast.

Valet av år för analysen har styrts av det faktum att detta var det sista året som även den frikyrkliga tidskriften *Tro & liv* publicerades som papperstidning med predikoutkast för varje söndag/helgdag under kyrkoåret. Här finns därför en framtida möjlighet att utvidga forskningsprojektet till att även omfatta en viktig del av den frikyrkliga förkunnelsen samma år.

Predikoutkast i *Svensk Pastoraltidskrift* skrevs av 54 tillfrågade präster, samtliga män, som i de flesta fall medverkade en gång var, i några fall två gånger.¹³ På motsvarande sätt skrevs predikoutkast i *Svensk Kyrkotidning* av 21 tillfrågade förkunnare, de flesta präster, sju män och 14 kvinnor, som i allmänhet fick återkomma några gånger under året.¹⁴

I båda tidskrifterna är tanken med dessa utkast att bidra med material in i den predikoförberedelse som prästen/förkunnaren arbetar med inför kommande söndag. I SPT låg längden på utkast i de flesta fall mellan 350-900 ord. I SKT hade predikoutkast en ungefärlig längd på 600-800 ord. Det var således inte färdiga predikningar som publ-

11 I förlängningen menar jag att detta svarar mot den mångfald av teologier som kan möta en enskild gudstjänstbesökare. Församlingar i Svenska kyrkan har kommit att allt mer organisera sitt arbete på ett sådant sätt att församlingens – eller pastoratets – präster inte är knutna till en specifik kyrka utan medverkar i olika kyrkor enligt ett visst schema.

12 Detta gör att en författare som undersöker vad jag funnit i hennes eller hans utkast inte med säkerhet alltid känner igen det som ett uttryck för sin egen teologiska position.

13 Se ”Käll- och litteraturförteckning” för denna artikel.

14 Antalet utkast för var och en av författarna varierar mellan ett och sju. De flesta medverkar med två eller tre utkast. Fördelningen mellan könen i antalet författare är sju män och 14 kvinnor. Om antalet utkast skrivna av män respektive kvinnor adderas var för sig blir fördelningen 34 utkast med män som författare och 33 utkast med kvinnor som författare. För förteckningen av predikoutkast i SKT, se ”Käll- och litteraturförteckning” för denna artikel.

icerades. Däremot gavs i utkast i allmänhet en kort bakgrund samt utarbetad tanke kring predikans innehåll och uppläggning.

1.5 Tidigare forskning

De undersökningar av nutida predikan som publicerats i Sverige sedan 1960-talet har ofta fokuserat på kommunikationsprocessen eller mottagarens reaktioner och inte på det teologiska innehållet i det som predikats.¹⁵ Dock finns åtminstone fem publikationer som fokuserar på innehållet i predikan på olika sätt. Ett material som tidigare nämnts är Anne-Louise Erikssons bok *Att predikan en tradition* (2012). Eriksson analyserar sammanlagt 31 påskpredikningar och 12 predikningar från femte söndagen i fastan som präster som hon tillfrågat skickat in.¹⁶ Hon undersöker framför allt vilken tro som kommer till uttryck, vilket teologiskt arbete som avspeglas i materialet, hur traditionens begreppsvärld relateras till livet nu samt vad som görs normativt i predikningarna.¹⁷ Eriksson ser två skilda/motsatta tendenser i de predikningar hon analyserat: (1) att traditionella formuleringar upprepas på ett sätt som det är svårt för nutida lyssnare att förstå; (2) att utgångspunkten tas så helt i samtiden att förkunnelsen blir traditionslös.¹⁸

Det finns både likheter och skillnader mellan den analys av predikoutkast som jag gör och det som Eriksson gjort. Till likheterna hör givetvis att det är det teologiska innehållet i det undersökta materialet som står i fokus samt att det är präster i Svenska kyrkan som bidragit med predikoutkast/predikningar. Till skillnaderna hör att jag arbetar med kortare predikoutkast och inte med utskrivna hela predikningar. Det medför att den här föreliggande analysen, åtminstone i flertalet fall, inte har samma möjlighet att göra mer djuplodande analyser av de teologiska resonemang som förs, eftersom utkastet ger ett knapphändigare underlag. En annan skillnad är att de predikoutkast som här analyserats publicerats i en inflytelserik tidskrift för att hjälpa och inspirera andra förkunnare. Det medför att min analys har potential att kunna säga något om vilka teologiska tendenser som generellt kommer till uttryck i predikningar i Svenska kyrkan. Ytterligare en skillnad är att denna undersökning omfattar utkast till alla predikotexter under det

aktuella kyrkoåret 2008–2009, vilket även detta ger ett visst underlag för att säga något om teologiska tendenser som generellt kommer till uttryck i Svenska kyrkans förkunnelse – åtminstone under slutet av 2000-talets första årtionde.

Ett annat arbete som fokuserat på predikoutkasts teologiska innehåll är Mattias Martinsons *Predikans frälsning: Soteriologi och metod i nutida teologisk praktik*, som publicerats som ett kapitel i boken *Mänsklig frälsning: Soteriologi i samtidsperspektiv*.¹⁹ I kapitlet analyseras ett antal utkast från SKT, SPT och *Tro & Liv* med avseende på den soteriologiska frågan om hur frälsningen framställs. Martinson analyserar och diskuterar predikoutkast från söndagar som explicit har frälsning med i temat för dagen: midsommardagen med rubriken "Skapelse och frälsning" och den 22:a söndagen efter trefaldighet med rubriken "Frälsningen". Detta kompletteras med en analys av utkast från den 16:e söndagen efter trefaldighet vars tema "Döden och livet" har nära koppling till frågan om frälsning.²⁰ Predikoutkastet bedöms framför allt med hjälp av kriterierna koherens och relevans. Martinson vill genom sitt arbete bidra med att "ge redskap för en reflektion om hur man bör se på frälsningsteologin".²¹ Begrepp som teologisk integration och teologisk korrelation ges en central roll i den metod som används.²²

En av de saker Martinson noterar i anslutning till sin analys är att konkreta reflektioner kring frälsningsbegreppets innehåll är starkt nedtonade.²³ Martinson noterar också att man i utkastet oftast inte söker ställa in frälsningen under samtidens intellektuella krav, vilket får till följd att koherensen i den interna begreppsanvändningen blir svår att bedöma.²⁴ En generell reflektion som ges i slutet av kapitlet är hur sammanvädda frågorna om predikans frälsningsbegrepp och den teologiska metodens frågor är med varandra.²⁵

Frågan är då hur min analys förhåller sig till Martinsons analys. En likhet är att det är utkast från tidskrifter som analyseras samt att utkast från SPT och SKT är en viktig del av underlaget. En skillnad som kan

15 Exempelvis Simonsson 1975; Sundin 1984; Hammar 1985; Söderström 1996; Larsson 1998; Almer 1999; Karlsson 2000.

16 Eriksson 2012, s 38-39.

17 Eriksson 2012, s 41-42.

18 Eriksson 2012, baksidans text, se även s 130-131.

19 Martinson 2002, s 75-104.

20 Martinson 2002, s 78.

21 Martinson 2002, s 76.

22 Martinson 2002, s 95-98. Med teologisk integration avses att "teologin alltid bör ställas i kunskapsmässig kontinuitet med övrigt mänskligt tänkande" (s 95). Med teologisk korrelation menas att "den religiösa traditionens läror och praktiker inte kan ges någon nutida aktualitet utan att deras innehåll preciseras i termer av de nutida religiösa frågorna, men också omvänt: att nutida religiösa frågor inte kan betraktas isolerade från traditionernas svar på sådana frågor" (s 96).

23 Martinson 2002, s 89.

24 Martinson 2002, s 92.

25 Martinson 2002, s 103-104.

nämnas även här är att jag gör en analys över ett helt kyrkoår, där jag söker ta ett brett grepp och se på vilka teman som tas upp och vilka som inte tas upp medan Martinson fokuserar sin analys kring frälsningsbegreppet. En annan skillnad är att jag inte gör analysen främst utifrån koherens- och rimlighetskriterier utan utifrån ett autenticitetskriterium, vilket betyder att jag använder dels den apostoliska trosbekännelsen som ett analysverktyg, dels det lutherska begreppsparet lag och evangelium som raster för att se hur den predikade teologin enligt de analyserade utkasterna ser ut.

Ett tredje arbete som till delar av sitt innehåll utgörs av innehållsliga analyser av predikningar är *Att predika idag*, en prästmötesavhandling för Linköping stift från 1973.²⁶ I prästmötesavhandlingen redovisas resultatet av genomgången av 258 inspelade predikningar från sammanlagt 27 präster. Upp till 10 predikningar per präst som deltog spelades in under perioden 1970.10.18 - 1971.11.28. För att få ett så representativt material som möjligt förvarnades inte den som predikande om vilka söndagar som spelades in. De inspelade predikningarna skrevs sedan ut för att möjliggöra analysen. I undersökningen ingick även en sociologisk studie med 239 personer, både kyrkoaktiva och ur befolkningen i allmänhet, som fick svara på frågor om förväntningar på predikan,²⁷ samt en studie om reaktioner på predikan.²⁸

Den sammanfattande slutsatsen av den innehållsliga analysen var att predikningarna i allmänhet inte var undervisande. Man sökte i predikningarna mer påverka åhörarna till ställningstaganden och handling än att förmedla kunskap. Påfallande var enligt analysen att man stannade vid att flyktigt nämna viktiga trossatser och nästan aldrig gick vidare till att förklara dem, kanske för att trons innehåll förutsattes vara känt och oproblematiserat. Detta, menade författarna, riskerade att skapa en känsla av att prästen rörde sig i en värld som var oklar för åhörarna.²⁹

De analysmetoder som användes i *Att predika idag* kommer nära dem som valts i min undersökning. Dels används i viss mån den apostoliska trosbekännelsen som ett raster för redovisningen av prästmötesavhandlingen,³⁰ dels finns i ett kapitel som fokuserar på hur evangeliet framställs analyser som till viss del bygger på begreppsparet lag och evangelium.³¹ Detta ger på några punkter möjligheter till jämförelser

mellan resultaten från 1973 och de resultat som min undersökning visar. Samtidigt finns skillnader: en är att undersökningen från 1973 byggde på reella predikningar, vilket givetvis gör att underlaget för undersökningen 1973 är betydligt fylligare än mitt underlag som enbart arbetar med utkast. En annan skillnad är att sätten att redovisa resultaten skiljer sig åt en del genom att författarna i *Att predika idag* oftast använder sig av övergripande avvägningar i beskrivningarna utan att i konkreta siffror beskriva var teologiska tyngdpunkter finns. Jag försöker i de flesta fall att så klart som möjligt ange hur stor andel av predikoutkasterna som uttrycker en viss teologisk position. Det gör att de jämförelser som i viss mån finns i notapparaten i denna artikel mellan resultatet från 1973 och mitt arbete oftast blir gjorda på ett övergripande sätt utan konkreta siffror.

Till den tidigare forskningen hör även min egen artikel från 2015 "Den predikade teologin i *Svensk Kyrkotidning* – analys av predikoutkast under ett kyrkoår" publicerad i *Ingång* nr 1 – 2 2015, vars resultat kommer att användas i denna artikel, som kan ses som en fortsättning av samma projekt.

En artikel till bör nämnas i denna forskningsöversikt. I årsboken *Svenskt kyrkoliv* 2018 publicerade Clara Nystrand artikeln "Nöd och nåd i aktuell svensk predikan",³² en sammanfattning och utveckling av hennes masteruppsats från 2017 vid Lunds universitet "På jakt efter en nådig Gud". Nystrand samlade in totalt 19 predikomanuskript från två söndagar. Dessutom fick predikanterna, som samtliga var präster, fylla i en enkät med vars hjälp man kunde bestämma vilken teologisk hemvist predikanten hade. Huvudgreppet i Nystrands analys var att undersöka hur nöden och nåden framställdes i predikningarna. Med andra ord gjordes en analys som starkt kan relateras till begreppsparet lag – som relaterar till begreppet "nöd" och beskriver människans börda – och evangelium – som relaterar till begreppet "nåd" och Guds handlande. Nystrand noterar i sin analys att förkunnarna ger relativt stort utrymme åt att beskriva nöden medan nåden inte bara får ett mycket mindre utrymme utan också framställs på ett otydligare sätt än nöden. Dessutom förekommer ofta blandningar av nöd och nåd, vilket gör att varken nöd eller nåd görs rättvisa, samt att nåden skymms. Dessutom finns i flera predikomanus problemet att nöden och nåden som beskrivs inte korrelerar mot varandra. Läsaren kommer att se att liknande slutsatser som Nystrand kommer fram till dras i de analyser som finns i denna artikel.

²⁶ *Att predika idag* 1973.

²⁷ *Att predika idag* 1973, kap 2.

²⁸ *Att predika idag* 1973, kap 9.

²⁹ *Att predika idag* 1973, s 109-110.

³⁰ *Att predika idag* 1973, kap 5.

³¹ *Att predika idag* 1973, kap 4.

³² Nystrand 2018, s 163-185.

2 Den predikade teologins innehåll – en jämförelse mellan SPT och SKT

2.1 Om Gud

I den apostoliska trosbekännelsen heter det: ”Vi tror på Gud Fader ...”. I SKT omtalas Gud som Fader eller far i sex av 60 utkast (10 %). Vid alla tillfällen sker det genom en direkt koppling till bibelställen som talar om Gud på det sättet eller genom att bibeltexter citeras direkt,³³ vilket skapar ett intryck av att det är en terminologi som undviks när inte bibeltexten gör det till ett första val.

I SPT benämns Gud som Fader eller far i 18 av 64 utkast,³⁴ vilket motsvarar 28 %, vilket antyder att frågan om fadersbegreppet inte är lika känslig i SPT:s utkast jämfört med SKT:s.

2.1.1 Hur Gud beskrivs

När det gäller beskrivningar av Gud som treenig talar utkasten i SPT explicit om treenigheten 11 gånger (17 %).³⁵ Motsvarande siffra SKT är två gånger.³⁶ Detta kan ses som ett indicium på den generella tendensen att utläggningarna i SPT är mer teocentriska än i SKT, medan SKT:s utkast har ett större antropocentriskt fokus. Jag återkommer till detta i min slutdiskussion.

Noteras bör att i både SPT och SKT förutsätts treenigheten i betydligt fler av utkasten, exempelvis genom att alla de tre personerna i treenigheten nämns inom ramen för ett utkast. För att lyssnaren/läsaren ska kunna dra slutsatsen att treenigheten omtalas när den implicit förutsätts avkrävs dock en tydlig egen kompletterande reflektion.

När det handlar om beskrivningar av Gud som är direkta uttryck för Guds egenskaper eller som kan hänföras till Guds egenskaper finns dessa i ungefär lika stor utsträckning i de båda tidskrifterna: i 52 predikoutkast i SKT,³⁷ respektive 51 i SPT.³⁸

I beskrivningarna används en mängd olika ord och uttryck. För att skapa en överblick har jag sammanfört dem till tre grupper. Den första gruppen utgörs av egenskaper och beskrivningar som kan relateras till Guds barmhärtighet och kärlek. Den andra gruppen utgörs på motsvarande sätt av egenskaper som kan hänföras till Guds makt och förmåga. Den tredje gruppen är egenskaper som primärt har med Guds helighet och dömande rättfärdighet att göra, som enligt en traditionell protestantisk teologi skapar en vredes- eller domsreaktion hos Gud i mötet med ondskan och med människans synd. Dessa tre dimensioner av gudsegenskaper kallar jag kärleksdimensionen, maktdimensionen och helighetsdimensionen.³⁹ Viktigt att observera är att mer än en dimension av gudsegenskaperna givetvis kan finnas med i beskrivningen i samma predikoutkast.

För båda tidskrifter gäller inte oväntat att kärleksdimensionen är mest betonad. I SKT finns den med i 37 av de 52 utkast som närmare beskriver vem Gud är.⁴⁰ Det innebär vid 71 % av dessa tillfällen. För SPT är kärleksdimensionen ännu starkare betonad. Gud som kärlek omnämns i 43 av 51 utkast (84 %) som beskriver Guds egenskaper.⁴¹

I SKT finns maktdimensionen omtalad i 27 utkast,⁴² vilket utgör 52 % av de tillfällen Guds beskrivs. Helighetsdimensionen däremot nämns endast fem gånger (10 %),⁴³ i samband med att Gud beskrivs. Räknat på det totala antalet predikoutkast kan man säga att Guds helighetsdimension kommer upp i snitt drygt en gång per kvartal.

För SPT blir bilden delvis en annan. Gud makt beskrivs i 31 utkast (61 %),⁴⁴ vilket ligger något högre än i SKT. Gud som helig lyfts fram i 35 av texterna (69 %) i SPT.⁴⁵ Heligheten är alltså avsevärt mer betonad i SPT:s utkast. Sammantaget är dock även de övriga klustren av gudsegenskaper, kärlek och makt, starkare betonade i SPT – även om skillnaderna blir mindre här. SPT-utkasten har sammantaget en starkare betoning på alla typer av gudsegenskaper än SKT:s utkast.

33 SKT utkast nr 6, 11, 40, 41, 42, 56.

34 SPT utkast nr 7, 9, 11, 12, 32, 33, 36, 37, 38, 40, 42, 45, 47, 49, 53-55, 64.

35 SPT utkast nr 11, 12, 33, 36, 38, 40-43, 46, 53.

36 SKT utkast nr 41 och 55.

37 SKT utkast nr 1-11, 13, 14, 16-26, 29, 30, 33, 35-43, 46, 47, 49, 51, 54-63, 66, 67.

38 SPT utkast nr 2-7, 9, 12, 14-27, 30-33, 35-43, 46, 48-50, 52, 54-61, 63, 64.

39 För en närmare utveckling av dessa tre dimensioner, se Nygren 2007, s 152-153, även om jag där använder en något annan terminologi.

40 SKT utkast nr 1, 2, 4-11, 16-21, 23-25, 29, 33, 35-39, 47, 51, 54, 58, 61-64, 66, 67.

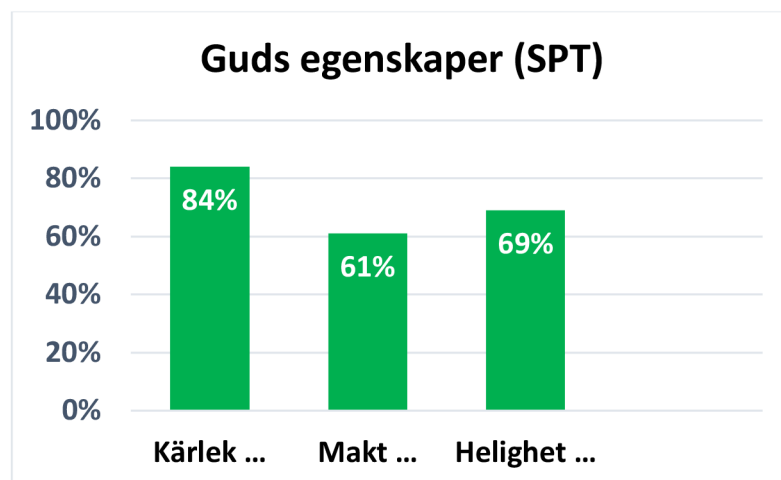
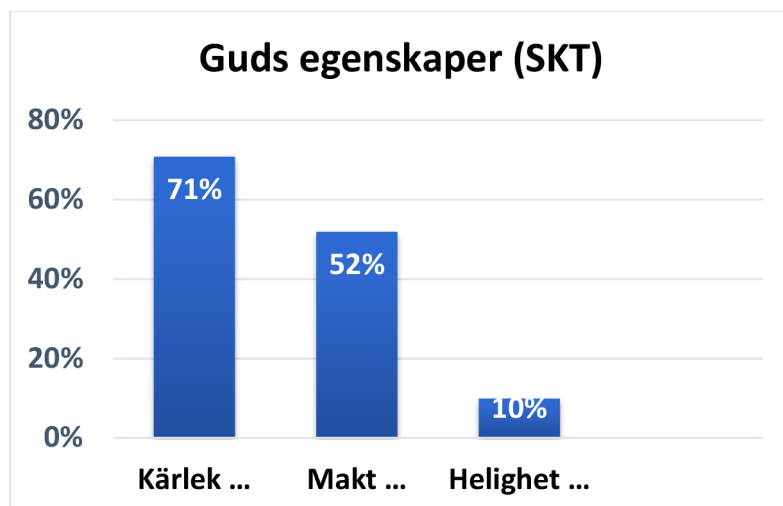
41 SPT utkast nr 2-7, 9, 12, 15, 17-20, 24, 26, 30-33, 35-43, 45, 48-50, 52, 54-61, 63, 64.

42 SKT utkast nr 3, 7, 8, 11, 13, 18, 22, 24, 30, 33, 36, 37, 39-41, 43, 47, 49, 51, 56-63.

43 SKT utkast nr 38, 47, 55, 56, 61.

44 SPT utkast nr 3, 5, 7, 12, 14, 16, 19, 21, 24, 27, 31, 32, 35, 36, 38-41, 43, 44, 50, 51, 54-61, 64, varav allmakten är tydlig i 18 SPT-utkast: 5, 7, 12, 14, 19, 27, 31, 32, 35, 36, 38-40, 54-56, 61, 64.

45 SPT utkast nr 3, 6, 7, 9, 12, 15, 17, 18, 22-26, 30-33, 35, 36, 39, 41-43, 45, 46, 48-50, 55, 56, 59, 61, 63, 64.



I den apostoliska trosbekännelsen sägs också att Gud är "himmelens och jordens skapare". När det gäller skapelsen generellt förutsätts eller omnämns den direkt i åtminstone 45 (67 %) av utkasterna i SKT; där lagens första bruk, det vill säga skapelsens livsvillkor, finns antydda samt där orden "skapelse" eller "skaparen" är direkt använda.⁴⁶ På motsvarande sätt nämns eller förutsätts skapelsen tydligt 33 gånger (52 %) i SPT.⁴⁷ Skapelsen är således som tema viktigt i båda tidskrifterna även om betoningen är betydligt starkare i SKT. Det gäller dock inte talet om himlen. Skapelsen kopplas inte explicit till himlen i något av utkas-

46 KT utkast nr 1-12, 14-16, 18, 22-24, 27-30, 34, 38-42, 44-47, 50, 51, 54-56, 58, 59, 62-66.

47 SPT utkast nr 2, 4-7, 10, 11, 13-15, 19-21, 24, 26, 28, 29, 31, 34, 37, 40, 42-44, 46, 48-50, 52, 54, 57, 59, 64.

ten i SKT. I SPT förknippas himlen och den himmelska världen med skapelsen i 11 av utkasterna (17 %).⁴⁸

SKT talar om den himmelska världen (änglar etcetera) över huvud taget i fyra (6 %) utkast.⁴⁹ För SPT gäller – om man adderar även de ställen där enbart den himmelska världen nämns – att det är teman som tas upp 27 gånger (42 %).⁵⁰

Sammantaget är utkasterna i SKT, jämfört med dem i SPT, mer förankrade i skapelseteman, medan det motsatta gäller när det handlar om behandlingen av den andliga/himmelska världen. Här finns frågorna betydligt oftare adresserade i SPT.

2.1.2 Sammanfattning

Gud omtalas på ett mer specifikt och tydligare sätt i SPT än i SKT. SKT betonar skapelsen mer än SPT, även om det i båda tidskrifternas predikoutkast är ett viktigt tema. Skillnaden blir större när det handlar om den andliga/himmelska världen. För SPT är det ett betydligt viktigare tema.

2.2 Om Jesus

I SKT omnämns Jesus i 61 av 67 predikoutkast,⁵¹ det vill säga i 91 % av utkasterna. För SPT gäller att Jesus omnämns i alla 64 utkast (100 %).⁵² Möjligen kan man här se en tendens till att SKT-utkasterna talar om Gud på ett mer allmänt sätt.

2.2.1 Jesus som Herre

I den apostoliska trosbekännelsen sägs om Jesus att han är "vår Herre". Frågan om hur Jesus som Herre omtalas kan vara intressant att ställa med tanke på den debatt som under senare årtionden förts kring hierarkiskt språkbruk. I Nya testamentet är Herre en mycket vanlig be-

48 SPT utkast nr 5, 7, 10, 19, 21, 37, 40, 54, 57, 59, 64.

49 KT utkast nr 58, 59, 63, 64.

50 SPT utkast nr 3, 5, 7, 9, 10, 12, 16, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 32, 34, 35, 37, 40, 54, 56, 57, 59, 61, 63, 64. Noteras kan att djävulen omnämns explicit i ett utkast i SPT (nr 16). I SKT:s utkast omnämns aldrig det onda på ett sådant personifierat sätt.

51 SKT utkast nr 1-35, 37-42, 44-50, 52-54, 56-58, 61-67.

52 SPT utkast nr 1-64.

nämning på Jesus. För exempelvis Paulus är Herre det genomgående namnet för Jesus Kristus.⁵³

I SKT är det sex utkast som tydligt talar om Jesus som Herre och använder termen utan att parera den.⁵⁴ I 12 utkast finns antydningar eller framställningar av Jesus som Herre, som samtidigt kringgärdas av reservationer eller är inbäddade i andra resonemang, vilket göra att framställningen inte blir tydlig i frågan om Jesus är Herre.⁵⁵ Det som kan uppfattas hierarkiskt undviks i många av utkasten.

För SPT-texterna verkar frågan inte alls vara lika laddad. Jesus benämns här som Herre i 33 utkast (52%).⁵⁶

2.2.2 Hur Jesus beskrivs

Med samma indelning av utsagorna om Jesus som av utsagorna om Gud blir resultatet följande: Kärleksdimensionen framträder i SKT i 34 (omräknat till procent: 72 %) av de totalt 47 utkast som har beskrivningar av Jesus som kan hänföras till de tre dimensionerna – kärlek, makt och helighet – av egenskaper.⁵⁷ I SPT är motsvarande siffra 40 av 41 utkast (98 %).⁵⁸ Maktdimensionen finns på motsvarande sätt företrädd i 43 % (20 av 47)⁵⁹ av utkasten i SKT. För SPT gäller att Jesus beskrivs i makftermer i 23 utkast.⁶⁰ Tydliga antydningar finns i ytterligare 3 utkast,⁶¹ vilket sammantaget ger 26 utkast (63 %).

När det gäller konkretion eller utläggning av maktdimensionen på ett sådant sätt att det kan falla in under den apostoliska trosbekännelsens ord ”sittande på allsmäktig Gud Faders högra sida därifrån igenkom-

mande”, finns i SKT inga utkast som gör det. I SPT finns fem utkast som kan kopplas till denna maktposition.⁶²

Helighetsdimensionen ges i SKT uttryck för i sju av 47 utkast.⁶³ Det blir 15 %. Jesus som domare lyfts fram i två av utkasten.⁶⁴ I SPT sammankopplas Jesus med helighet i 24 utkast.⁶⁵ Antydningar till kopplingen finns i ytterligare 5 utkast.⁶⁶ Sammantaget ger det 29 utkast (72 %). Här beskrivs Jesus som domare i 4 utkast.⁶⁷

53 *Uppslagsbok till Bibeln*, 1987, s 182.

54 SKT utkast nr 3, 7, 12, 37, 47, 50.

55 SKT utkast nr 10, 15, 23, 26, 40, 42, 48, 49, 60, 61, 62, 65.

56 SPT utkast nr 1-3, 5, 9-11, 13, 14, 16, 17, 22, 25-31, 35, 37, 42, 46-48, 51, 53-56, 60, 62, 64.

57 SKT utkast som talar om/beskriver Jesus på sätt som kan hänföras till någon av de tre dimensioner som här omtalas, kärlek, makt och helighet, är nr 1, 2, 7, 8, 10, 12-16, 19-27, 29-31, 34, 35, 37-39, 42, 44-50, 52, 54, 56-58, 62-67.

SKT utkast som beskriver Jesus i termer som kan hänföras till kärleksdimensionen är nr 1, 2, 7, 8, 13-16, 20-24, 26, 29-31, 34, 35, 37, 42, 45, 46, 48-50, 52, 54, 56-58, 64, 66, 67.

58 SPT utkast som beskriver eller antyder Jesu egenskaper: nr 13-17, 19, 21, 23-26, 29, 31-39, 41-44, 46, 48, 50-52, 54-61, 63, 64.

SPT utkast som talar om Jesus som kärlek: nr 14-17, 24-26, 29, 31-35, 37-39, 41-44, 46, 48, 50-52, 54-56, 58-61, 63, 64. Utkast i SPT som antyder Jesu kärlek: nr 13, 18, 19, 21, 23, 36. Sammantaget blir detta 40 utkast.

59 SKT utkast som kan hänföras till maktdimensionen är nr 2, 10, 12, 14, 17, 19, 24, 27, 31, 37-39, 42, 48, 50, 54, 62, 63, 65, 66.

60 SPT utkast nr 14 – 17, 21, 23, 29, 32-35, 38, 39, 44, 46, 50, 51, 55-57, 59, 60, 64.

61 SPT utkast nr 13, 19, 36.

62 SPT utkast nr 5, 7, 9, 34, 38.

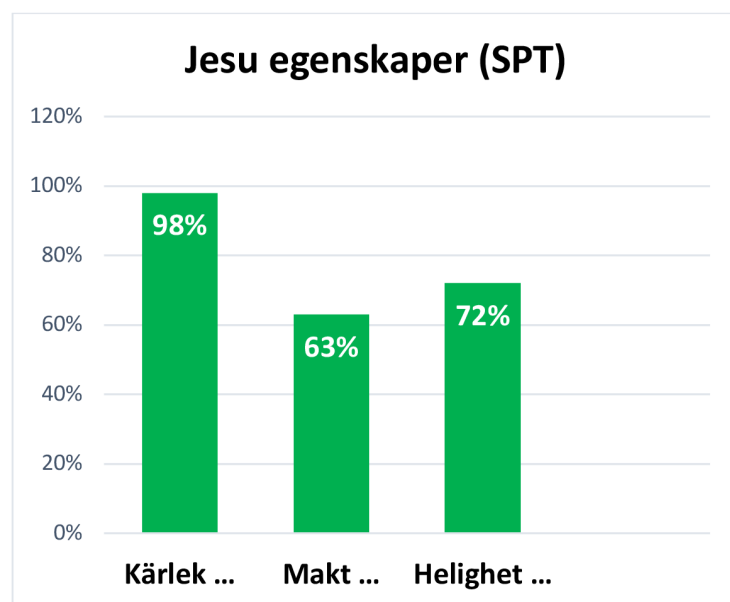
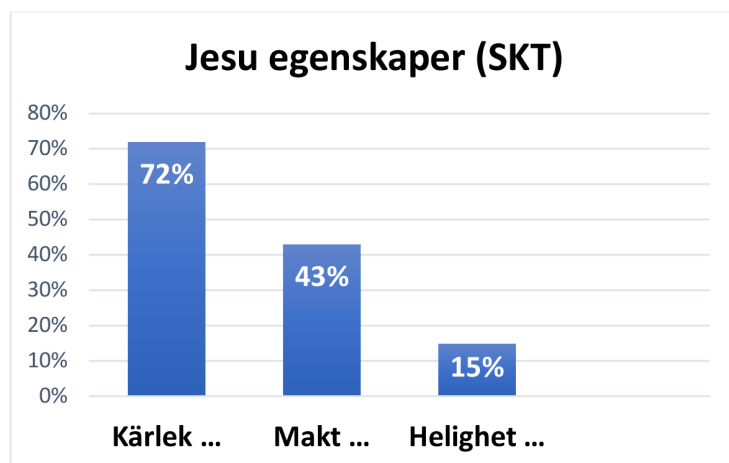
63 SKT utkast som kan hänföras till helighetsdimensionen är nr: 17, 25, 35, 44, 47, 50, 56.

64 SKT utkast nr 35 och 67.

65 SPT utkast nr 14, 15, 17, 23, 25, 26, 29, 31, 32, 35, 41, 43, 44, 46, 48, 50, 52, 54, 55, 58, 59, 61, 63, 64.

66 SPT utkast nr 19, 21, 36, 38, 57.

67 SPT utkast nr 43, 50, 59, 64.



Återigen får vi samma bild av från utkasten. Precis som i fallet med Guds egenskaper blir beskrivningen av Jesu egenskaper utifrån dimensionerna kärlek, makt och helighet mer framträdande i SPT än i SKT. Intressant är även att kärleken och heligheten i SPT inte spelas ut mot varandra utan finns sida vid sida, medan det i SKT kan finnas en tendens att låta kärleken dominera över helighetsdimensionen, vilket kan antyda att de ses som svåra att kombinera med varandra.

När det gäller vilka dimensioner av Jesu egenskaper som betonas återspeglas i respektive tidskrift (SKT och SPT) samma proportioner som de var för sig hade i beskrivningen av Guds egenskaper tidigare. Det finns således en god korrespondens mellan hur Gud beskrivs och hur Jesus beskrivs i respektive tidskrift – även om bilderna skiljer sig åt

ganska mycket mellan tidskrifterna vad det gäller hur starkt helighetens betonas. För både SKT och SPT bekräftar överensstämmelsen mellan hur Gud och Jesus beskrivs deras betoning av Jesus som Guds son, Jesus som Gud inkarnerad. Betoningen är starkare i SPT där Jesus direkt eller indirekt beskrivs eller benämns som Guds son eller inkarnerad i 47 predikoutkast (75 %).⁶⁸ Även om temat inte är lika starkt betonat i SKT är detta ett viktigt tema även där som den viktigaste bestämningen av vem Jesus är. Vi finner denna beskrivning av Jesus i SKT i 24 utkast av 67 (36 %).⁶⁹ Sådan Gud är, sådan är Jesus och vice versa.

I SKT är beskrivningen av Jesus som Guds son betydligt mer frekvent än beskrivningen av honom som försonare eller den som förlåter. Jesus som den som förlåter tematiseras i sex av 67 predikoutkast (9 %).⁷⁰ Ett något viktigare tema är Jesus som den närvarande, den som delar allt och är solidarisk. Detta lyfts fram på ett direkt sätt i åtta av utkasten (12 %).⁷¹ Jesus som den som vunnit seger över det onda och befriat människan finns med i 13 utkast (19 %),⁷² och är därmed framlyft ungefär dubbelt så ofta som Jesus som försonare. Lika ofta – i 13 av 67 utkast (19 %)⁷³ – framställs Jesus som förebild eller som den som räcker människan värderingar. Med andra ord blir Jesus i dessa utkast främst en etisk lärare.

För SPT blir bilden här delvis en annan. Som tidigare nämnts beskrivs/benämns Jesus som Guds son eller inkarnerad i 47 predikoutkast (75 %). Den näst viktigaste beskrivningen av Jesus i dessa är att han är den som förlåter och försonar. Det finns i 32 utkast (50 %).⁷⁴ Vidare framställs han som befriare eller segrare i 23 utkast (36 %) i SPT.⁷⁵ I 14 av SPT-utkasten (22 %) beskrivs eller antyds Jesus som förebild eller etisk lärare.⁷⁶ Han beskrivs vidare som den som är närvarande i människors liv i 21 utkast (33 %).⁷⁷ Detta kvalificeras i SPT-utkasten genom att han beskrivs som närvarande i dopet, nattvarden eller sakra-

68 SPT utkast nr 1, 4-14, 17-19, 22, 24-29, 31-38, 40, 42-47, 51-53, 55-57, 59, 60, 63, 64.

69 SKT utkast nr 3-7, 9-11, 24, 33, 35, 37-42, 49, 52, 54, 56, 58, 61, 65.

70 SKT utkast nr 15, 17, 25, 26, 35, 50.

71 SKT utkast nr 7, 16, 34, 35, 37, 48, 58, 67.

72 SKT utkast nr 2, 3, 10, 17, 21, 24, 27, 37, 39, 62, 64-66.

73 SKT utkast nr 3, 8, 14, 16, 21-23, 30, 45, 46, 57, 64, 66.

Vid undersökningen 1973 fann man att Jesus framställdes som befriaren i ca 10 % av predikningarna (*Att predika idag* 1973, s 74). Resultatet i min undersökning antyder att detta sätt att framställa Jesus är betydligt vanligare idag.

74 SPT utkast nr 1, 3, 6, 7, 9, 11, 13, 15, 17-19, 23-26, 30-32, 35, 37, 41-46, 48, 50, 56, 59, 63, 64.

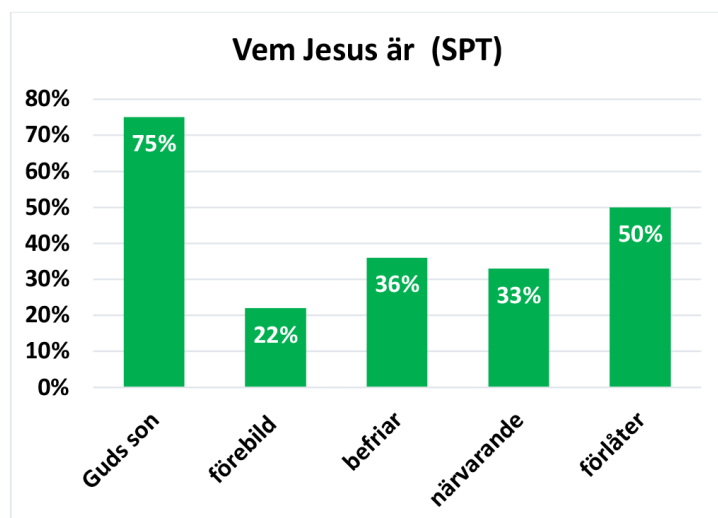
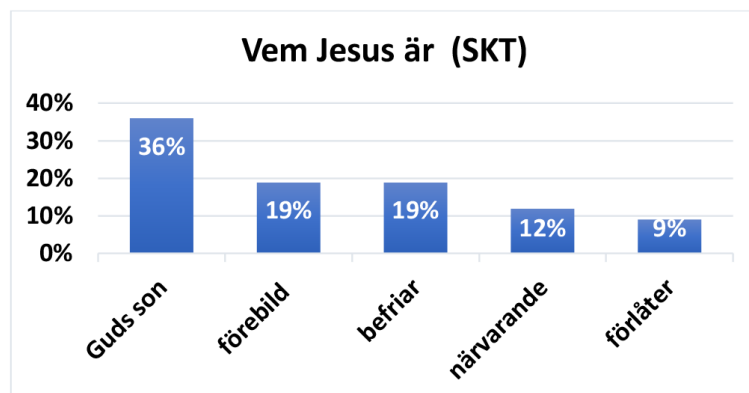
75 SPT utkast nr 2, 3, 5, 7, 10, 14, 15, 17, 19, 21, 24, 32, 34, 38, 39, 50, 51, 55-57, 60-62.

76 SPT utkast nr 9, 19, 30, 31, 35, 39, 44, 48, 51, 52, 54, 57, 59, 60.

77 SPT utkast nr 2-4, 6, 9, 10, 13-15, 19, 20, 27-29, 31, 33, 34, 39, 53, 55, 59.

menten i fem av dessa utkast (8 %),⁷⁸ samt i Ordet tre gånger (5 %).⁷⁹ Här finns således en viss, om än inte så stor, betoning på nådemedlen som inte finns lika tydligt i SKT-utkast.

Nedan åskådliggörs de olika betoningarna i SKT:s respektive SPT:s utkast.



Som tidigare har vi samma mönster här. Framställningarna i SPT betonar sammantaget starkare de olika beskrivningarna av vem Jesus är mer än vad SKT:s framställningar gör. Jesus får på detta sätt sammantaget mer färg i SPT än i SKT.

Som kuriosas kan nämnas att i två av predikoutkasterna i SKT beskrivs

hur Jesus lär sig något av människor.⁸⁰ I det ena fallet är det predikanten/utkastförfattaren som i en tänkt dialog med Jesus får beröm av Jesus själv för sin alternativa tolkning av evangelietexten, där det Jesus säger i evangeliet kritiserats och korrigeras.⁸¹ Några sådana utkast finns inte i SPT.

Jesus som Guds son och inkarnationen är centrala teman. I den apostoliska trosbekännelsen är detta sammankopplat med "avl原因 av den helige Ande, född av jungfrun Maria". I de 67 utkast i SKT som analyseras här talas i sju (10 %) av dem om Maria och Jesu födelse.⁸² I två av dem finns jungfrufödelsen med som något som har skett.⁸³ I ett predikoutkast ifrågasätts uttryckligen jungfrufödelsen.⁸⁴ Klart är att jungfrufödelse inte är något viktigt tema i utkasterna. Även om Maria och Jesu födelse omtalas ungefär lika många gånger i SPT, åtta gånger i 64 utkast (12 %),⁸⁵ finns en påtaglig skillnad i synen på jungfrufödelsen. Den nämns explicit vid fem tillfällen (8 %).⁸⁶ I två utkast (3 %) lyfts fram att Jesus är avlad av den helige Ande.⁸⁷

Den del av trosbekännelsen som uttrycker hur Jesus delar mänsklighetens villkor i lidande och död – "pinad under Pontius Pilatus" – kommer till uttryck betydligt oftare i båda tidskrifterna. I 39 (58 %) av SKT-utkasterna framställs Jesus som närvarande, medlidande, delande människans villkor.⁸⁸ Samma sak kommer till uttryck i SPT i 26 utkast (41 %).⁸⁹ Här finns således en starkare betoning på Jesus närvaro i människor liv i SKT-utkasterna.

Den metafysiska dimensionen i Jesu död – som kommer till uttryck i trosbekännelsens ord "nederstigen till dödsriket" – finns inte behandlad i något av utkasterna i SKT, medan den antyds i 6 utkast (9 %) i SPT.⁹⁰

⁸⁰ SKT utkast nr 22 och 64.

⁸¹ SKT utkast nr 22.

⁸² SKT utkast nr 4, 5, 7, 10, 11, 17, 24.

⁸³ SKT utkast nr 7 och 24.

⁸⁴ SKT utkast nr 11.

⁸⁵ SPT utkast nr 4, 5, 9, 12, 22, 26, 59, 60.

⁸⁶ SPT utkast nr 4, 22, 26, 59, 60.

⁸⁷ SPT utkast nr 22, 26.

⁸⁸ SKT utkast nr 1, 4-7, 10-13, 16, 17, 19-21, 24-29, 34, 35, 37, 42, 47-49, 54, 56-58, 61, 64-67. Här har även alla ställen där Jesu närvaro och solidaritet ges implicit av sammanhanget tagits med, till skillnad från de SKT utkast som nämns i not 57, där endast explicita beskrivningar tagits med.

⁸⁹ SPT utkast nr 1, 5, 6, 10, 11, 17, 18, 19, 23-27, 31, 32, 35, 38, 39, 43, 46, 55, 58, 59, 60, 63, 64.

⁹⁰ SPT utkast nr 10, 17, 24, 26, 31, 55.

⁷⁸ SPT utkast nr 2, 4, 6, 9, 14.

⁷⁹ SPT utkast nr 10, 13, 14.

2.2.3 Sammanfattning

Sammanfattningsvis beskrivs Jesus – om vi ser till egenskaper – på ett sätt som motsvarar beskrivningen av Gud i respektive tidskrift, vilket stämmer med att båda lyfter fram att Jesus är Gud son, Gud inkarnerad. Däremot finns en tydlig skillnad i viktningen mellan de olika dimensionerna av Guds egenskaper. Betoningen av Jesu helighet är betydligt starkare i SPT:s utkast. I bilden av vem Jesus beskrivs vara finns olika profiler i SKT och SPT. Det gemensamma är att Jesus som Gud inkarnerad betonas mest. Sedan skiljer sig bilderna åt. För SKT-utkastet gäller i fallande skala att Jesus är förebild och befriare, därefter kommer Jesus som den närvarande och minst betonat är att Jesus som den som förlåter.

För SPT-utkastet gäller i fallande skala Jesus som den som förlåter, befriar, den närvarande och den som är förebild. Samtidigt bör noteras att sett i absoluta tal ligger SPT-utkastet på alla dessa jämförelsepunkter över SKT-utkastet i hur ofta sakerna tas upp. Det innebär således att SPT-utkastet talar mer om Jesu kärlek, makt och helighet än vad SKT-utkastet gör. Detsamma gäller Jesus som inkarnerad, den som förlåter, befriar, är närvarande och är förebild. Jesus är ”mer av allt” i SPT jämfört med SKT. Detta märks även i tveksamheten att tala om Jesus som Herre som kan noteras i SKT jämfört med SPT. Samma bild finns kring jungfrufödelsen och de metafysiska dimensionerna av ”nederstigen till dödsriket”.

Den punkt där det finns en starkare betoning i SKT jämfört med SPT är i beskrivningar av hur Jesus är nära människors konkreta liv.

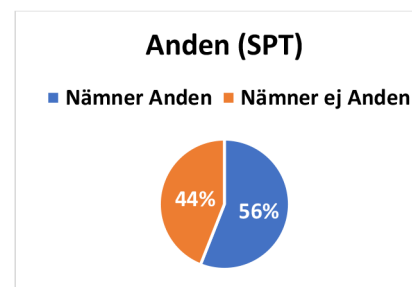
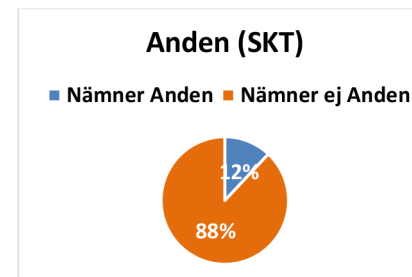
2.3 Om Anden

Anden för en undanskynd tillvaro i SKT-materialet. Anden nämns i endast åtta av utkastet (12 %),⁹¹ varav tre (4 %) är något mer substantiella i sin utläggning.⁹² I dessa tre, som alla finns i pingsttiden, beskrivs Anden framför allt som tröstaren och hjälparen i anslutning till texterna från Johannesevangeliet för den aktuella årgången. I övriga fem utkast finns Anden kort nämnd i förbigående.

I SPT-materialet lyfts Anden fram betydligt oftare. Här omnämns

Anden 36 gånger (56 %).⁹³

Mer substantiell undervisning om Anden förekommer 12 gånger (19 %).⁹⁴ SPT-utkastet ägnar således Anden fyra till fem gånger så mycket uppmärksamhet, vilket illustreras nedan.



2.4 Om människan

Hur framställs människan i de båda tidskrifternas utkast? Jag har här valt att fokusera på vilken framställning av hennes behov och brister som ges. Till att börja med kan noteras att i den stora majoriteten av utkastet i både SKT och SPT finns någon form av beskrivning av människans problem, nöd eller brist. I SKT är det endast åtta av de 67 utkastet (12 %) som inte har någon beskrivning av människans problem.⁹⁵ I SPT är det bara två av 64 utkast som inte tar upp frågor om människans brist, vilket utgör 4 %.⁹⁶ Möjligen finns i dessa siffror en antydning om att SPT:s utkastförfattare ägnar människans problembild en något större uppmärksamhet.

Hur beskrivs människans problem? Här har jag valt att göra en indel-

⁹³ SPT utkast nr 1, 3, 6-9, 11-14, 19, 20, 22, 25, 26, 30-33, 35-38, 40-43, 46, 48, 49, 51-53, 59, 62, 63.

⁹⁴ SPT utkast nr 7, 11, 13, 22, 32, 33, 35, 36, 37, 49, 53, 59. Med ”substantiellt” avses här att Anden inte endast nämns i sammanhanget, utan även ägnas ett tydligt utrymme.

⁹⁵ SKT utkast nr 18, 21, 40, 43, 48, 49, 52, 67.

⁹⁶ SPT utkast nr 4 och 46.

⁹¹ SKT utkast nr 32, 38-40, 48, 58, 59, 64.

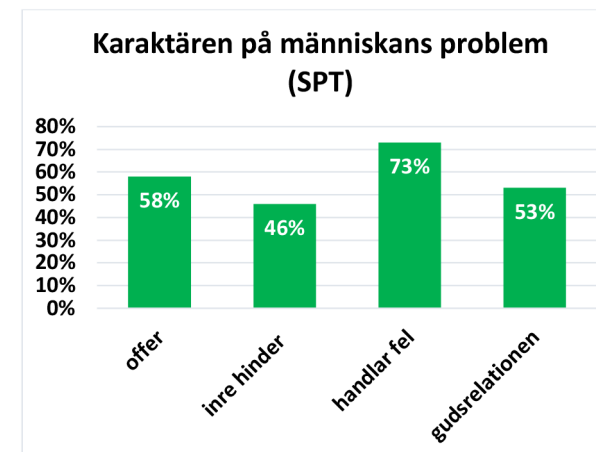
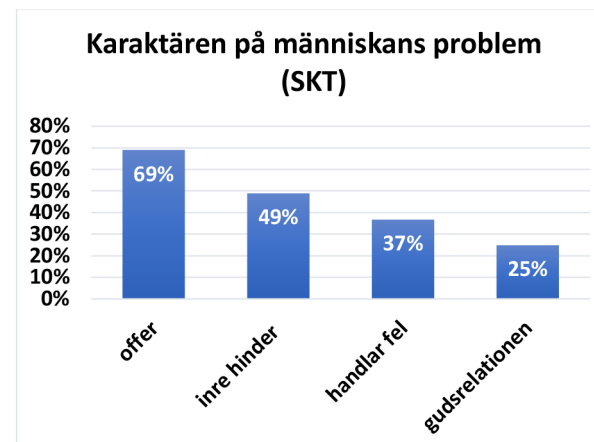
⁹² SKT utkast nr 38, 39, 40.

ning av beskrivningarna i fyra kategorier: 1) människan som offer, 2) människan brottas med inre problem och begränsningar, 3) människan handlar fel, 4) människans problem finns i gudsrelationen.⁹⁷

Utifrån detta kan jag se att analyserna av människans problem som finns i SKT-utkast och SPT-utkast har olika profil.

Den vanligaste beskrivningen i de 59 SKT-utkast som innehåller beskrivningar av människans problem är att hon är ett offer för något yttre ont. Detta finns i 41 av 59 utkast (69 %).⁹⁸ Näst vanligast är beskrivningen av att människan brottas med inre problem och begränsningar. Det kan röra sig om rädsla, inre sår, tomhet, brist på självförtroende och så vidare. Denna typ av beskrivning finns i 29 av 59 utkast (49 %).⁹⁹ Därefter kommer beskrivningar av att människan handlar fel, bär på skuld, tänker onda tankar och så vidare. Den finns i 22 av 59 utkast (37 %).¹⁰⁰ I totalt 15 av utkast (25 %) beskrivs människans problem som kopplat till gudsrelationen på något sätt.¹⁰¹

I SPT-utkast blir bilden av människans problem något annorlunda. Här är den mest frekventa beskrivningen att människan handlar fel. Den finns i 45 (73 %) av 62 utkast som säger något om människans problem.¹⁰² Näst vanligast är beskrivningen att hon är ett offer. Den finner vi 36 gånger (58 %).¹⁰³ Den tredje vanligaste analysen av människans brist är att hon har problem med gudsrelationen. Detta lyfts fram i 33 (53 %) av utkast.¹⁰⁴ Sist kommer beskrivningar av människan som innebär att hon har inre problem och begränsningar, även om denna är ganska vanlig då den förekommer i 29 (46 %) av utkast, det vill säga i nästan hälften.¹⁰⁵



Sammanfattningsvis finns i beskrivningarna av människans problem-bild i både SKT- och SPT-utkast ofta en flerdimensionell analys, även om den ser olika ut mellan tidskrifterna. Totalt uppehåller sig SPT-utkast mer kring människans problem än SKT-utkast.

I SKT beskrivs människan primärt som ett offer, i SPT primärt som en som handlar fel. När det handlar gudsrelationen beskrivs den mer än dubbelt så ofta som ett problem i SPT jämfört med SKT.

2.5 Om frälsningen

Många frågor kan ställs utifrån begreppet frälsning. Jag väljer här att se på om frälsningsfrågan över huvud taget tas upp, samt vad som sägs om

97 Viktigt att notera är att dessa fyra olika beskrivningar inte är varandra uteslutande. Samma utkast kan innehålla flera olika beskrivningar av människans problem.

98 SKT utkast nr 1-11, 13, 14, 16, 17, 20, 22-24, 28-30, 33-35, 37-39, 47, 50, 54-56, 58, 59, 61-66.

99 SKT utkast nr 3-7, 10-12, 14-16, 20, 30, 33, 34, 42, 45, 46, 50, 51, 55-59, 61, 64-66.

100 SKT utkast nr 1, 3, 10, 13, 15, 17, 25-28, 35, 36, 38, 46, 50, 51, 53-55, 60-62.

101 SKT utkast nr 12, 13, 15, 17, 19, 24, 25, 31, 32, 35, 36, 41, 44, 53, 65.

102 SPT utkast nr 1-3, 6, 7, 9-11, 13, 15, 17-19, 21-26, 30-32, 34-37, 39-45, 47-50, 52, 56, 57, 59, 61-64.

103 SPT utkast nr 2, 3, 5, 7, 8, 10, 12, 14-17, 19-21, 24, 29, 31, 34, 35, 39, 40, 42, 47-53, 55, 56, 58, 59-61, 63.

104 SPT utkast nr 1, 3, 6, 7, 9, 11, 13, 14, 16-21, 23-26, 31-33, 35-37, 39, 40, 42-45, 50, 54, 63.

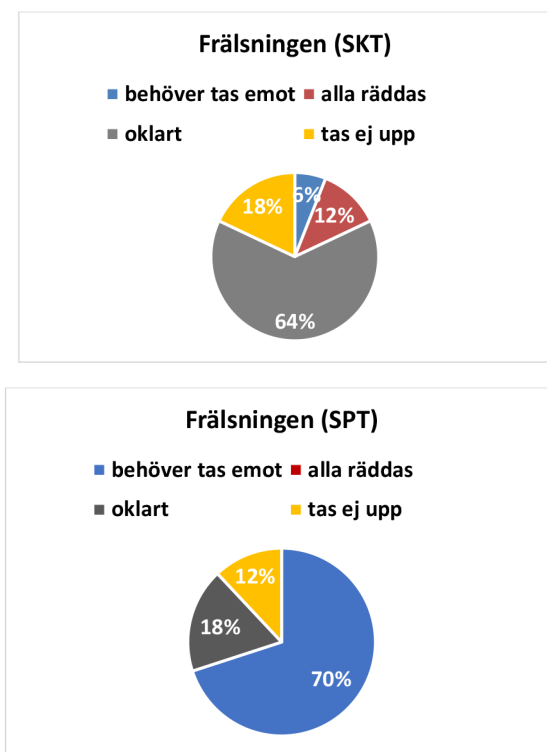
105 SPT utkast nr 3, 10-12, 14, 16, 19, 21, 24, 25, 29, 31, 33, 37, 39, 42, 47, 48, 50-52, 56-59, 61-63, 64.

frälsningens omfång och om den behöver tas emot på något sätt.

I SKT-utkast tas frågan om frälsning inte alls upp i 12 av 67 utkast (18 %),¹⁰⁶ men den berörs på ett eller annat sätt i övriga 55 utkast (82 %). Av 67 utkast är det fyra (6 %) som intar en position som innebär att frälsningen behöver någon form av mottagande.¹⁰⁷ I åtta utkast av 67 (12 %) framförs tanken på allas frälsning,¹⁰⁸ det vill säga att det inte behövs något mottagande. För 43 av 67 utkast (64 %) är frågan om nödvändigheten av att ta emot frälsningen oklart besvarad,¹⁰⁹ men flertalet av dessa torde – om man ser till formuleringarna – luta mer åt tanken på allas frälsning, eller på att åtminstone hålla frågan öppen.

I SPT-utkast tas frälsningstemat upp ungefär lika mycket som SKT-utkast. Det berörs på ett eller annat sätt i 56 predikoutkast (88 %), medan temat inte alls tas upp i 8 (12 %) av utkast.¹¹⁰

När det gäller frågan om vad som sägs om frälsningen blir dock bilderna ganska olika. I 45 (70 %) av utkast i SPT förutsätts eller nämns att frälsningen behöver någon form av mottagande.¹¹¹ Kvar blir 11 (18 %) utkast som har tar upp frågan om frälsning men inte säger något klart om den. I inget av utkast i SPT drivs tanken på allas frälsning på ett tydligt sätt.



Om vi jämför vad som sägs om frälsningen mellan SKT och SPT, ligger den största skillnaden i frågan om frälsningen behöver någon form av mottagande. I SKT talar 5 % av utkast om mottagandet medan motsvarande siffra för SPT-utkast är 70 %. Här finns ett tydligt uttryck för skillnaderna mellan de folkkyrkliga traditioner som SKT står i och de traditioner som SPT anger som formerande: arven från fornkyrkan, reformationen och kyrkoväckelserna.

2.6 Om tro

Ett närliggande tema till frälsningen är tron. Med tanke på oklarheten, framförallt i SKT-utkast, kring frälsningens eventuella koppling till mottagandet kan frågan ställas om synen på tron, som onekligen har en personlig komponent, kan bidra till tydligare beskrivningar.

En genomgång av utkast bidrar dock inte till ökad klarhet i någon högre grad. I SKT nämns inte frågor om människans tro eller trons föremål alls i 28 av 67 utkast (42 %).¹¹² I resterande 39 (58 %) utkast tas

¹⁰⁶ SKT utkast nr 18, 28, 32, 33, 41, 43, 45, 49, 57, 59, 60, 67.

¹⁰⁷ SKT utkast nr 25, 47, 48, 52.

¹⁰⁸ SKT utkast nr 24, 34, 38-41, 54, 64.

¹⁰⁹ SKT utkast nr 1-17, 19-23, 26, 27, 29-31, 35-37, 44, 46, 50, 51, 53, 55, 56, 58, 61-63, 65, 66.

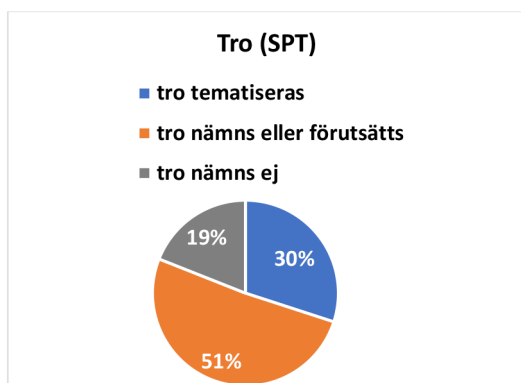
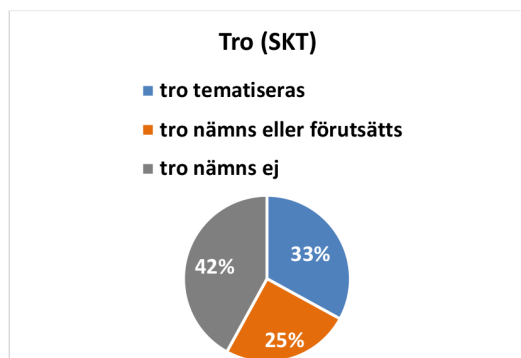
¹¹⁰ SPT utkast nr 4, 19, 20, 21, 28, 46, 47, 57.

¹¹¹ SPT utkast nr 1-3, 5-11, 13-18, 22, 23, 25, 26, 30, 32, 34-39, 41-45, 50-56, 59, 61-64.

¹¹² SKT utkast nr 2, 4, 5, 7, 9, 21, 23, 24, 28, 36-39, 43-46, 49-51, 54, 55, 57, 59, 60, 62, 65, 67.

tron upp på olika sätt, eller så förutsätts med större eller mindre tydlighet att tron kan ha betydelse.¹¹³ Av dessa 39 utkast i SKT innehåller 22 utläggningar som på ett mer substantiellt talar om trons innehåll eller karaktär. Sett till alla 67 utkast utgör de 33 %.¹¹⁴ I kvarvarande 17 utkast (25 % av 67) i SKT, där tron nämns eller förutsätts, tematiseras den inte.¹¹⁵

I SPT:s utkast är det en större andel som talar om tro. Här är det endast i 12 (19 %) av utkasten som tron inte tas upp alls.¹¹⁶ I övriga 52 utkast (81 %) bearbetas, nämns eller förutsätts tro på ett tydligt sätt.¹¹⁷ Om vi ser till i vilken omfattning dessa innehåller mer substantiella utläggningar om tron, finns de i 19 av dessa utkast,¹¹⁸ vilket motsvarar 30 % av helheten. Det gör att det i 33 utkast (51 %) där tron nämns är oklart vad tro innebär.



113 SKT utkast nr 1, 3, 6, 8, 10-20, 22, 25-27, 29-35, 40-42, 47, 48, 52, 53, 56, 58, 61, 63, 64.

114 SKT utkast nr 3, 8 12-20, 22, 26, 29, 30, 40, 41, 47, 48, 52, 53, 61.

115 SKT utkast nr 1, 6, 10, 11, 25, 27, 31-35, 42, 56, 58, 63, 64.

116 SPT utkast nr 7, 18, 24, 29, 34, 42, 45, 48, 54, 56, 57, 64.

117 SPT utkast nr 1-6, 8-17, 19-23, 25-28, 30-33, 35-41, 43, 44, 46, 47, 49-53, 55, 58-63.

118 SPT utkast nr 3, 9, 13, 14, 16, 17, 19, 20, 27, 32, 33, 35-37, 39, 41, 43, 50, 58.

Den sammantagna bilden av helheten blir att tro framstår som en ganska viktig sak, men vad dess innehåll är beskrivs ofta ot tydligt. Det gör att tro relativt ofta framträder som en sak i sig utan att vara tydligt kopplad till något föremål för tron.

Om vi mellan tidskrifterna jämför de utkast (ungefär 1/3-del i båda fallen) som utvecklar eller undervisar om tro lite mer substantiellt blir det i hög grad överensstämmande bilder. Jesus beskrivs oftast som trons föremål.¹¹⁹ Näst mest förekommande är Gud som trons föremål.¹²⁰ Tron kan även omtalas utifrån sitt innehåll, det vill säga Ordet, Ordets löften (evangelium) eller trons innehåll (trosläran),¹²¹ men också utläggas utan att det egentligen görs klart vad det handlar om.¹²²

2.7 Om korset och uppståndelsen

Som vi tidigare sett behandlades inkarnationen och Guds människo-blivande relativt ofta i utkasten. Inkarnationens tema – som har en höjdpunkt i julens budskap – framstår som centralt. Frågan är då hur det ser ut med teman som korset och uppståndelsen, som är samman-kopplade med den andra stora kristna högtiden, påsken. Som tidigare nämnts är Jesus som försonare inget stort tema i utkasten i SKT, men korset och uppståndelsen kan även beskrivas på andra sätt.

I SKT nämns i 44 utkast av 67, det vill säga 66 %, varken korset eller uppståndelsen.¹²³ Återstående 23 (34 %) behandlar korset eller uppståndelsen direkt eller indirekt.¹²⁴ I 11 (16 % av 67)¹²⁵ utkast i SKT nämns eller förutsätts korset eller uppståndelsen utan att mer görs av det. Återstår då 12 utkast (18 %) i vilka korset och i vissa fall uppstån-

119 Jesus beskrivs som trons föremål i 12 av 19 SPT-utkast som utvecklar undervisning om tro: SPT utkast nr 3, 9, 13, 14, 17, 27, 32, 36, 37, 41, 43, 50. (I utkast nr 33 nämns Jesus som trons föremål, men tyngdpunkten ligger på Gud som trons föremål.).

I SKT är Jesus trons föremål i 10 av 22 utkast: SKT utkast nr 3, 12, 13, 15, 20, 35, 40, 47, 48, 61.

120 Gud beskrivs som trons föremål fyra av 19 utkast i SPT: nr 19, 20, 33, 39.

I STK beskrivs Gud som trons föremål i sex av 19 utkast: nr 8, 11, 16, 17, 53, 63.

121 SPT utkast nr 16 (ordet), 35 (lärans innehåll). SKT utkast nr 10 (evangeliet).

122 SKT utkast nr 14, 18, 19, 29, 52.

123 SKT utkast nr 1-6, 8-10, 12-15, 18, 21-23, 32, 33, 36, 38-41, 43-46, 48, 50-57, 59, 60, 63, 64, 66, 67.

124 SKT utkast nr 1-6, 8-10, 12-15, 18, 21-23, 32, 33, 36, 38-41, 43-46, 48, 50-57, 59, 60, 63, 64, 66, 67.

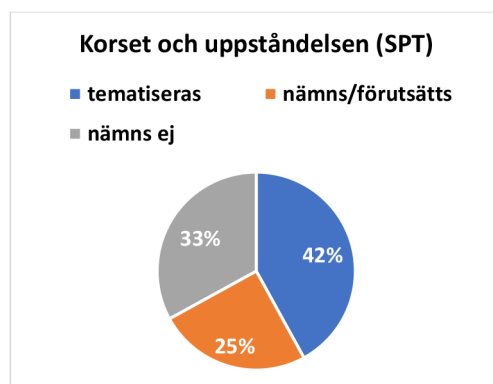
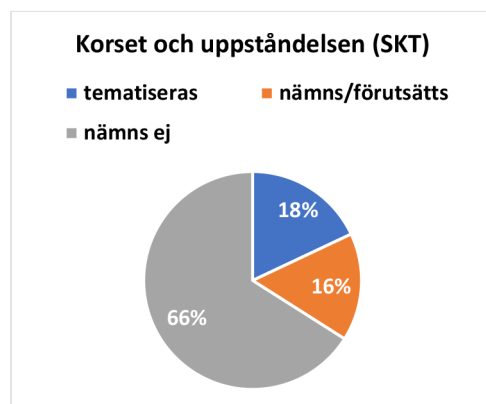
125 Korset nämns utan att utvecklas i SKT utkast nr 7, 11, 29, 42, 49.

Korset förutsätts tydligt i SKT utkast nr 27, 31, 34, 35, 47. Uppståndelsen förutsätts i SKT utkast nr 34 och 37.

delsen utläggs.¹²⁶

När det gäller SPT nämns i 21 utkast (33 %) varken korset, uppståndelsen eller försoningen.¹²⁷

I resterande 43 utkast (67 %) omnämns korset, uppståndelsen, eller båda två, eller så förutsätts de tydligt, framför allt genom att försoningen omtalas. Utläggningar av korset, uppståndelsen eller både korset och uppståndelsen, och/eller försoningen finns i 27 SPT-utkast (42 %).¹²⁸ Detta innebär att det finns 16 utkast (25 %) i SPT där korset och/eller uppståndelsen nämns men inte mycket mer.



126 Korset utläggs i SKT utkast nr 16, 17, 19, 20, 24, 25, 28, 61, 62, 65. Uppståndelsen utläggs i SKT utkast nr: 30, 58, 65. Observera att detta sammanlagt innebär 12 SKT utkast eftersom både korset och uppståndelsen utläggs i SKT utkast nr 65.

127 SPT utkast nr 2-4, 7, 8, 20-22, 28, 40, 41, 44, 47-49, 52, 54, 57, 58, 60, 62.

128 Korset utläggs i SPT utkast nr 9, 17, 19, 23, 25, 26, 42, 43, 46, 50, 51.

Uppståndelsen utläggs i SPT utkast nr 5, 10, 27, 33, 34, 35, 39, 55.

Både korset och uppståndelsen utläggs i SPT utkast nr 31 och 32.

Försoningsläran tas upp förutom några av ovanstående utkast (nr 23, 25, 26, 31, 32, 34, och 50), även upp i SPT utkast nr 11, 17, 24, 30, 42.

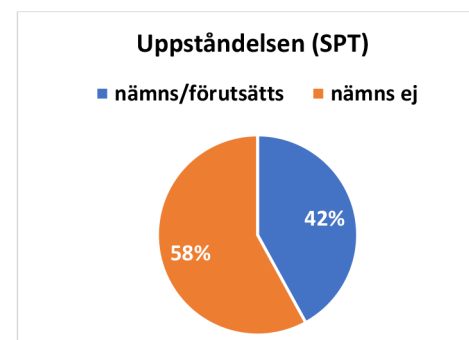
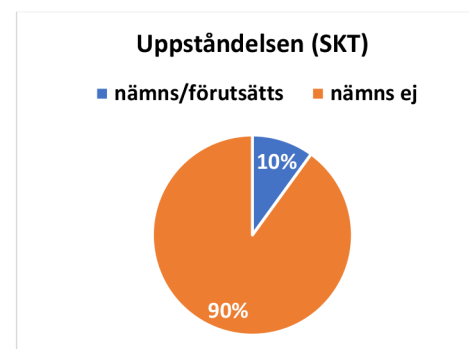
Som diagrammen ovan illustrerar är korset och uppståndelsen ett betydligt viktigare tema i SPT-utkasterna än i SKT-utkasterna.

2.7.1 Uppståndelsen – Jesu och människans

När det specifikt gäller uppståndelsen utläggs, nämns eller tydligt förutsätts den i sex av 67 SKT-utkast (9 %).¹²⁹ I fem av dessa tolkas uppståndelsen fysiskt och i ett utkast andligt.¹³⁰ Ett utkast – på Kristi himmelfärds dag – behandlar att Jesus är uppstigen till himlen.¹³¹

I SPT nämns eller förutsätts tydligt uppståndelsen 27 gånger (42 %) i utkasterna.¹³² I samtliga fall där uppståndelsen tas upp tolkas den fysiskt eller implicit fysiskt.

I fem utkast i SPT nämns Jesu himmelska position efter uppståndelsen.¹³³



129 SKT utkast nr 30, 34, 37, 54, 58, 65.

130 Uppståndelsen tolkas andligt i SKT utkast nr 58.

131 SKT utkast nr 37.

132 SPT utkast nr 5, 6, 9-11, 14-17, 27, 29, 31-36, 38, 39, 43, 53, 55, 56, 59, 61, 63, 64.

133 SPT utkast nr 5, 7, 9, 34, 38.

Jesu uppståndelse betonas ungefär fyra gånger mer i SPT-utkast jämfört med SKT:s utkast.

Kopplad till frågan om Jesu uppståndelse finns frågan om människans uppståndelse. I SKT behandlas människans uppståndelse direkt eller indirekt i fyra av utkast.¹³⁴ Den närliggande frågan om evigt liv omtalas eller antyds i sex utkast.¹³⁵ Över huvud taget finns en viss försiktighet i utkast i SKT kring att utveckla resonemang kring frågan om under. I 20 av 67 utkast (30 %) antyds att fysiska under eller övernaturliga saker som omtalas i evangelietexterna verkligen kan ha skett, men författarna gör oftast inte något av det.¹³⁶ I några av SKT-utkast används uttryck som kan antyda en viss reservation.¹³⁷

I SPT-utkast är i enlighet med det mönster vi hittills sett, betoningarna på de saker som finns i den kristna tros läran betydligt starkare jämfört med SKT-utkast. Människans uppståndelse nämns i nio utkast i SPT (14 %).¹³⁸ Evigt liv talas om i åtta utkast (12 %).¹³⁹ Under och övernaturliga händelser omtalas 40 SPT-utkast (62 %).¹⁴⁰ I fem SPT-utkast talas om att Kristus ska komma igen,¹⁴¹ något som inte alls omtalas i SKT-utkast.

2.7.2 Försoningsläror

I SKT infogas korset i en antydd försoningslära i sju av utkast.¹⁴² Det innebär 10 %. En gång framläggs en tydlig subjektiv försoningslära.¹⁴³ En annan gång antyds något som kan tolkas som en objektiv försoningslära.¹⁴⁴ Vid tre tillfällen antyds en ”klassisk” försoningslära, där Je-

sus besestrar makterna/döden genom sin korsdöd.¹⁴⁵ I två utkast i SKT kopplas korset till förlåtelse utan att det utvecklas tillräckligt tydligt för att kunna hänföras till någon specifik försoningslära eller försonings-syn.¹⁴⁶

Utöver dessa sju utkast som innehåller någon form av traditionell försoningslära finns i fyra andra SKT-utkast framställningar av korset som en plats där Jesus lider och visar sin solidaritet eller närhet till människornas situation.¹⁴⁷ Dessa kan därmed snarast ses som ett uttryck för inkarnationstanken.

För SPT gäller att försoningsläror tas upp eller antyds i 12 (19 %) av utkast,¹⁴⁸ vilket blir nästan dubbelt så ofta som i SKT. I 10 av SPT-utkast utläggs eller antyds objektiv försoningslära,¹⁴⁹ klassiska försoningslära i fyra utkast,¹⁵⁰ samt subjektiv i ett fall.¹⁵¹ Eftersom de olika försoningsläror inte är varandra uteslutande kan exempelvis både Kristus som segrare (aspekt av klassisk försoningslära) och Kristus som den som genom sin korsdöd speglar Guds helighet (aspekt av objektiv försoningslära) lyftas fram i samma utkast utan att motsäga varandra. Medan SKT-utkast, i den mån frågan berörs, främst lyfter fram klassisk försoningslära, lyfter SPT-utkast oftast fram objektiv försoningslära. Detta stämmer med den skillnad som finns i analysen av människans problem där SKT betonade människan som offer, med SPT även tydligt lyfte att människan hade problem med gudsrelationen.

134 SKT utkast nr 24, 29, 30, 67.

135 SKT utkast nr 14, 24, 40, 63, 64, 67. Observera att frågorna om kroppens uppståndelse och om evigt liv inte behöver vara samma sak. Evigt liv är fullt tänkbart utan kroppens uppståndelse.

136 SKT utkast nr: 5-7, 9-11, 13, 14, 19, 24-26, 30, 34, 35, 37, 42, 49, 54, 58.

137 Exempelvis SKT utkast nr 58 där författaren använder uttrycket: ”Samtidigt som Lasaros, utifrån Johannes berättelse, verkligen uppstod ...”

138 SPT utkast nr 1, 2, 6, 14, 27, 55, 59, 61, 64.

139 SPT utkast nr 2, 6, 37, 14, 37, 39, 57, 59.

140 SPT utkast nr 2, 3, 5, 7 – 11, 14, 15, 17, 20-23, 27-29, 31-36, 38, 39, 41, 44, 49-51, 53-57, 59, 62-64.

141 SPT utkast nr 2, 3, 54, 63, 64.

142 SKT utkast nr 17, 24, 25, 26, 61, 62, 65.

143 SKT utkast nr 62.

144 SKT utkast nr 25.

145 SKT utkast nr 17, 24, 65.

146 SKT utkast nr 26 och 61.

147 SKT utkast nr 16, 19, 20, 28.

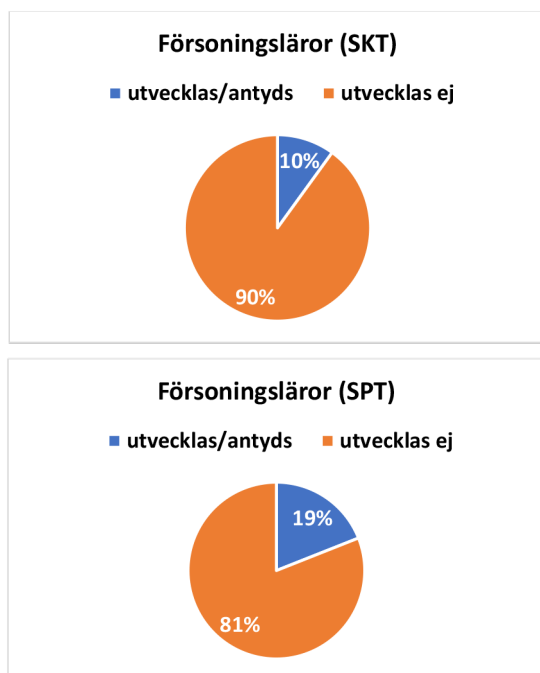
148 Försoningsläran tas upp i SPT-utkast nr 11, 17, 23, 24, 25, 26, 30, 31, 32, 34, 42 och 50.

149 SPT utkast nr 11, 17, 23-26, 30-32, 42.

150 SPT utkast nr 19, 24, 34, 50.

151 SPT utkast nr 50.

Eftersom de olika försoningsläror inte är varandra uteslutande kan exempelvis både Kristus som segrare (aspekt av klassisk försoningslära) och Kristus som den som genom sin korsdöd speglar Guds helighet (aspekt av objektiv försoningslära) lyftas fram i samma utkast utan att motsäga varandra. Detta är bakgrunden till att antalet gånger olika försoningsläror lyfts fram är 15 medan antalet utkast i SPT som lyfter fram försoningsläror är 12.



2.7.3 Sammanfattning

Generellt är korset och uppståndelsen inte lika centrala teman som inkarnationen. Detta gäller framförallt i SKT:s utkast. Generellt är korset ett viktigare tema än uppståndelsen, även detta är tydligt framförallt i SKT-utkast. Fördjupningar där korset relateras till en försoningslära sker som illustreras ovan ett fåtal gånger. Människans egen uppståndelse och eviga liv ägnas inte heller något större intresse. Även detta gäller framförallt i SKT.

2.8 Om kyrkan

SKT-utkastens undervisar tämligen sparsamt om kyrkan och sakramenten. Dopet nämns sex gånger,¹⁵² varav det i tre utkast sägs något om dopets innehåll.¹⁵³ Nattvarden tas upp sex gånger.¹⁵⁴ Även här sägs lite mer i tre av utkast.¹⁵⁵ Undervisning om kyrkan, där kyrkan på ett el-

ler annat sätt framställs som en tillgång i en människas liv, ges i 12 av utkast (18 %).¹⁵⁶ I de allra flesta av dessa utkast är det som sägs om kyrkan kortfattat. Utöver detta nämns kyrkan i ytterligare fyra utkast (6 %)¹⁵⁷ utan att något görs av det. Kyrkan ges en tydlig kritik i fem SKT-utkast (8 %).¹⁵⁸ Det gör att kyrkan är det enskilda objekt som tydligast kritiserats i materialet.

Kyrkan och sakramenten är ett stort tema i SPT:s utkast. Dopet omnämns i 18 utkast (28 %).¹⁵⁹ Lite mer substantiell undervisning om dopet ges i 11 (17 %) av dessa.¹⁶⁰ Nattvarden omnämns explicit i 20 (31 %) av utkast,¹⁶¹ i 8 (12 %) av dessa en ges en viss undervisning om nattvarden.¹⁶² Dessutom talas generellt om sakramenten i ytterligare 3 utkast.¹⁶³

Kyrkan eller församlingen nämns i 40 SPT-utkast (62 %).¹⁶⁴ Kyrkokritik framkommer i 8 utkast (12 %).¹⁶⁵ I 13 utkast (20 %) ges enbart positiva beskrivningar eller omdömen – utan kritik – av kyrkan.¹⁶⁶ I 19 av utkast (30 %) nämns kyrkan eller församlingen utan att det ges positiva eller negativa kopplingar.¹⁶⁷ Något mer substantiell undervisning om kyrkan ges i 27 utkast (42 %) i SPT.¹⁶⁸

¹⁵² SKT utkast nr 17, 29, 32, 34, 42, 47.

¹⁵³ SKT utkast nr 17, 42, 47.

¹⁵⁴ SKT utkast nr 20, 23, 27, 29, 47, 56.

¹⁵⁵ SKT utkast nr 20, 29, 47.

¹⁵⁶ SKT utkast nr 11, 24, 25, 27, 29, 42, 47, 48, 52, 56, 57, 63.

¹⁵⁷ SKT utkast nr 14, 17, 34, 40, 60.

¹⁵⁸ SKT utkast nr 1, 4, 28, 30, 32.

¹⁵⁹ SPT utkast nr 2, 9, 11, 19, 29, 30, 32, 35, 39, 40-42, 52, 53, 55, 56, 59, 62.

¹⁶⁰ SPT utkast nr 2, 9, 11, 29, 30, 32, 35, 39, 42, 55, 56.

¹⁶¹ SPT utkast nr 2, 4, 25, 27, 28, 29, 32, 34, 35, 37, 41, 47, 51-53, 57, 59-61, 63.

¹⁶² SPT utkast nr 2, 25, 27-29, 35, 37, 57.

¹⁶³ SPT utkast nr 1, 14, 36.

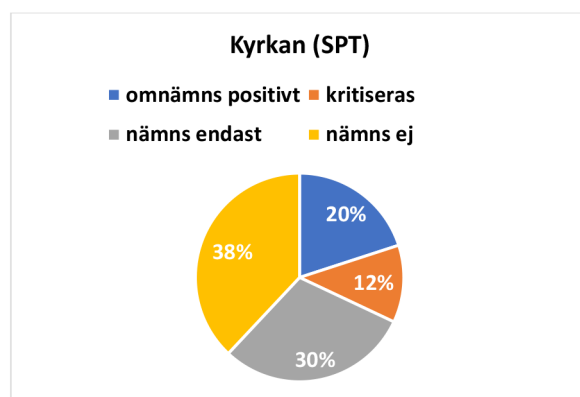
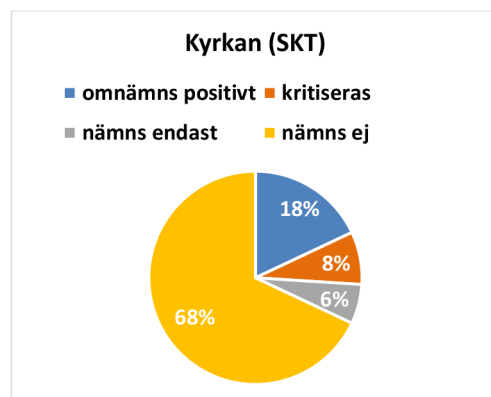
¹⁶⁴ SPT utkast nr 1-3, 5, 8-11, 14-16, 20-22, 24, 26, 27, 29, 31, 33-35, 38, 39, 41, 42, 44, 46, 47, 49, 51, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 62-64.

¹⁶⁵ SPT utkast nr 14, 20, 22, 35, 44, 56, 59, 64.

¹⁶⁶ SPT utkast nr 2, 3, 8, 9, 11, 15, 16, 21, 42, 49, 52, 57, 62.

¹⁶⁷ SPT utkast nr 1, 5, 10, 24, 26, 27, 29, 31, 33, 34, 38, 39, 41, 46, 47, 51, 54, 60, 63.

¹⁶⁸ SPT utkast nr 2, 3, 8, 9, 11, 15, 16, 21, 22, 24, 26, 27, 29, 31, 35, 38, 39, 42, 44, 46, 47, 49, 57, 59, 60, 62, 63.



Om framställningarna relateras till den apostoliska trosbekännelsens ord ”en helig allmänlig kyrka, de heligas gemenskap”, finns sex utkast i SKT där beskrivningarna av kyrkan närmast kan hänföras till vad kyrkan är i kraft av Jesu verk: en helig kyrka.¹⁶⁹ Sex andra utkast kan kopplas till beskrivningen av kyrkan som gemenskap.¹⁷⁰

Kyrkan benämns i SPT som helig i 2 utkast (2 %),¹⁷¹ och beskrivs som en gemenskap i 18 utkast (28 %).¹⁷²

Återigen blir den övergripande bilden att det är ”mer av allt” i SPT-utkast. Kyrkan omnämns där oftare totalt sett, mer positivt och mer negativt än i SKT-utkast.¹⁷³

¹⁶⁹ SKT utkast nr 24, 27, 29, 42, 48, 57.

¹⁷⁰ SKT utkast nr 11, 25, 47, 52, 56, 63.

¹⁷¹ SPT utkast nr 9, 21.

¹⁷² SPT utkast nr 5, 8, 9, 11, 15, 24, 25, 29, 34, 35, 44, 49, 52, 53, 57, 59, 62, 63.

¹⁷³ Undantaget är kyrkan som helig som betonas något oftare i SKT än i SPT.

2.9 Om helgelsen

Omvändelse är definitivt inte ett huvudtema i de granskade SKT-utkast.¹⁷⁴ Frågan är då hur det förhåller sig med helgelsen, det kristna livets växt och utveckling. Mer än hälften av utkastet i SKT, 37 st (55 %) innehåller eller antyder instruktioner om vad den kristne (eller lyssnaren) ska göra.¹⁷⁵ I de flesta fall är instruktionerna ganska allmänt hållna och vaga. Det kan – för att nämna några exempel – handla om att möta medmänniskans behov,¹⁷⁶ göra kärleksgärningar i vardagen,¹⁷⁷ leva i dopet,¹⁷⁸ våga göra uppbrott,¹⁷⁹ vandra i ljuset.¹⁸⁰

Några gånger blir utläggningarna mer konkreta och ingående. I ett utkast i SKT beskrivs – med glimten i ögat – exempelvis kompostering av sopor som en del i den kristnes efterföljelse för att värna skapelsen.¹⁸¹ I ett annat utkast beskrivs hur Gud kan sända bönesvar som den bedjande inte känner igen för att få den bedjande att växa.¹⁸²

Ett möjligt sätt att förstå denna betoning på helgelsens frågor i SKT-utkastet är att det, eftersom tal om frälsningsbehov och omvändelse endast finns i 6 % av utkastet, förutsätts i många utkast att alla eller flertalet egentligen är kristna – i bemärkelsen att de tillhör Gud – och att den undervisning som kan hänföras till helgelse därmed blir viktig.

I SPT är helgelsens frågor ett ännu större tema. De flesta utkast, 56 styck (88 %) innehåller mer eller mindre tydliga instruktioner till den kristne,¹⁸³ varav fördjupad undervisning antyds i 42 utkast (66 %).¹⁸⁴

¹⁷⁴ Se avsnitt 2.5.

¹⁷⁵ SKT utkast nr 8, 9, 11, 12, 14, 15, 17, 20, 23, 26, 27, 30-34, 36-38, 42, 43, 46-48, 50-53, 55, 56, 58, 59, 61-63, 66, 67.

¹⁷⁶ Exempelvis SKT utkast nr 15 och 55.

¹⁷⁷ Exempelvis SKT utkast nr 12 och 42.

¹⁷⁸ SKT utkast nr 47.

¹⁷⁹ SKT utkast nr 9.

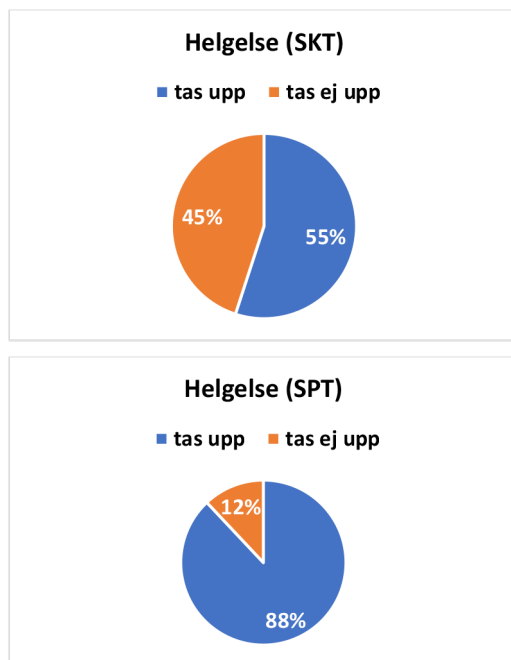
¹⁸⁰ SKT utkast nr 17.

¹⁸¹ SKT utkast nr 32.

¹⁸² SKT utkast nr 36.

¹⁸³ SPT utkast nr 1-10, 14-16, 18-23, 25-31, 33-44, 47-64.

¹⁸⁴ SPT utkast nr 2, 3, 6-10, 14, 16, 18, 19-23, 25, 27-31, 33-37, 39, 41-44, 47, 48-50, 54, 57-59, 62-64.



En generell bakgrund till att helgelsens frågor tas upp så mycket finns troligen även i att texterna under trefaldighetstiden, som utgör ungefär en tredjedel av totala antalet texter under ett kyrkoår, domineras av olika aspekter av efterföljelse.

2.10 Den predikade teologin – en sammanfattning

Vilken blir den predikade teologin utifrån dessa utkast i respektive tidskrift? Ett sammanfattande svar kan ges genom en redovisning i tabellform som endast tar fram det som betonats för varje punkt som behandlats:

Tema	SKT	SPT
Guds egenskaper	kärlek	kärlek, makt och helighet
Jesus är	Guds son, inkarnerad	Guds son, inkarnerad, död och uppståndelse, Herre
Jesu egenskaper	kärlek	kärlek, makt och helighet
Anden	(tas inte upp mycket)	viktigt tema
Människans problem	är offer, har inre problem	handlar fel, är offer, störd gudsrelation
Frälsningen	(förutsätts ofta vara generell)	behöver tas emot
Tron	viktig, men ofta ej preciserad	mycket viktig, men ofta ej preciserad
Efterföljelsens frågor	viktiga, men ofta ej preciserade	mycket viktiga
Kyrka, dop och nattvard	(tas inte upp mycket)	viktiga teman
Evighetsperspektivet	(finns knappt med)	finns med, men inte ofta

Över huvud taget kan noteras att även när det gäller teman som ofta återkommer är det mindre ofta som det ges en läromässigt substantiell utläggning i utkast, detta gäller särskilt SKT-utkast. Det handlar oftast om att teman enbart nämns och kommenteras med någon mening.

Generellt som framkommit är det ett mer substantiellt innehåll ur ett troslärooperspektiv i SPT-utkast. Ett sätt att åskådliggöra detta är att återge den apostoliska trosbekännelsen filtrerad genom respektive tidskrift predikoutkast. Jag använder mig av följande skala i återgivningen:

Omtalas antal gånger	Storlek på typsnitt (antal punkter)
1–10	6
11–20	12
21–30	18
31–40	24
41–50	30
51–67	36

Svart text betyder att det omtalas, kursiverad grå text att det inte nämns.

En jämförelse mellan de olika bilder av den apostoliska trosbekännelsen som utifrån detta ges i de två tidskrifterna bekräftar att SPT:s version utifrån de analyserade utkasterna är betydligt fylligare. Det åskådliggörs genom att den tar mer plats och att fler ord är betonade.

I SKT:s predikoutkast finns delar av trosbekännelsen som aldrig kommer upp. Det handlar om teman som berör ”nederstigen till dödsriket” samt ”sittande på allsmäktig Gud Faders högra sida därifrån igenkommande”. I SPT:s utkast kommer allt med även om det finns delar som enbart kommer upp enstaka gånger.

De tydligaste skillnaderna finns i hur mycket man talar om Gud som Fader, Jesus som Herre, Jesu uppståndelse, den helige Ande, samt kyrkan som de heligas samfund. Det finns även en viss skillnad i hur mycket man betonar syndarnas förlåtelse, de dödas uppståndelse och evigt liv. Nästan genomgående är den sammanlagda betoningen starkare i SPT:s utkast. Det enda som betonas starkare i SKT:s utkast är teman som kan förknippas med strofen ”pinad under Pontius Pilatus korsfäst död och begravnen”. Det tar sig uttryck i att Jesus beskrivs som den närvarande i lidande och död är ett viktigt tema i utkasterna.

Sammantagna betoningar i SKT:s 67 utkast under ett kyrkoår speglade i den apostoliska trosbekännelsen:¹⁸⁵

Vi tror på **Gud** Fader alls **mäktig**
himmelens och **jordens skapare**
Vi tror ock på **Jesus Kristus**
 hans enfödde Son
vår Herre
 vilken är avlad av den helige Ande
 född av jungfrun Maria
 pinad under Pontius Pilatus
 korsfäst död och begravnen
nederstigen till dödsriket
 på tredje dagen uppstånden igen ifrån de döda
 uppstigen till himmelen
 sittande på allsmäktig Gud Faders högra sida därifrån igenkommande
 till att döma levande och döda
Vi tror ock på **den helige Ande**
en helig allmänlig kyrka
 de heligas samfund
 syndernas förlåtelse
 de dödas uppståndelse och ett evigt liv.

Sammantagna betoningar i SPT:s 64 utkast under ett kyrkoår speglade i den apostoliska trosbekännelsen:¹⁸⁶

Vi tror på **Gud** Fader alls **mäktig**,
himmelens och **jordens skapare.**
Vi tror ock på **Jesus Kristus**,
 hans enfödde Son,
 vår Herre,
vilken är avlad av den helige Ande,
 född av jungfrun Maria,
 pinad under Pontius Pilatus,
 korsfäst, död och begravnen,
nederstigen till dödsriket,
 på tredje dagen uppstånden igen ifrån de döda,
uppstigen till himmelen,
 sittande på allsmäktig Gud Faders högra sida, därifrån igenkommande
 till att döma levande och döda.
Vi tror ock på **den helige Ande**,
en helig allmänlig kyrka,
 de heligas samfund,
 syndernas förlåtelse,
 de dödas uppståndelse och ett evigt liv.

3 Utkasten utifrån temat lag och evangelium

3.1 Om lag och evangelium

I den analys jag hittills gjort har jag sett på hur framställningen ser ut kring ett antal läropunkter: vilka som lyfts fram och i korthet vad som lyfts fram. Detta kompletteras här med en analys av materialet utifrån begreppsparet lag och evangelium, vilket innebär att predikoutkasten belyses utifrån ett typiskt reformatoriskt perspektiv. Svenska kyrkan är en luthersk kyrka och det är intressant att få en indikation på hur mycket detta kommer fram i predikoutkasten.

Detta innebär att jag ser på materialet utifrån krav och gäva. *Lagen* (L) definieras här som det människan ska göra eller uppmanas att göra, vilket även ur ett annat perspektiv kan beskrivas som det Gud vill eller kräver av människan. Ytterligare ett sätt att uttrycka lagen är att den beskriver vad människan brottas med, hennes behov, hennes nöd. *Evangelium*

¹⁸⁵ Hos artikelförfattaren finns ett dokument med denna spegling av teologin i SKT:s utkast även med hänvisningar till de enskilda predikoutkasten.

¹⁸⁶ Hos artikelförfattaren finns ett dokument med denna spegling av teologin i SPT:s utkast även med hänvisningar till de enskilda predikoutkasten.

elium (E) definieras som det Gud ger som gåva. Detta kan uttryckas som vad Gud ger genom Jesus Kristus och genom sina löften. Konkret kan det handla om exempelvis förlåtelse, upprättelse, befrielse, liv eller evigt liv. Lag och evangelium ges här således strikt innehållsliga definitioner. Detta är viktigt att notera då dessa termer ibland även används på andra sätt, exempelvis som beteckningar för Gamla och Nya testamentet.

För att förfinas analysen har jag preciserat lagen till olika lagbruk och evangelium till olika dimensioner av Guds verk för människan:

Lagens första bruk (L1) står för lagen på skapelseplanet och kan förstås av varje människa, även om hon inte har en upprättad gudsrelation. Den handlar om de krav, förväntningar och utmaningar som möter henne i vardagen. Jag använder beteckningen *L1* för både det förtyck som på ett skapelseplan kan möta människor och för allmänmänskliga omdömen om rätt och fel.

Lagens andra bruk (L2) står för lagen i relation till Gud – lagen som avslöjar att människan behöver Guds frälsning eller hjälp. Också detta bruk av lagen har två delasppekter, människan som fånge under andliga makter/verkligheter och människans tillkortakommande, synd och skuld inför Gud.¹⁸⁷

Evangelium (E) svarar på människans problem utifrån det avslöjande som lagen i dess andra bruk ger. På motsvarande sätt som lagen i dess olika bruk kan ges två delasppekter kan även evangelium ges det. E kan vara Guds befrielse men även Guds förlåtelse.

Jag använder mig av ytterligare ett bruk av lagen i min analys, *lagens tredje bruk (L3)*.¹⁸⁸ Detta får stå för det goda Gud vill att människan som kristen ska göra som en frukt av hennes i Kristus upprättade gudsrelation. Skillnaden mot de andra lagbruken, *L1* och *L2*, är att det här handlar om ett positivt bruk som inte verkar genom krav, tvång, skuld eller dom, utan ger positiva anvisningar till goda gärningar när människan söker vägar till det utifrån evangeliets förtecken.

I en traditionell luthersk teologi om predikan, som ligger i linje med Luthers eget sätt att tala om teologi och predikan, finns ett centrum med ett dynamiskt samspel mellan lagens andra bruk och evangelium. Även om predikan oftast också innehåller annat, är *L2* och *E* konstitutiva delar i en traditionell luthersk predikan. Detta hänger samman med den centrala roll evangelium spelar. En predikan ska dela ut evangeli-

um. För att det ska ske behöver lagens andra bruk (*L2*), som avslöjar människans behov av frälsning, också predikas. *L2* driver till Kristus, som erbjuds genom evangelium.¹⁸⁹

3.2 Lag och evangelium i utkasten

Hur ser hanteringen av krav och gåva, lag och evangelium, ut konkret i utkasten? I vilken mån förekommer lag och evangelium? Hur ser mönstren ut?

Jag inleder med en översiktlig sammanställning i tabellform som jag sedan kommenterar.

¹⁸⁷ Observera att jag här vidgar både *L1* och *L2* i förhållande till hur de ofta uppfattas genom att tillfoga en dimension som handlar om människan som fånge eller offer. Se Stuempfle 1990, kap 2; se även Nygren 2012, s 81-86.

¹⁸⁸ Jag är medveten om att det är omdiskuterat att använda termen "lag" för detta men väljer ändå att göra det eftersom det handlar om något människan gör.

¹⁸⁹ Se t ex Plass 1959, s 1128; Prenter 1978, s 81; Melanchthon 1979, s 146; Lohse 1999, s 271-273.

Lag (L) och evangelium (E) i utkasten					
rad	utkast ...	SKT		SPT	
		antal	andel av 67	antal	andel av 64
a	E som syndernas förlåtelse¹⁹⁰	13	19 %	26	41 %
b	enbart L ¹⁹¹ (inget E)	13	19 %	5	8 %
c	enbart E ¹⁹² (ingen L)	4	6 %	4	6 %
d	Både L och E saknas ¹⁹³	3	4 %	4	6 %
e	summa (b+c+d): L/E - mönster saknas¹⁹⁴	20	30 %	13	20 %
f	otydlig relation mellan L och E ¹⁹⁵	17	25 %	10	16 %
g	tydlig övergång mellan L och E ¹⁹⁶	30	45 %	41	64 %
h	summa (f+g) där både L och E finns¹⁹⁷	47	70 %	51	80 %
i	endast övergång L1 -> E i utkastet¹⁹⁸	18	27 %	3	5 %
j	med vag övergång L2 -> E ¹⁹⁹	11	16 %	3	5 %
k	med tydlig övergång L2 -> E ²⁰⁰	17	25 %	38	59 %
l	summa (j+k) med mönster L2 -> E²⁰¹	38	57 %	41	64 %
m	tydligt L1, tydlig övergång L2 -> E ²⁰²	7	10 %	11	17 %
n	tydligt L1, tydlig övergång L2 -> E, L3 ²⁰³	2	3 %	8	12 %

190 SKT utkast nr 1, 10, 13, 17, 25-27, 29, 35, 50, 53, 55, 66. SPT utkast nr 2, 3, 6, 7, 9, 11, 15, 17, 18, 23-25, 30, 32, 34, 35, 37, 41, 43, 45, 48, 50, 52, 62, 63, 64.

191 SKT utkast nr 18, 22, 23, 28, 30, 32, 33, 37, 45, 48, 51, 57, 59. SPT utkast nr 21, 38, 48, 53, 55. Noteras kan att den dimension av lagen som i många fall kommer fram här handlar om vad jag i denna artikel betecknar som L3 – beskrivningar av vad en kristen bör göra i sin efterföljelse – utan att det beskrivs som en följd av E, vilket kan leda till att bilden av den kristna tron främst som ett ”göra-mönster” ges. Se till exempel SKT utkast nr 18, 32, 33, 37, 48.

192 SKT utkast nr 40, 41, 49, 65. SPT utkast nr 12, 23, 27, 51.

193 När varken lag eller evangelium finns i utkastet kan det exempelvis innehålla återberättelse av något, eller ha ett sakupplysande undervisningsfokus istället SKT utkast nr 21, 43, 60. SPT utkast nr 40, 46, 47, 49.

194 SKT utkast nr 18, 21-23, 28, 30, 32, 33, 37, 40, 41, 43, 45, 48, 49, 51, 57, 59, 60, 65. SPT utkast nr 12, 21, 23, 27, 38, 40, 46-49, 51, 53, 55.

195 SKT utkast nr 4, 8, 10-13, 16, 38, 39, 42, 44, 46, 47, 52, 56, 58, 67. SPT utkast nr 4, 6, 8, 16, 18, 22, 30, 34, 58, 64.

196 SKT utkast nr 1-3, 5-7, 9, 14, 15, 17, 19, 20, 24-27, 29, 31, 34, 35, 36, 50, 53-55, 61-64, 66. SPT utkast nr 1, 2, 3, 5, 7, 9-11, 13-15, 17, 19, 20, 24-26, 28, 29, 31-33, 35-37, 39, 41-45, 50, 52, 54, 56, 57, 59-63.

197 SKT utkast nr 1-17, 19, 20, 24-27, 29, 31, 34-36, 38, 39, 44, 46, 47, 50, 52-56, 58, 61-64, 66, 67. SPT utkast nr 1-11, 13-20, 22, 24-26, 28-37, 39, 41-45, 50, 52, 54, 56-64.

198 Med ”endast övergång L1 -> E” menas att man inte kan finna någon övergång L2 -> E i utkastet. Detta finner vi i SKT utkast nr 1, 2, 4-6, 8-10, 29, 34, 38, 39, 46, 47, 54, 62, 64, 66. SPT utkast nr 2, 5, 29.

199 Detta gäller SKT utkast nr 3, 11-13, 16, 44, 52, 55, 56, 58, 67. SPT utkast nr 6, 58, 64.

200 SKT utkast nr 7, 14, 15, 17, 19, 20, 24-27, 31, 35, 36, 50, 53, 61, 63. SPT utkast nr 1, 3, 7, 9-11, 13-15, 17, 19, 20, 24-26, 28, 31-33, 35-37, 39, 41-45, 50, 52, 54, 56, 57, 59-63.

201 SKT utkast nr 3, 7, 11-17, 19, 20, 24-27, 31, 35, 36, 44, 50, 52, 53, 55, 56, 58, 61, 63, 67. SPT utkast nr 1, 3, 7, 9-11, 13-15, 17, 19, 20, 24-26, 28, 31-33, 35-37, 39, 41-45, 50, 52, 54, 56, 57, 59-63.

202 SKT utkast nr 7, 14, 15, 24, 27, 50, 63. SPT utkast nr 1, 10, 13-15, 20, 42, 52, 54, 59, 62.

203 SKT utkast nr 15 och 63. SPT utkast nr 1, 10, 14, 20, 42, 54, 59, 62.

I anslutning till frågan om hur den apostoliska trosbekännelsen ser ut filtrerad genom SKT:s respektive SPT:s utkast redovisar jag hur många gånger evangelium framställs i termer av (syndernas) förlåtelse.²⁰⁴

Det relaterar direkt till orden om ”syndernas förlåtelse” i den apostoliska trosbekännelsen. Resultatet av en sådan analys – se rad a i tabellen ovan – visar att det är 19 % av SKT-utkasten som tydligt handlar om syndernas förlåtelse. Det betyder att flertalet av de gånger evangelium framställs i SKT ges det andra definitioner än syndernas förlåtelse, vilket kan innebära att vara älskad, upprättad, tröstad, befriad, förankrad etcetera. I SPT är det 41 % av utkasten som förkunnar evangelium i termer av syndernas förlåtelse, vilket innebär att i det SPT är ungefär dubbelt så vanligt att syndernas förlåtelse lyfts fram i utkasten jämfört med i SKT. Detta betyder dock inte att andra dimensioner av evangelium, som exempelvis att vara befriad, behöver vara mindre vanligt förekommande i SPT jämfört med SKT eftersom olika definitioner av evangelium inte utesluter varandra.

Rad e i tabellen ovan visar att många av predikoutkasten inte alls är utformade utifrån ett medvetet tänkande kring lag och evangelium. Det kan handla om att utkasten innehåller enbart lagelement av olika slag (rad b), eller att enbart evangelium lyfts fram utan att någon lagens analys av varför evangelium behövs finns med (rad c). I några av utkasten saknas både lag och evangelium (rad d). I en jämförelse mellan tidskrifterna här blir den största skillnaden att utkast med enbart lagelement är dubbelt så vanliga i SKT (19 %) jämfört med SPT (8 %) – se rad b. Totalt saknar 30 % av utkasten i SKT lag/evangelium som mönster. För SPT är siffran 20 % – se rad e.

I 47 av 67 (70 %) SKT-utkast finns övergångar från lag till evangelium (L → E). Av dem kan 30 (45 % av alla 67 utkast) beskrivas som tydliga. Det innebär att både lag och evangelium – som jag definierat dem – finns tydligt, och att de dessutom är kopplade till varandra i utkastet. De 17 övriga av dessa 47 utkast (24 % av alla 67) innehåller framställningar där övergångarna kan beskrivas som vaga eller otydliga. Det innebär att lag eller evangelium, eller bådadera, är vagt beskrivna i utkastet. Det kan även innebära att övergången från lag till evangelium är vag eller otydlig, exempelvis genom att kopplingen mellan dem endast framställs på ett indirekt sätt.

För SPT-utkasten gäller att 51 av 64 (80 %) har övergångar från lag

204 I definitionen av evangelium tidigare sammanför jag evangelium som syndernas förlåtelse och evangelium som befrielse i samma kategori, vilket är fruktbart för att få ett sammantaget grepp om evangelieförkunnelsen i utkasten. Här skiljer jag ut evangelium som syndernas förlåtelse för att få underlag för hur mycket strofen om ”syndernas förlåtelse” betonas utifrån utkasten. För redovisning se tabellrad a.

till evangelium. Av dessa är 41 tydliga (64 % av alla 64 utkast), medan 10 (16 %) kan beskrivas som otydliga.

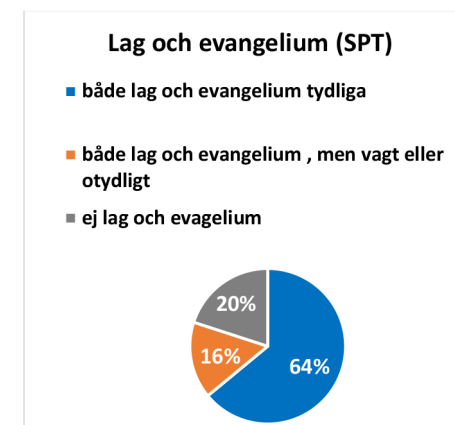
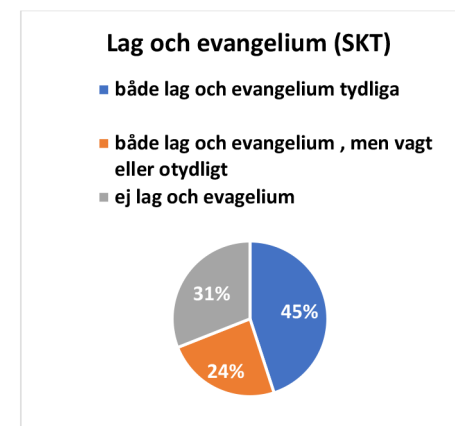
En övergång från lag till evangelium som beskrivits ovan behöver dock inte betyda att den är av den lutherska huvudtypen där lagens andra bruk och evangelium relateras till varandra (L2 → E). En annan variant är L1 → E. Det innebär att man går från en analys av människans problem på ett skapelseplan direkt till någon form av framlyftande av vad Gud kan göra eller betyda i situationen. Den förekommer i en eller annan form i 18 (27 % av totala antalet) av utkasterna i SKT utan att det även görs någon övergång av typen L2 → E. I SPT kan 3 utkast (5 %) beskrivas på det sättet.

Antalet SKT-utkast med övergångar där lagen i dess andra bruk till leder över till evangelium, L2 → E, är 38 (57 % av 67 utkast). Denna typ av övergång innebär att människans problem framställs på ett sätt som är sammankopplat med gudsrelationen och som är sammanfogad med någon form av framställning av Guds hjälp eller räddning. I 17 av dessa 38 SKT-utkast (25 % av alla 67) är framställningen av L2 och E tydlig. För 11 av utkasterna från SKT (16 % av alla 67) är framställningen av L2 eller E, eller både L2 och E, vagare, vilket ger en viss otydlighet i utkastens förslag ur perspektivet lag – evangelium. I SPT är det 41 (64 % av 64 utkast) utkast med övergångar L2 → E, varav 38 (59 % av 64) kan betecknas som tydliga och 3 (5 %) som otydliga.

Tilläggsas bör att det i ett antal av predikoutkasterna finns flera olika typer av övergångar som involverar både lag och evangelium, till exempel E → L1, E → L2 eller E → L3. Dessa typer av övergångar som utgår från evangelium redovisar jag inte här utan väljer att fokusera övergångar till evangelium.

Vad kan då sägas utifrån dessa olika typer av övergångar mellan lag och evangelium som finns i utkasterna? Hur väl ansluter utkasterna till en reformatorisk luthersk tradition?

En första slutsats som jag redan dragit är att många av utkasterna över huvud taget inte utgår från dynamiken kring lag och evangelium. Detta visar sig i SKT-utkasterna i de 30 % som helt saknar lag-evangeliumstruktur, och i att ytterligare 25 % är vaga i sin framställning av lag och evangelium. Summan av dessa blir 55 %. För SPT-utkasterna är motsvarande siffror 36 % (20 % där lag-evangeliumstruktur saknas, 16 % där framställningen är vag). Vagheten medför att evangelium blir otydligt. Kvar finns 45 % av SKT-utkasterna (30 st) och 64 % (41 st) av SPT-utkasterna som innehåller en eller flera tydliga övergångar mellan lag och evangelium. Dessa tydliga övergångar är, som noterats, av två typer: L1 → E och L2 → E.



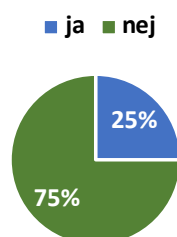
Övergångar av typen L1 → E innebär att man i utkastet mer eller mindre direkt går från en analys av människans problem på ett allmänt skapelseplan till det svar som evangelium ger. Detta menar jag påverkar hur evangelium uppfattas. Generellt kan sägas att problem på skapelseplanet är sådana som en människa kan få hjälp med eller lindring av direkt genom andra människor, samhällsinstitutioner eller organisationer. På skapelseplanet har människor åtminstone en viss förmåga att hjälpa varandra. När diagnosen på människans problem ges enbart genom L1 framstår därmed inte medicinen som erbjuds, alltså evangelium, som unik eller omistlig.

När det så gäller tydliga övergångar av typen L2 → E (rad k i sammanställningen ovan) har jag i SKT-utkasterna funnit att den finns i 25 % (17 av 67 utkast) tydliga exempel, för SPT är motsvarande siffra 59 % (38 av 64 utkast). När lagen i dess andra bruk används för att beskriva människans problem, innebär det att problemet beskrivs som relaterat till Gud på ett sådant sätt att människan själv inte kan lösa det. Detta

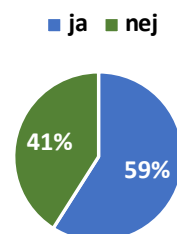
bäddar för att evangelium uppfattas som unikt och centralt.

I 75 % av SKT-utkasterna skulle det enligt denna analys således saknas ett tydligt evangelium.²⁰⁵ Slutsatsen blir att det är en fjärdedel av utkasterna som i detta avseende kan sägas ge ett tydligt uttryck för en traditionell luthersk eller reformatorisk teologi om predikan. I SPT-utkasterna saknas ett tydligt evangelium i 41 % av utkasterna, medan 59 % ger uttryck för en traditionell luthersk teologi där det finns en tydlig övergång från L2 till E.

Reformatoriskt präglad övergång mellan lag och evangelium (SKT)



Reformatoriskt präglad övergång mellan lag och evangelium (SPT)



Även om det är typiskt för en traditionell luthersk predikan att evangelium (E) framställs i ljuset av lagen i dess andra bruk (L2), innebär det givetvis inte att en predikan som innehåller lagens första bruk därmed skulle vara mindre luthersk. Om lagens första bruk (L1) speglar människan på skapelsens plan innebär det att en predikan som innehåller L1 har potential att fungera bättre i anknytning till en bredare åhörarskara

än en predikan som enbart går på lagen i dess andra bruk (L2). Den predikan som, när det gäller lagens olika bruk, enbart arbetar med L2 förutsätter större förkunskap hos åhöraren, eftersom det då handlar om människans situation relaterad till Gud.

En ännu bättre predikan ur ett lutherskt perspektiv, det vill säga som med sin uppläggning har potential att tala till fler samtidigt som ett tydligt evangelium finns med, blir då en predikan som förutom en tydlig framställning av L2 och E och en övergång L2 → E även innehåller L1, det vill säga har en tydlig förankring i en allmänmänsklig situation eller problemställning. Med detta tillägg i listan blir det 10 % av utkasterna (7 st) i SKT, och 17 % (11 st) i SPT, som har detta sätt att använda lag och evangelium (se rad m i tabellen ovan).

Ytterligare ett tillägg som kan göras utifrån vad en för nutiden relevant luthersk predikan kan behöva utifrån infallsvinkeln lag och evangelium är lagens tredje bruk (L3). Om livet idag för många människor alltmer uppfattas som ett identitetsprojekt, går det att argumentera för att människan även behöver vägledning för hur hon kan utveckla det goda livet.²⁰⁶ Om vi söker utkast som innehåller allt detta: L1, en tydlig övergång L2 → E, samt L3, finner vi sammanlagt två sådana, vilket motsvarar 3 % av utkasterna, i SKT. I SPT finner vi denna bredd av framställning av lag och evangelium i åtta utkast, vilket motsvarar 12 %.

4 Båda perspektiv sammanförda – en sammanfattande slutdiskussion

Om vi ser till innehållet i SKT:s utkast finner jag i denna analys att de kännetecknas av en läromässig vaghet, och en otydlighet kring lag och evangelium. Sammantaget speglas att vare sig en traditionell tro som den kommer till uttryck i den apostoliska trosbekännelsen eller en traditionell luthersk teologi har spelat avgörande roller för utkastens innehåll. Det teologiska innehållet blir ofta relativt begränsat och kommer därmed sannolikt inte heller att ha potential att fördjupa den teologiska kunskapen hos de tilltänkta åhörarna. Analyserna visar, som jag ovan antytt, att innehållet inte alltid ger en med de fornkrykliga trosbekännelserna konform lära, åtminstone blir det tydliga luckor i förhållande till den apostoliska trosbekännelsen. Kunskapen om den kristna trons innehåll blir utifrån utkastens innehåll tämligen fragmenterad, vilket blir tydligt i bilden av trosbekännelsen som utgår från de betoningar

²⁰⁵ Här finns en viss parallell till undersökningen 1973, där man noterade att ca 45 % av predikningarna uttryckte evangelium i allmänna ordalag mot en allmänmänsklig bakgrund. Att predika idag 1973, s 78.

²⁰⁶ Nygren 2012, s 80-81.

jag funnit i utkasten.²⁰⁷

I SPT finner vi en betydligt tydligare teologi och även en större tydlighet när utkasten ses genom begreppsparet lag och evangelium. Detta leder till att predikningar utifrån utkasten i SPT både ger en tydligare bild av den kristna trons innehåll generellt och framställer ett tydligare evangelium utifrån ett traditionellt lutherskt perspektiv, vilket är ett av de viktigaste syftena med att använda distinktionen mellan lag och evangelium. Här blir också de läromässiga luckorna i framställningen färre. Utifrån SPT:s egen ambition att förvalta arvet från fornkyrka, reformation och kyrkoväckelse är det dock anmärkningsvärt att det i ungefär fyra av tio predikoutkast inte ges något tydligt evangelium (se rad k i tabell över lag och evangelium i utkasten).

Om jag för resonemangen ett steg vidare och antar att SKT-utkasten är representativa för predikans innehåll samt att den enskilde kyrkbesökaren får huvuddelen av sin kristendomsundervisning genom söndagens predikan, vill jag lyfta fram att ett fragmentiserat trosinnehåll sannolikt gör det mycket svårt för den enskilde att ha en sammanhållen livstolkning utifrån en kristen troslära. Även om anknytningen till första trosartikeln ofta är utvecklad, får den regelbundne kyrkbesökaren inte – om prästen/förkunnaren utformat sin predikan utifrån utkasten – i någon större utsträckning hjälp till en sammanhållen kristen tolkning av livet. Vad den enskilde inte riktigt har grepp om är inte heller lätt att vidarebefordra eller dela med sig av till andra. Uttryckt med andra ord motverkas utifrån kyrkans perspektiv vare sig trons privatisering eller sekularisering. Om en människa inte har en helhetstolkning som är någorlunda sammanhängande vill hon troligen inte offentliggöra den i samtal eller debatt vilket gör den enskildes tro mer privat. Om den enskildes sekularisering definieras som att allt färre delar av livet sammankopplas med Gud och gudsrelationen kommer den snarast att påskyndas av en fragmentiserad tro.

I SPT-utkasten ges som framgått en betydligt tydligare beskrivning av kyrkans tro, vilket gör att den regelbundne åhöraren sannolikt får en bättre hjälp jämfört med predikningar utifrån SKT-utkasten att få en sammanhållen kristen tolkning av livet, och därmed ett trosinnehåll som har potential att i högre utsträckning kunna formuleras i samtal med andra. Med andra ord ges här en bättre hjälp mot både privatisering och sekularisering av tron.

Om vi ställer frågan om vilken typ av teologisk helhet som utkasten i SKT respektive SPT leder till noterar jag att utkasten i SKT i hög utsträckning kännetecknas av immanenta perspektiv. Det visar sig i att

när skapelseverket omtalas finns knappt den andliga/himmelska delen av skapelsen omnämnd, medan den materiella delen av skapelsen är starkt framlyft. I talet om Jesus är inkarnationen ett huvudtema. Jesu närvaro, solidaritet och medlidande med människor lyfts fram. Däremot talas det inte mycket om vare sig Jesu uppståndelse eller undrets möjlighet. Den helige Ande spelar en undanskymd roll i framställningarna. Människans huvudproblem beskrivs gärna i termer av att hon är ett offer och att hon har inre problem. Omvändelse från något till Kristus är ett sällsynt tema. Istället verkar utkasten i stor utsträckning förutsätta att alla tillhör Gud. Därför talar man också mycket om efterföljelse, men utan att se behovet av att lyfta fram efterföljelsen förutsättningar. Kärlek är ett centralt tema över huvud taget, medan Guds makt och helighet inte tas upp så mycket. Transcendenta teman som dom och evighet ges knappt något utrymme. Kyrkan, både som institution och andlig gemenskap, ges ganska liten uppmärksamhet. Tron framstår ur ett perspektiv i förlängningen av detta som närmast renodlat individuellt, då kyrkans roll i människans liv framstår som relativt marginell.

Sammanfattningsvis, om vi komprimerar bilden som ges, blir den kristna tron som SKT:s utkast framställer i hög utsträckning immanent – inomvärldslig. Påfallande ofta framställs människan som ett offer. Jesus solidariserar sig med människan och ger hjälp genom att vara en förebild. Människan ges många goda råd för hur hon ska leva livet här och nu. Evangelium i termer av Guds löften och Jesu frälsargärning ges ingen större plats.

I SPT:s utkast ges en bredare bild. Den kristna tron framstår både som immanent och transcendent. I skapelsen ingår både jord och himmel, fysiska varelser och änglar. Jesus är i första hand frälsare även om han också är förebild. Han är solidarisk och nära, men även den uppståndne Herren. Under kan ske. I beskrivningen av människans problem lyfts både gudsrelationen och skulden tydligare fram än i SKT:s utkast. Även evighetsperspektivet och frågan om domen är mer närvarande i utkasten i SPT. Efterföljelsens frågor ges i SPT, liksom i SKT, ett stort utrymme, men i SPT oftare med en tydlig förutsättning att det är den omvända kristne detta riktar sig till. Evangelium är relativt ofta tydligt framställt, även om det är saknas i ungefär fyra utkast av tio. Kyrkans roll är också större både som institution och gemenskap.

Om vi använder den apostoliska trosbekännelsen som ett raster blir slutsatsen att SPT:s predikoutkast, i jämförelse med SKT:s, har en innehållsligt betydligt rikare framställning. Om vi använder reformationens begreppspar lag och evangelium som raster blir slutsatsen densamma: SPT:s utkast framställer både lag och framförallt evangelium tydligare än SKT:s utkast. Med detta sagt noterar jag dock att det även

207 Se avsnitt 2.10.

i SPT:s utkast från den analyserade årgången finns potential att göra framställningen tydligare då den fyra gånger av tio inte når fram till att klart kommunicera ett evangelium definierat som Guds frälsningsgåva i Jesus Kristus.

En generell utmaning finns således utifrån begreppsparet lag-evangelium både till SKT:s och SPT:s utkast att klarare framställa evangelium som en Guds gåva.²⁰⁸ ¶

Käll- och litteraturförteckning

Förteckning över författare till predikoutkasten redovisas separat efter nedanstående litteraturlista.

allabolag.se

2014 "Verbum AB", Internet: <<http://www.allabolag.se/5560102526/bokslut>> (2014-08-30).

Almer, Hans

1999 Variationer av predikouppfattningar i Svenska kyrkan: En fenomenografisk undersökning om predikanter och åhörare, Lund: Arcus förlag.

Att predika idag

1973 Att predika idag: Prästmötesavhandling för Linköping stift, red Sven Ingebrand, Stockholm: Håkan Ohlsons.

Eriksson, Anne-Louise

2012 Att predika en tradition: Om tro och teologisk literacy, Lund: Arcus förlag.

Hammar, Karl Gustav

208 Till sist vill jag i en not uppmärksamma läsaren att det på ett område finns en styrka i SKT:s utkast, jämfört med SPT:s. Styrkan blir synlig genom frågan vad SPT:s utkast innehåller när de nu inte ägnar sig lika mycket åt trons traditionella innehåll som SPT:s utkast. Här kan jag notera att SKT:s utkast i större utsträckning är nutidsorienterade än textorienterade. Detta ger givetvis en viss undanträngningseffekt. Traditionella trosfrågor kan knuffas åt sidan, vilket kan ses av ovanstående analyser. Samtidigt ger det en aktualitet åt vad som tas upp. Här finns en relevansdimension som SPT:s utkast inte alltid har. Som jag beskrivit i inledningen av denna artikel, ligger relevansfrågorna egentligen utför min analys, men det är värt att notera att SKT:s predikoutkast kan ge bättre hjälp än SPT:s i att fånga in samtidens frågor i relation till de olika söndagarnas tema.

1985 Det som hörs: Ett predikoteoretiskt perspektiv, Stockholm: Verbum.

Karlsson, Jonny

2000 Predikans samtal: En studie av lyssnarens roll i predikan hos Gustaf Wingren utifrån Michail Bachtins teori om dialogicitet, Skellefteå: Artos bokförlag.

Larsson, Bo

1998 Recept eller replik? Om predikans teologi och praktik, Stockholm: Verbum.

Lohse, Bernhard

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

Martinson, Mattias

2002 "Predikans frälsning: Soteriologi och metod i nutida teologisk praktik", kapitel i Mänsklig frälsning: Soteriologi i samtidsperspektiv, red Mattias Martinson, Uppsala: Teologiska institutionen, s 75–104.

Melanchthon, Filip

1979 "Den augsburgska bekännelsens apologi", i Svenska kyrkans bekännelseskriter, fjärde upplagan, Stockholm: Skeab Verbum, s 91–306, (apologin ursprungligen publicerad 1531).

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 & Norma bokförlag.

2012 "Att predika lag och evangelium i en narcissistisk tid", i Johan-nelund 150 år: 1862–2012, red LarsOlov Eriksson & Torbjörn Larpers, Uppsala: EFS läser, s 69–92.

2015 "Den predikade teologin i Svensk kyrkotidning – analys av predikoutkast under ett kyrkoår", i Ingång nr 1-2, s 22-62.

Plass, Ewald M.

1959 What Luther says: An Anthology, vol. III, Saint Louis, MS: Concordia Publishing House.

Prenter, Regin

1978 Kirkens lutherske bekendelse: en aktuel theologisk udlægning

af den augsburgske bekendelse 1530, Fredericia: Lohses Forlag.

Straarup, Jørgen & Ekberg, Mayvor

2012 Den sorglöst försumliga kyrkan – Belyst norrifrån, Skellefteå:

Artos & Norma förlag.

Stuempfle, Jr, Herman G.

1991 Preaching Law and Gospel, Ramsey, NJ: Sigler Press.

Sundin, Gunnar

1984 Guds ord som krav eller gåva: En explorativ religionspsykologisk undersökning av upplevelsen av predikan som lag och evangelium, Uppsala: Uppsala universitet.

Svensk Kyrkotidning

2014 Internet: <<http://www.svenskkyrkotidning.se/redaktionen>> (2014-8-30).

Svensk Pastortidskrift

2014 Internet: <<http://www.pastortidskrift.nu>> (2014-08-30).

Söderström, Ingemar

1996 Predikans nycklar: En studie i predikoreception, Uppsala: Uppsala universitet.

Uppslagsbok till Bibeln

1987 "Herre", i Uppslagsbok till Bibeln, red Per-Erik Ragnarsson & Harald Ivarson, Uppsala: EFS-Förlaget, s 182.

Wilson, Paul Scott

2004 Preaching and Homiletical Theory, Saint Louis, MS: Chalice Press.

Wikipedia

2014 "Svensk kyrkotidning", Internet: <http://sv.wikipedia.org/wiki/Svensk_Kyrkotidning> (2014-08-30).

Förteckning över författare till predikoutkast i Svensk kyrkotidning:

1: Lars-Åke Lundberg, SKT nr 43/2008, s 521-522.

2: Ingrid Skäremo, SKT nr 43/2008, s 522-523.

3: Ingrid Skäremo, SKT nr 44-45/2008, s 543-544.

4: Lars-Åke Lundberg, SKT nr 44-45/2008, s 544-545.

5: Dag W Edholm, SKT nr 46/2008, s 562.

6: Dag W Edholm, SKT nr 46/2008, s 562-563.

7: Dag W Edholm, SKT nr 47-48/2008, s 580-581.

8: Anna Cöster, SKT nr 49/2008, s 599-600.

9: Anna Cöster, SKT nr 49/2008, s 600-601.

10: Henning Plath, SKT nr 50/2008, s 620-621.

11: Henning Plath, SKT nr 50/2008, s 621-622.

12: Hans-Evert Renérius, SKT nr 50/2008, s 639-640.

13: Hans-Evert Renérius, SKT nr 50/2008, s 640-641.

14: Anna Höglund, SKT nr 1-2/2009, s 657-658.

15: Anna Höglund, SKT nr 1-2/2009, s 658-659.

16: Margareta Nordström, SKT nr 3/2009, s 27-28.

17: Margareta Nordström, SKT nr 3/2009, s 28-29.

18: Ulf Lindgren, SKT nr 4/2009, s 47-48.

19: Ulf Lindgren, SKT nr 4/2009, s 48-49.

20: Kristina Lethin, SKT nr 5-6/2009, s 71.

21: Petra Carlsson, SKT nr 21/2009, s 72.

22: Regina Piscator, SKT nr 7/2009, s 91.

23: Peter V Piscator, SKT nr 7/2009, s 91-92.

24: Marika Palmdahl, SKT nr 8-9/2009, s 112.

25: Désirée Grönvall, SKT nr 8-9/2009, s 113.

26: Désirée Grönvall, SKT nr 10/2009, s 135.

27: Hans-Evert Renérius, SKT nr 10/2009, s 136.

28: Lars-Åke Lundberg, SKT nr 11-12/2009, s 158-159.

29: Lars-Åke Lundberg, SKT nr 11-12/2009, s 159-160.

30: Lars-Åke Lundberg, SKT nr 13/2009, s 177-178.

31: Hans-Evert Renérius, SKT nr 13/2009, s 178-179.

32: Peter V Piscator, SKT nr 14-15/2009, s 198.

33: Regina Piscator, SKT nr 14-15/2009, s 199.

34: Dag W Edholm, SKT nr 16/2009, s 218.

35: Dag W Edholm, SKT nr 16/2009, s 219.

36: Ingrid Malm, SKT nr 17-18/2009, s 241.

37: Anna Cöster, SKT nr 17-18/2009, s 242-243.

38: Ulf Lindgren, SKT nr 19/2009, s 262-263.

39: Ulf Lindgren, SKT nr 19/2009, s 263-264.

40: Henning Plath, SKT nr 20/2009, s 273.

41: Henning Plath, SKT nr 20/2009, s 274.

42: Helen Persson, SKT nr 21/2009, s 289.

43: Helen Persson, SKT nr 21/2009, s 290.

44: Anna Norrby, SKT nr 22-23/2009, s 314.

- 45: Sabina Kojj, SKT nr 22-23/2009, s 315.
- 46: Anna Norrby, SKT nr 24/2009, s 332-333.
- 47: Margareta Nordström, SKT nr 24/2009, s 333-334.
- 48: Margareta Nordström, SKT nr 25-26/2009, s 351-352.
- 49: Hans-Evert Renérius, SKT nr 25-26/2009, s 353.
- 50: Hans-Evert Renérius, SKT nr 27-28/2009, s 367-368.
- 51: Emma Gustafson, SKT nr 27-28/2009, s 369.
- 52: Henning Plath, SKT nr 29-30/2009, s 387.
- 53: Henning Plath, SKT nr 29-30/2009, s 388.
- 54: Pehr-Albin Edén, SKT nr 31-32/2009, s 403.
- 55: Pehr-Albin Edén, SKT nr 31-32/2009, s 404.
- 56: Dag W Edholm, SKT nr 33-34/2009, s 418.
- 57: Dag W Edholm, SKT nr 33-34/2009, s 419.
- 58: Ingrid Malm, SKT nr 35-36/2009, s 435.
- 59: Ingrid Malm, SKT nr 35-36/2009, s 436.
- 60: Désirée Grönvall, SKT nr 37-38/2009, s 453.
- 61: Désirée Grönvall, SKT nr 37-38/2009, s 453-454.
- 62: Hans-Evert Renérius, SKT nr 39-40/2009, s 470-471.
- 63: Emma Gustafson, SKT nr 39-40/2009, s 471-472.
- 64: Emma Gustafson, SKT nr 41-42/2009, s 488-489.
- 65: Petra Carlsson, SKT nr 41-42/2009, s 489.
- 66: Regina Piscator, SKT nr 43-44/2009, s 504.
- 67: Peter V Piscator, SKT nr 43-44/2009, s 505.

Förteckning över författare till predikoutkast i Svensk Pastoral-tid-skrift

- 1: Bertil E. Gärtner, SPT nr 23/2008, s 711-712.
- 2: Bengt Willborg, SPT nr 23/2008, s 713.
- 3: Fredrik Sidenvall, SPT nr 24/2008, s 763-765.
- 4: Markus Leandersson, SPT nr 24/2008, s 765-766.
- 5: Bengt Holmberg, SPT nr 25/2008, s 796-797.
- 6: Anders Brogren, SPT nr 25/2008, s 798-799.
- 7: Tord Nordblom, SPT nr 25/2008, s 800-802.
- 8: Björn Gusmark, SPT nr 26/2008, s 830-831.
- 9: Per Linderöth, SPT nr 26/2008, s 832-833.
- 10: Berth Löndahl, SPT nr 26/2008, s 834-836.
- 11: Niklas Adell, SPT nr 26/2008, s 836-838.
- 12: Hilding Egesål, SPT nr 1/2009, s 16-17.
- 13: Bengt Ådahl, SPT nr 1/2009, s 17-18.
- 14: Kjell Petersson, SPT nr 2/2009, s 46-47.

- 15: Bertil Göranson, SPT nr 2/2009, s 48-50.
- 16: Curt Palmcantz, SPT nr 3/2009, s 80-82.
- 17: Yngve Kalin, SPT nr 3/2009, s 82-84.
- 18: Bo Johannesryd, SPT nr 3/2009, s 84-85.
- 19: Carl-Johan Falk, SPT nr 4/2009, s 118-119.
- 20: Karl-Erik Tysk, SPT nr 4/2009, s 120-121.
- 21: Leif Norrgård, SPT nr 5/2009, s 154-155.
- 22: Björn Fjärstedt, SPT nr 5/2009, s 156-158.
- 23: Luca Cesarini, SPT nr 6/2009, s 188-189.
- 24: Torbjörn Lindahl, SPT nr 6/2009, s 190-191.
- 25: Nils Erik Åberg, SPT nr 6/2009, s 192-194.
- 26: Folke T. Olofsson, SPT nr 7/2009, s 225-227.
- 27: Bertil E. Gärtner, SPT nr 7/2009, s 227-229.
- 28: Björn Fyrlund, SPT nr 7/2009, s 229-230.
- 29: Björn Fyrlund, SPT nr 8/2009, s 260-261.
- 30: Stig Wallin, SPT nr 8/2009, s 262-264.
- 31: Rolf Pettersson, SPT nr 8/2009, s 164-166.
- 32: Gustav Börjesson, SPT nr 9/2009, s 298-300.
- 33: Per-Magnus Möller, SPT nr 9/2009, s 300-302.
- 34: Lars Rye-Danielsen, SPT nr 10/2009, s 350-351.
- 35: Pierre Hernvall, SPT nr 10/2009, s 332-334.
- 36: Bo Brander, SPT nr 10/2009, s 334-335.
- 37: Joel Ingemarsson, SPT nr 10/2009, s 336-338.
- 38: Bengt Holmberg, SPT nr 11/2009, s 370-372.
- 39: Thomas Grunnersjö, SPT nr 11/2009, s 372-373.
- 40: Kåre Strindberg, SPT nr 12/2009, s 403-405.
- 41: Roland Christiansson, SPT nr 12/2009, s 406-408.
- 42: Karl-Erik Garlov, SPT nr 12/2009, s 409-410.
- 43: Folke T. Olofsson, SPT nr 13/2009, s 437-439.
- 44: Dan Sarkar, SPT nr 13/2009, s 440-441.
- 45: Johan Thelin, SPT nr 14/2009, s 469-470.
- 46: Jan Svensson, SPT nr 14/2009, s 471-473.
- 47: Markus Hagberg, SPT nr 15/2009, s 502-504.
- 48: Göran Simonsson, SPT nr 15/2009, s 505-506.
- 49: Markus Leandersson, SPT nr 16/2009, s 538-539.
- 50: Åke Eldberg, SPT nr 16/2009, s 540-541.
- 51: Gunnar Hyltén-Cavallius, SPT nr 17/2009, s 569-571.
- 52: Carl Johan Rudman, SPT nr 17/2009, s 572-573.
- 53: Sven-Åke Nilsson, SPT nr 18/2009, s 606-607.
- 54: Rolf Pettersson, SPT nr 18/2009, s 608-610.
- 55: Per Stenberg, SPT nr 19/2009, s 643-644.
- 56: Bengt Pleijel, SPT nr 19/2009, s 644-646.

- 57: Bertil Göranzon, SPT nr 20/2009, s 678-679.
58: Mikael Löwegren, SPT nr 20/2009, s 680-682.
59: Johan Haglund, SPT nr 21/2009, s 716-717.
60: Björn Fjärstedt, SPT nr 21/2009, s 718-720.
61: Åke Eldberg, SPT nr 21/2009, s 720-722.
62: Per-Anders Josenby, SPT nr 22/2009, s 754-755.
63: Björn Gustavsson, SPT nr 22/2009, s 756-757.
64: Bo Brander, SPT nr 23/2009, s 784-785.

Av Lovisa Hurtig

SVENSKA KYRKANS FÖRSTA NUNNA KRITISERAS

– en förkortad version

Jag har sedan några år tillbaka besökt och lärt känna systrarna i Alsike kloster, som ligger en bit utanför Uppsala. Deras klosterliv och skrivna ordensregel började på ett annorlunda sätt, då klostrets grundare, Sr Marianne, var den första att vigas till nunna inom Svenska kyrkan någonsin. Vid ung ålder erfor hon sin kallelse att gå i kloster, och längtan efter att tjäna Gud i Svenska kyrkan var stark. Att vigas till de tre evangeliska löftena: kyskhets, lydnad och fattigdom var för henne därför självklart.¹ Efter en treårig novistid i England, där Sr Marianne provade sitt klosterkall, bestämde hon tillsammans med

kyrkoherden Gunnar Rosendal att vigas i hans kyrka 1954 i Osby, Skåne.² Vigningen gick dock inte obemärkt förbi, utan plockades upp av media och kritiserades starkt där en stor del av reaktionerna handlade om Rosendals agerande.³ Reaktionerna kom främst från högt uppsatta ledare inom Svenska kyrkan, kopplade till Lunds stift. Responsen på vigningen har varit intressant att analysera just för att den synliggjort Svenska kyrkans dåvarande förhållande till klosterväsendet, och kartlagt vad de huvudsakliga reaktionerna bestod av.

Uppsatsen utgår från följande frågeställning:

Vad karaktäriserade reaktionerna, främst Svenska kyrkans ledare i Lunds stift, på Sr Mariannes vigning 1954?

- Vad bestod den främsta kritiken av och till vem riktades den?

Uppsatsen ämnar undersöka ovanstående frågeställningar under tidsperioden ca 1940 – 2025. Det ramar in händelser före och efter Sr Mariannes vigning som kan berätta något om Svenska kyrkans ledares inställning till vigningen och eventuella förändringar efteråt. För att svara på frågeställningen avgränsas uppsatsen till att undersöka de främsta reaktionerna på vigningen. Det betyder att de framträdande ledarna i samtiden, främst i Lunds stift, undersöks och att de mest åtkomliga skrivierna om vigningen bearbetas. Intervjun med Sr Karin är från 2025 och därmed den senaste källan som främst använts i uppsatsens bakgrund. För att besvara ovanstående frågeställningar har litteraturläsning använts som främsta metod. Detta för att det mesta av informationen om Sr Mariannes vigning finns nedskrivet i artiklar och böcker.

Bakgrund om klosterliv

Den första personen att skriva en klosterregel levde på 300-talet i Egypten och hette Pachomios. Före honom fanns dock en man vid namn Antonios som runt år 270 uppmanades av Jesu ord att sälja allt han ägde för att ge till de fattiga och flytta ut till öknen. Väl där tog han emot människor på besök men blev också andlig ledare för de som stannade och levde med honom. Han räknas till en av de första att bilda en klosterliknande gemenskap. År 361 grundades ett kloster i Frankrike som anses vara Europas första, av den heliga Martin som senare blev biskop av Tours. Därefter har flera olika personer haft inverkan på klosterväsendet på olika sätt och ett känt namn är Benedictus av Nur-

sia.⁴ Tack vare honom fick klosterrörelsen en ordentlig struktur med de sammansatta fem ord som skulle vara ledande inom ordenslivet. De tre första skulle utgöra ordenslöftet och var kyskhed, fattigdom och lydnad. De två andra: bön och arbete, skulle utgöra ordens arbetsform. Kloster har funnits i Västvärlden i över fjorton århundraden och under den tiden har de haft stor inverkan på samhällets tro och kultur.⁵ Långt senare, under medeltiden, kom klostren att få en upphöjd ställning. De var viktiga för människor på grund av de själamässor som firades där man bad för människor i hopp om att förkorta deras tid i skärselden. Praktiken grundades på en lära som slog igenom under 1100-talet och som tillsammans med kyrkans makt utnyttjade människors pengar. Särskilt munkars och nunnors förböner ansågs vara behjälpliga och människor började köpa förböner i utbyte mot betalning.⁶

Klostrens upphöjda roll fick under reformationen stark kritik av bland annat Martin Luther som var emot kyrkans maktutövning över folket, läran om att Bibeln och traditionen var jämställda, och att frälsningen skulle vara beroende av gärningar. I och med att dessa tankeströmningar fick fäste blev det svårare för klostren att överleva. De var fortfarande populära vallfärdsorter och besöksplatser för människor som vördade helgon och relikier, men hela klostertanken kritiserades.⁷ Den större utrensningen av kloster tror man handlade om en kombination av teologi och politisk-ekonomiska samhällsförändringar där medeltidens långa diskussion om var gränsen skulle gå mellan andlig och världslig makt kom till praktisk handling. En tankeströmning som pågick i Norden under 1400-talet var att klostren hade fått alltför mycket gods och egendomar av folket och av adeln, vilket hade försvagat den. Adeln var därför rädd för ett fortsatt politiskt försvagande och ville minska gåvogivandet till klostren. Spänningen låg i att man fortfarande var övertygad om att klostrens förböner innebar ett skydd och det kunde rädda ens själ från att brinna länge i skärselden.⁸ Luther hade inga problem med klostrets böneryttn eller att leva kontemplativt, men menade att ett sådant liv

Som en följd av reformationen blev det alltså svårare för klostren att överleva och i Sverige avskaffades de främst av ekonomiska anledningar under Gustav Vasa.

2 Laghé 2003 "Varje kyrka som är katolsk måste ha ordensliv" s.320

3 Kvällsposten extra 1954–07–19 'Rosendal åstadkom splittring'

4 Hillås *Klosterliv i Sverige* 2008 s.172–174

5 Wollter *Klosterkallet* 1952 s.5–6

6 Berntson *Klosterliv - en historia om spiritualitet mitt i världen* 2024 s.208

7 Berntson s.211

8 Berntson s.212

“inte kunde lägga till något i frälsningen.”⁹ Det viktigaste för honom och andra reformatorer var alltså att eliminera alla tankar på genvägar till andlighet.¹⁰ Som en följd av reformationen blev det alltså svårare för klostren att överleva och i Sverige avskaffades de främst av ekonomiska anledningar under Gustav Vasa. Han valdes till kung den 6 juni 1523 och var då rejält skuldsatt. Hansan hade hjälpt honom finansiera det krig som lett honom till makten, och nu lät han kyrkor och kloster betala priset med sitt silver. Allt från inredning på väggarna till den Heliga Birgittas dotter Katarinas helgonskrin blev hans och stölderna skapade oro i landet. De kommande två dalaupproren mot kungen hade bland annat sin grund i ilskan över klosterutrensningarna. Trots protester blev det sakta men säkert svårare för klosterordnar att överleva i Sverige och ett avgörande beslut var att vissa kloster inte längre fick ansvara för sin ekonomi vilket med tiden ledde till att de dog ut.¹¹ År 1595 bestämde riksdagen att kloster i Sverige skulle vara förbjudna. Under ett möte i Söderköping fattades beslutet, med grund i att det bröt mot både den antagna *Augsburgska bekännelsen* i Uppsala från 1593, vilket fastställde Svenska kyrkans luthersk-evangeliska identitet, och mot den samvetsfrihet den lutherska läran stod för.¹²

Högkyrklighetens framväxt

Cirka 300 år efter att Sverige fastställt en ny kyrklig identitet som evangelisk-luthersk började begreppet “högkyrklighet” framträda bland svenskkyrkliga medlemmar.¹³ Olika faktorer samspelade och påverkade uppkomsten av svensk högkyrklighet under 1910-talet. Möjligt är att det var en reaktion på vissa idéströmningar inom Svenska kyrkan som fokuserade på kyrkans förankring i det moderna samhället och kyrkans identitet som en svensk national- eller folkkyrka. Högkyrkliga menade däremot att Svenska kyrkans anknytning till det allmänkyrkliga (katolska) avgjorde dess legitimitet och relevans. De ville betona att kyrkan är Kristi kropp på jorden och att formandet av kyrkan skulle ha det som utgångspunkt.¹⁴

Den högkyrkliga rörelsen präglades tidigt av en tudelad inställning till Romersk-katolska kyrkan och debatten var livlig kring frågan om att använda ordet “katolicitet” med betydelsen “allmänkyrklig”. Vissa medlemmar i högkyrkliga kretsar ansåg att det var viktigt att tydligt särskilja sig från Romersk-katolska kyrkan, medan andra övervägde att konvertera.¹⁵ Något kännetecknande för den högkyrkliga rörelsen var också dragningen till klosterlivet.

Sr Marianne var som nämnts en av flera som under 1900-talet längtade efter att gå i kloster. Hennes fullständiga namn var Marianne Nordström och hennes föräldrar, Egon och Inez Nordström, bodde i Indien när Sr Marianne föddes. Året var 1925 och familjen bodde i Tirupatur, Tamilnadu som ligger i södra Indien där föräldrarna var missionärer inom Svenska kyrkan.¹⁶ Hon växte upp sedan upp i Nynäshamn, efter att familjen flyttat hem från Indien, och kom till Eskilstuna som 16-åring. Där bodde hon ett år för att sedan flytta till Stockholm och studera konst. Hon konfirmerades av Sune Wiman som 17-åring och beskrivs ha känt en dragning till klosterlivet väldigt tidigt. Wiman var känd som högkyrklig präst och blev under sin verksamma tid ibland anklagad för att ha infört romersk-katolska bruk i gudstjänstlivet.¹⁷ Inför honom hade Marianne avlagt ett löfte att “leva som jungfru i efterföljd av den äldsta Kyrkans jungfrur” och två år senare flyttade hon till England för att leva ordensliv i St Hilda's priory i Order of the Holy Paraclete.¹⁸ Intresset för engelskt ordensliv var till stor del tack vare prästen Gunnar Rosendals kontakter med Anglikanska kyrkan och sakramental-liturgiska rörelser i Europa. Som medlem i *Societas Sanctae Birgittae* under några år, hade Marianne vid firandet av den heliga Birgittas himmelska födelsedag på Generalkapitlet i Vadstena kyrka tydligt upplevt sin kallelse. Året var 1944 och hon var 19 år gammal. Enligt Brodd fanns det en kallelsemedvetenhet i svenska högkyrkliga rörelser som i Anglikanska kyrkan, vilket skulle bli något som också präglade Sr Mariannes val och liv.¹⁹

Gunnar Rosendal, eller Fader Gunnar som han själv gärna kallades, var en högkyrklig präst i Skåne och prästvigdes 1922. Han blev senare kyrkoherde i Osby från 1934 och kännetecknades av sina mer traditio-

9 Berntson s.213

10 Berntson s.216

11 Berntson s.217–218

12 Riksdagen.se 1951–03–28 Motioner i Första Kammaren nr. 379

13 Sjösvärd Birger “Den katolicerande riktningen i vår kyrka” *Högkyrklig rörelse och identitet i Svenska kyrkan 1909–1946* 2022 s.276

14 Sjösvärd Birger s.123

15 Sjösvärd Birger s.254

16 Sr Marianne Nordström och klostrets vänner *Trohet - Vänskap - Fristad: Alsike kloster 50 år 1964–2014* 2015, s.9

17 Kyrkaochfolk.se Att stena en missionär och låsa in kyrkfolket i katedralen <https://kyrkaochfolk.se/2018/12/28/att-stena-en-missionar-och-lasa-in-kyrkfolket-i-katedralen/> (hämtad 2025-04-02) 2018

18 Rosendal *Kyrka och ordensliv* 1954 s.88

19 Brodd s.21–22

nella och romersk-katolska bruk i gudstjänsten.²⁰

Rosendal föddes i Skåne 1897, i Grevie socken på Bjärehalvön, där han också växte upp. Under barndomen formades han av en schartauansk tro och blev under sin konfirmationstid viss om en egen prästkal- lelse. I en artikel publicerad i Trelleborgstidningen från 1954 beskrivs han av skribenten som en sympatisör med katolsk gudstjänstord- ning och fromhetsliv. Hans klädsel vittnade om ett närmande till ro- mersk-katolsk tradition genom att han bar prästräkt i katolsk stil med fotsid rock och kalott på huvudet. Till det bar han ett silverkors på bröstet när han verkade i sin prästtjänst. Han anpassade sig efter kyr- koordningen, men på sitt eget sätt enligt skribenten och mötte därför motstånd.²¹ Tacksamt nog fanns det flera likasinnade i hans närhet som tyckte om införandet av mer traditionella gudstjänstformer.

Korstecken, ministrar, processjoner och regelbunden nattvards- gång var något som kännetecknade Rosendals gudstjänster. Han var enligt många en briljant talare och en av Svenska kyrkans mest fasci- nerande predikanter med sin humor och lättsamma språk i sina textut- lägningar. Oavsett om man var för hans reformer eller inte, höll ofta de båda sidorna med varandra om att han var en oemotståndligt charmig man, avslutar skribenten.²²

Gunnar Rosendal skrev en programförklaring i Rundbrev om kyrklig förnyelse 1943 om Svenska kyrkan som en del i den världsvida katol- ska kyrkan, där han ville betona det "allmänneliga" som synonym till "katolsk". Samtidigt ansåg han att Svenska kyrkan inte skulle sträva mot något annat än att bli lik den ursprungliga, Romersk-katolska kyrkan. Detta innebar att han ville ha kontakt med Romersk-katolska kyrkan, samtidigt som ekumeniska broar också skulle byggas till den anglikan- ska och ortodoxa kyrkan. Rosendal ville att lojaliteten mot helheten skulle väga tyngre än lojaliteten mot Svenska kyrkan, ifall den avvek från klassisk kristen teologi och praktik. Han ville alltså verka i den världsvida katolska (allmänneliga) Kyrkan, uttryckt i det lilla samfun- det Svenska kyrkan.²³

Under Sr Mariannes långa novistid i England och deltagande i annat ordensliv i kloster både i Frankrike och Schweiz hade kontakten knu- tits med Rosendal och hon hade återkommande besökt honom i Osby. Under månaderna närmast före vigningen skrev Rosendal att han fått ta

del av Sr Mariannes stora teologiska lärdomar vad gäller ordensliv, att hon prövat sin kallelse under lång tid och var viss om att fullfölja den genom att bli vigd. Rosendal beskrev därför hennes förfrågan om att vigas av honom som en ära och menade att det var en av de stora ögonblicken i hans liv.²⁴ Sr Marianne var 29 år gammal när hon gav sina första klosterlöften inför Gunnar Rosendal, kyrkoherde i Osby 1954.²⁵

Gudstjänsten och vigningsceremonin gick kortfattat till som följande:

Under psalmsången trädde Sr Marianne fram till dopfunten där för- samlingen och prästen väntade på henne. Olika bibeltexter lästes, följt av uppläsning av prologen till den helige Benedikts regel, varpå Rosen- dal bad. Därefter följde syndabekännelsen och efter att prästen uttalat avlösning och församlingen sjungit ytterligare en psalm gick Sr Marian- ne fram till altaret där hon mottog ett ljus i handen. Där började själva löftesgivningen och Rosendal frågade henne om hon ville avlägga sin bekännelse inför Gud och församlingen, för att sedan underteckna be- kännelsehandlingen. Detta gjorde hon frivilligt och fick efter sin löftes- givning motta både slöja och ring. Efter akten var hon den första att del- ta i nattvarden.²⁶ Sr Mariannes löften var ettåriga och hon bekände att:

Jag, Marianne Nordström, bekänner och lovar inför Gud den allve- tande och allestädes närvarande, och i närvaro av kyrkoherde Gun- nar Rosendal, tertialbroder Robert Norgren och min moder, Inez Nordström, att jag med den Helige Andes hjälp och bistånd vill vara Guds vilja lydig i daglig omvändelse och bättring, i ståndaktighet under ett års tid, såsom den möter mig i den Helige Andens ordens regel och konstitution.²⁷

De livslånga löftena gav hon några år senare i systrarnas kapell i Alsike inför Confessor biskop Olof Herrlin, forskolläraren Ingrid Pettersson och system Ella Persson den 7 juni 1965.²⁸ Enligt Sr Karin var det ingen starkt efterföljande kritik efter den.²⁹

20 Sok.riksarkivet, Svenskt biografiskt lexikon, Gunnar Rosendal u.å.
https://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=6919 (hämtad 2025-03-26)

21 Trelleborgstidningen Svenska kyrkans 'enfant terrible' 1954-11-10

22 Trelleborgstidningen 1954-11-10

23 Sjösvärd Birger 2022 s.422-424

24 Rosendal s.89-90

25 Laghé s.320

26 Rosendal s.92-97

27 Dagens Nyheter "Jag, Marianne Nordström... vill vara Guds vilja lydig..." 1954-06-18

28 Helgeandsystrarnas "löftesbok" från Alsike kloster 1965

29 Intervju med Sr Karin, Alsike kloster 2025-05-02, författarens arkiv

Reaktioner på Sr Mariannes vigning

En del av kritiken handlade om att just gemenskapen saknades och att en orden inte kunde bildas utan den.

Gunnar Rosendal blev anmäld till domkapitlet som följd av vigningen av Sr Marianne och det uppstod förvirring kring vad hela ordens-

begreppet betydde, då det inte fanns beskrivet i den svenskkyrkliga kyrkohandboken eller kyrkorätten. Vanligtvis formas en religiös orden först av en gemenskap för att sedan struktureras utifrån en regel. I Sr Mariannes fall blev ordningen omvänd och ordensstrukturen, som uttrycktes i regel och konstitution, var färdig innan det fanns en ordensgemenskap. En del av kritiken handlade om att just gemenskapen saknades och att en orden inte kunde bildas utan den. Rosendal svarade på detta genom att hänvisade till anglikanska kyrkans första löftesavläggning där Marian Hughes 1841 vigdes till nunna av E.B. Pusey.³⁰ Hon var i den stunden inte heller knuten till en ordensgemenskap och slapp uppståndelse kring löftesceremonin som skedde avskilt. Sr Marianne vigdes däremot i samband med församlingens gudstjänst iförd sin ordensdräkt, vilket kunde ha uppfattats som att hon redan tillhörde en orden.³¹

Domkapitlet samlades den 16:e juni 1954 för att samtala om vigningen under Pingstdagen i Osby, där Rosendal hade vigd Sr Marianne till nunna. De begärde en förklaring av Rosendal om vad som försiggick vid dopfunten på morgonen och senare hur högmässan gick till.

Rosendal fick sex dagar på sig att svara och efter hans första redogörelse ville domkapitlet få ytterligare förklaringar som skulle skickas in senast 10:e juli, varpå Rosendal lämnade in dem den 9:e juli.³² Rosendal gav följande förklaringar kring vigningen av Sr Marianne; Han började med att förklara hur han agerat som privatman när han vigde Sr Marianne, inte i tjänst för Svenska kyrkan och att ceremonin inte var hemlig på något sätt, men att den var tänkt att vara privat. Han menade att vigningens efterföljande andakt lika gärna kunnat hållas i prästgården istället för kyrkan och att han inte på något sätt krävt Sr Marianne på hennes löften.³³

Detta mottogs inte som giltiga förklaringar av domkapitlet då agen-

dan för högmässan innefattade en beskrivning av hur vigningen skulle gå till, och det var enligt domkapitlet inte någon privat ceremoni. Under högmässan användes 'Gudstjänstordning för vigning av ordensmedlem' där hela församlingen var deltagande i Sr Mariannes löftesgivning. Under punkten 'inför Gud och denna församling svara och bekänna' i gudstjänstordningen skulle hon avlägga sina löften. Rosendal hade även beskrivit att Sr Marianne i början av gudstjänsten gått i processionen med sin ordensdräkt och bar ett ljus.³⁴ Domkapitlet fastslog i och med dessa beskrivningar av vigningen i Osby att ceremonin inkluderade hela församlingen och att Rosendal inte hade omdöme att avgöra vilka nya seder som passade sig. De ansåg att han skapat onödigt splittring i och med vigningen av Sr Marianne.³⁵

Första sidans rubrik och undertext i Trelleborgsidningen uppmärksammade också vigningen i Osby fem dagar efter att den inträffat. Skribenten belyste att varken biskop Anders Nygren eller domprosten Nils Bolander i Lund i förväg tillfrågats av Rosendal. De sade båda att en nunnevigning inte hade någonting med Svenska kyrkan att göra. Biskop Nygren tillade att han skulle kräva en förklaring av Rosendal, då han bara hört talas om händelsen i andra hand. Biskopen betonade att Rosendal inte handlat som en svensk prästman, att Svenska kyrkan inte visste av något klosterväsende och att ingen svensk präst i sin tjänst fick göra något som han gjort. Domprosten Bolander höll med Nygren om detta.³⁶ Biskop Nygren skickade i samband med att Rosendal försökt förklara sitt agerande även över ett brev till Rosendal från priorinnan i klosterorden där Sr Marianne varit novis. Brevet gav en tydlig bild av hur priorinnan reagerat på vigningen, att hon läst vissa urklipp från svenska tidningar och att hon var orolig över den väg Sr Marianne valt då hon genomfört sin vigning. Hon ville förtydliga hur Sr Mariannes val inte hade några kopplingar till orden i England, Holy Paraclete of the Trinity, och att det helt enkelt var 'en parodi på kyrkligt ordensliv'.³⁷

En intervju med Sr Marianne själv skedde fyra dagar efter att hon blivit vigd till nunna i Osby. Händelsen beskrevs av skribenten som den första evangeliskt-lutherska vigningen i svensk historia och att det även var möjligt att Sr Marianne skulle bli den första evangeliskt-lutherska abbedissan framöver. Iklädd sina ordenskläder i grått bomull med ett

30 Berntson s.289

31 Laghé s.320–321

32 Utdrag ur Lunds domkapitel protokoll 1954–06–16 s.1

33 Utdrag ur Lunds domkapitel protokoll 1954–06–16 s.2

34 Utdrag ur Lunds domkapitel protokoll 1964–06–01 s.2

35 Utdrag ur Lunds domkapitel protokoll 1954–06–01 s.5

36 Trelleborgstidningen *Rosendals "nunna" ämnar grunda evangelisk kvinnoorden i Sverige* 1954–06–11

37 Trelleborgstidningen *"En parodi på kyrkligt ordensliv"* 1954–07–20

läderskärp runt midjan och sitt svarta dok berättade Sr Marianne om hennes och Gunnar Rosendals gemensamma planer på vighningen. Innan vighningen hade hon fullgjort sitt novitiat i Whitby och även studerat klosterliv i Neuchâtel i Schweiz. Hon sade att klostret måste byggas upp från grunden, eftersom det inte fanns några evangelisk-lutherska kloster i Sverige och att det skulle ta tid.³⁸ Tanken var inte att införa någon katolsk ordning, utan att bevara den svenska grunden och den lutherska bibelsynen, med förvissningen om att det endast krävs tro för att bli frälst, inte goda gärningar. Sr Marianne menade att en romersk-katolsk syn på klosterordnar kunde vara alltför upphöjd och anses mer helig, vilket inte var något hon ville anamma i den nya orden. Ordenslivet var enligt henne en verksamhetsform som skulle attrahera den unga generationen med sin fasta struktur och riktning, vilket kunde stärka och inspirera dem, ansåg hon. Ingen nunna skulle hållas fången i denna nya orden, utan tanken var att ordenslivet skulle tjäna sin omvärld i förböner och i handlingar och med en nära kontakt till människor utanför. Sr Marianne ville att klosterorden skulle bli självförsörjande där hon själv skulle bidra med sin konstnärlighet, främst som kyrkomålare runt om i landet.³⁹

I en annan artikel beskrevs Sr Marianne som "en ung eskilstunaflicka som under en sträng och hemlig ceremoni i Osby blir vigd till nunna". Skribenten hävdade att det var vanligt med kritik gentemot Rosendal för olika genomföranden av äldre traditioner i Osby, men att vighningen av Sr Marianne var något eget. En katolsk församling i Malmö förklarade även att det enligt romersk-katolsk ordning inte var möjligt att viga någon till klosterliv om det inte skedde av en romersk-katolsk präst till en befintlig orden. I Sr Mariannes fall erkändes därför inte vighningen av Romersk-katolska kyrkan eftersom hon bland annat inte vigdes till en romersk-katolsk orden.⁴⁰

Domprosten Bolander uttryckte i en intervju med Expressen, tre dagar efter vighningen, att Rosendal varit osolidarisk mot Svenska kyrkan. Han menade att Rosendal varit illojal eftersom han inte fått biskopen Nygrens godkännande för vighningen. Bolander uttryckte fortsatt att:

Skall man vara ärlig mot den kyrka man tjänar kan sådana ceremonier som skett i Osby inte äga rum utan tillstånd. Man kan ställa frågan: Vart skall det bära hän om våra präster driver en religionsutövning

38 Dagens nyheter *Ordenslivet skulle passa ungdomen, tror nya nunnan* 1954–06–10

39 Dagens nyheter 1954–06–10

40 Trelleborgstidningen *Kyrkoherde Rosendal påstås ha förrättat nunnevighning i Osby* 1954–06–10

som skiljer sig från den allmänt vedertagna statskyrkans.⁴¹

Rosendal svarade genom att betona att det, enligt honom, inte fanns någon bättre lämpad än Sr Marianne till att bli nunna och att klosterväsendet genom henne kunde få nytt liv efter så lång tid. Hon var enligt Rosendal väl förberedd efter sitt novitiat i England och efter att ha bestått provet tre gånger av förnyade löften inför ärkebiskopen av York.⁴² Han ska enligt artikeln ha sagt "Nu är hon en riktig nunna" efter vighningen i Osby och att Svenska kyrkan nu ska betrakta henne som en evangelisk sådan.⁴³

Direkt kritik kom från biskop Anders Nygren i tidningen *Arbetet* där han hånade vighningen av Sr Marianne och sade: 'Det är som när barn klär ut sig och spelar teater.' Som nämnts ansåg han inte att Rosendal som kyrkoherde hade någon rätt att genomföra ceremonin och i artikeln målas det upp som att Rosendal tvingat Sr Marianne avlägga sina löften. Nygren klargjorde återigen att det som skett i Osby inte hade någonting med Svenska kyrkan att göra.⁴⁴

Efter vighningen av Sr Marianne och mediastormen lagt sig en del började ordenslivet på riktigt. Ella Persson kom tidigt in i bilden som vän till Sr Marianne, men var även intresserad av klosterlivet. Tillsammans började de leva kommunitetsliv i en etta i Bromma och flyttade till Uppsala 1957.⁴⁵ I maj 1961 avlade Ella Persson sina första löften inför biskopen av Visby, Olof Herrlin, i systrarnas eget kapell på Trädgårdsgatan i Uppsala. Därefter kallades hon Sr Ella och tillsammans med Sr Marianne hade de nu en faktisk kommunitet.⁴⁶

Diskussion och slutsats

Olika källor har lyfts fram för att synliggöra vissa av Svenska kyrkans ledares relationer på Sr Mariannes vighning. Hur själva vighningen gick till, hur den planerades och vad responsen blev har beskrivits. Tidningsartiklar där Sr Marianne och Gunnar Rosendal intervjuats har berättat om deras motiv bakom beslutet. Uttalanden från svenska bi-

41 Expressen 1954–06–09 *Första svenska nunnan invigd! Osby-herden väcker uppseende*

42 Expressen 1954–06–09

43 Göteborgs handels- och sjöfartstidning 1954–06–11 *Kyrkoherden efter ceremonin: 'Nu är hon en riktig nunna'*

44 *Arbetet* *Barnteater anser biskopen om nunnevighningen i Osby* 1954–06–10

45 Kilström *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet* 1990 s.244–245

46 Kilström *Högkyrkligheten i Sverige och Finland under 1900-talet* 1990 s.244–245

skopar och präster har tillsammans med Moder Margarets uttalande lyfts fram. Positiv respons har också belysts och framförallt Rosendal har beskrivits i positiva och negativa ordalag.

Till att börja med ska kritiken som riktades mot Gunnar Rosendal analyseras. Som nämnts i en del av artiklarna var det vanligt att Rosendal anklagades för att använda och införa romersk-katolska bruk i gudstjänsterna. Han kallades bland annat "katoliken i Osby" och verkar inte ha blivit för upprörd av den titeln eller liknande sådana. Det han främst kritiserades för i samband med Sr Mariannes vigning verkar ha varit hans illojalitet mot biskopen inom stiftet, eftersom att han inte bad om lov att få viga henne i förväg. Det framstår också som att Nygren och Bolander jämställde Rosendals "illojalitet" mot biskopen med en illojalitet mot hela Svenska kyrkan.

I uppsatsens inledning har bakgrunden till klosterlivet i världen beskrivits och gett en bild av hur livsformen fått fäste i Sverige när landet var romersk-katolskt. Därefter har uppsatsen redogjort för reformationen, nya tankeströmningar med Martin Luther i spetsen och vilken påverkan det gav på klosterlivet. År 1595 förbjöds kloster i Sverige och fram till 1954 hade ingen blivit vigd till munk eller nunna inom Svenska kyrkan. Under tidigt 1900-tal flukturerade idéer och praktiker som lutade åt ett romersk-katolskt håll, vilket övergripande har beskrivits som *högkyrklighet*. Olika högkyrkliga sällskap och gemenskaper bildades, där ordenslivet var en förebild och modell för livet som kristen. Rosendals inriktning och utformande av gudstjänstlivet i Osby har beskrivits och hans syn på Svenska kyrkan har lyfts fram, där han under sin tid ansåg att Svenska kyrkan bör se sig själv som en del av den stora världsvida kyrkan och som en gren av den Romersk-katolska kyrkan. Runt mitten av 1900-talet uppstod det en längtan hos flera svenskar att leva vigd till klosterlivet och den första att avlägga sina löften var Sr Marianne som 1954 vigdes i Osby av Gunnar Rosendal och blev *Syster Marianne*. Uppsatsen har kortfattat beskrivit hur vigningen gick till och sedan redogjort för responsen på vigningen i vid bemärkelse där både kritik och positiva uttalanden framburits. Den främsta kritiken mot detta riktades mot Gunnar Rosendal och kom från biskop Anders Nygren, domprost Nils Bolander och Lunds domkapitel m.fl. Rosendal var van att mottaga kritik men hade aldrig tidigare blivit anmäld till domkapitlet. Han blev satt under övervakning ett år framåt efter vigningen och beskrivs ha haft för dålig känsla för vad som passade sig i en svenskkyrklig församling där vigningen av Sr Marianne äsyftades.

Biskop Nygren ansåg att Rosendal varit illojal och att en svensk präst behöver hålla sig inom ramarna för svenskkyrkliga traditioner i högre utsträckning. Rosendal svarade på responsen genom att förklara att han

vigt Sr Marianne som privatman och att han inte brukade rådfråga stiftets biskop gällande andra löftesavläggningar. Detta verkar inte ha varit ett särskilt genomtänkt svar av Rosendal med tanke på hans högkyrkliga ämbetssyn. Möjligt är därför att han beskrev sin roll i vigningen som "privatman" utifrån rädslan att bli avkragad. Sr Marianne bemöttes främst med nyfikenhet av journalister men fick kritik från sin tidigare abbedissa i England som inte stöttade hennes val. Främst har källorna lyft fram att responsen på vigningen handlade om inställningen mot Rosendal från svenskkyrkliga ledares håll.

Slutligen landar uppsatsen i att reaktionerna på Sr Mariannes vigning främst karaktäriserades av nationalkyrkliga argument där Rosendals "illojalitet" mot Svenska kyrkan var orsak till det mesta av kritiken. Teologiska argument var inte i fokus och Sr Marianne blev inte lika hårt kritiserad som Rosendal. ■■

Från en slav till en annan

Hur Paulus använde slavterminologi i Galaterbrevet¹

Paulus beskriver sig själv vid flera tillfällen som Χριστοῦ δοῦλος, Kristi slav.² Paulus både chockar och lockar med sitt språkbruk i Galaterbrevet och slavmetaforen visar på paradoxen i hans evangelium. Den som tar emot friheten i Kristus blir slav men som slav till Kristus adopterad som son.³ Hela brevets retorik, där Paulus försöker vända på uppvigslarnas argument, behandlas genom slavterminologi. Han använder slavterminologin apologetiskt, både för att försvara sitt evangelium och sin auktoritet som Kristi apostel. Han går till attack mot uppvigslarna och deras budskap genom densamma. Till sist använder Paulus denna starka bild för att undervisa galaterna och hjälpa dem se skillnaden mellan det Paulus förkunnat och det som uppvigslarna presenterat.⁴

Redan i 1:10 introducerar Paulus slavmetaforen som en bärande

bild.⁵ Slavterminologin återfinns därefter i varje kapitel i brevet!⁶ Vi ser att Paulus huvudargumentation mot uppvigslarna i kap 3 och 4 också är de med mest slavterminologi. Brevet till och med avslutas med att Paulus beskriver sitt στίγματα (6:17). Slavterminologiska begrepp inramar därmed brevet som ett inclusio. Detta har sannolikt att göra med att Paulus ser Jesus som det absoluta exemplet på vad det är att vara Guds slav.⁷ Men varför är just Galaterbrevet så laddat med slavterminologi?

Ett brev med galaterna i åtanke

Galatien var känt för sin utbredda slavhandel och de nämns som en folkgrupp som vanligen sålde sina barn till slaveri. Mer än så; galaterna som folkgrupp verkar historiskt blivit förslavade till stor del. Detta kan förklaras med att de ofta låg i strid med kringliggande nationer, inte minst romarna. Vad gäller galaternas slavhandel var de även kända för att märka sina slavar.⁸

Med stor sannolikhet var mottagarna av brevet till största del omvända hedningar med en mindre grupp judar.⁹ Paulus talar om torahgärningar och rättfärdighet, Abraham och Hagar, detta tyder på att mottagarna i någon grad kände till den judiska traditionen och LXX.¹⁰ Detta passar med Ramseys bild av att judarna som bosättare var uppskattade och att den judiska traditionen var särskilt attraktiv i den södra delen av Galatien.¹¹ Paulus skriver alltså på ett sätt som är särskilt riktat till galaterna. Språket han använder återspeglar både den judiska traditionen och romerska lagen men framför allt Galatien som region.

1 Detta är en förkortad och omarbetad version av min kandidatuppsats med samma namn.

2 Fil 1:1; Gal 1:10 och Rom. 1:1, se även 1 Kor. 9:19

3 Chang, Chih-Wei, 'Freedom in Galatians: A socio-historical study of the slavery and adoption imagery', In die Skriflig, vol. 56, no. 1, <<https://doi.org/10.4102/ids.v56i1.2883>>, 1–9

4 Tsang, Sam, *Symbolic Universe, Metaphor and Conviction: a Study of the Slave Metaphor in Paul's Letter to the Galatians* (Dokt.avh. University of Sheffield, 2001) 90–162

5 Byron, John. *Slavery Metaphors in Early Judaism and Pauline Christianity: A Tradition-Historical and Exegetical Examination*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2003, 200

6 6 1:10; 2:4–5; 3:13–14, 23–29; 4:1–7, 8–9, 21–31; 5:1,13–14; 6:2, 9–10, 17. Se gärna slutet av artikeln.

7 Byron, *Slavery Metaphors*, 150–180

8 Ramsay, William Mitchell, Sir. *A historical commentary on St. Paul's Epistle to the Galatians*, New York, Baker Book House, 1900 (reprint 1965), 73–85

9 Witherington III, Ben. *Grace in Galatia: A Commentary on Paul's Letter to the Galatians*, Grand Rapids: Eerdmans, 1998, 7

10 Eastman, Susan Groove. *Recovering Paul's Mother Tongue. Language and Theology in Galatians*, andra upplagan, Eugene: Cascade Books, 2022, 19–20

11 Ramsey, *Historical Commentary*, 189–194

Mängden slavar i Paulus församlingar

Det beräknas att mängden slavar i romerska riket var mellan 10–30 procent.¹² Det vill säga, mellan var tionde och var tredje människa som lyssnade till Galaterbrevet var slavar. Galatien var dessutom, som ovan

visats, en region känd för sin slavhandel. Man kan även argumentera för att de första församlingarna kan ha bestått av fler fattiga och slavar än övriga romarriket.¹³ Statistiskt blir det ännu mer intressant om man räknar in antalet människor som blivit frigivna eller köpt sin frihet. För dessa frigivna försvinner inte slaveriets verklighet. Inte heller slavägarna torde ha missat slavterminologin som Paulus brukade. Alla var medvetna om slaveriets verklighet.¹⁴

När nu Paulus skriver till galaterna så tilltalar han inte uppviolarna utan han vänder sig endast till församlingarnas medlemmar och försöker övertyga dem att följa hans budskap och exempel. I brevet ser vi tydligt hur Paulus använder slavterminologin för att övertyga galaterna om de fruktansvärda konsekvenserna som väntar om de agerar motsatt det Paulus föreskriver (5:1–4).¹⁵ För att förstärka kontrasten mellan det han själv förkunnat och det uppviolarna fö-

reskriver använder Paulus motsatsparen fri / slav, tro / gärningar, liv / död och Ande / kött. Detta för att understryka sitt budskap och för att peka på de två vägar som galaterna nu har att välja på, att följa Paulus evangelium eller ett "annat evangelium".¹⁶ Det är väl värt att poängtera att distinktionen mellan fri och slav var absolut central i romarriket. Mer om detta senare, men att slå an på dessa ord rörde helt säkert upp just de känslor som Paulus önskade.¹⁷ Paulus bruk av slavmetaforen är kraftfull just för att den drar samman symboliskt språk från både de religiösa och juridiska världarna samtidigt som den talar rakt in i den

sociala verkligheten.¹⁸ Det är den levda verkligheten i dess historiska kontext vi kommer titta närmare på nu.

Livet som slav i det romarriket

I Digesta, ett samlingsverk om den romerska lagen, återberättas vad juristen Gaius menar är kärnan av lagen. Det står "All our law is about persons, things or actions. We turn to persons first. The main classification in the law of persons is this: all men are either free or slaves."¹⁹ Distinktionen, att vara fri eller slav, var alltså central i den romerska lagen och den människosyn som genomsyrade hela samhället. Mycket av det som skrevs om slavar i Digesta kunde lika gärna handlat om objekt.²⁰

Jennifer Glancy skriver om slavar som ägarnas "kroppar". Antingen som förlängning av eller substitut för ägarna själva men främst som "bodies without boundries". Det fanns ingen begränsning för hur ägaren fick behandla slaven. Som en förlängning av ägaren kunde slaven tala eller sköta ärenden för ägaren. Slaven kunde vara substitut när ägaren inte skött sin ekonomi och istället för att straffa ägaren så tog man dennes "kroppar". En frigiven slav hamnade i en ny, lagbunden relation, till sin forna ägare. Detta lagstadgade förhållande klargjorde att inte ens den frigivne slaven var fri.²¹

Den främsta källan till slavar i antiken var krig, detta gällde för både judarna och romarna.²² Vi vet att judarna både tog slavar och blev förslavade genom krig. Förutom den Babylonska och Assyriska fångenskapen blev flest judar förslavade genom striderna med Rom runt år 63 f.kr, 66–70 e.kr och 132–135 e.kr. Upproren mot Rom ökade mängden skuld-slavar då människor sålde sig själva eller sina barn till slavar.²³ Här vet vi att både Pentateuken och de rabbiniska skrifterna, till skillnad från

12 deSilva, David A. *Honor, Patronage, Kinship And Purity: Unlocking New Testament Culture*, andra upplagan, Downers Grove: InterVarsity Press, 2022., Honor, 214

13 Se: 2 Kor. 8:1–2; 1 Kor. 1:26–28; Gal. 2:10; Apg. 11:29; Rom. 15:25–28; 1 Kor. 16:1

14 Joshel, Sandra R. *Slavery in the Roman World*, Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 10–12; deSilva, *Honor, Patronage, Kinship and Purity*, 215

15 Witherington III, *Grace*, 25–33

16 Eastman, *Recovering*, 127

17 Witherington III, *Grace*, 136–137

18 Tsang, *Symbolic*, 102

19 Schermaier, Martin, *The Position of Roman Slaves: Social Realities and Legal Differences*. Berlin, Boston: De Gruyter. <<https://doi.org/10.1515/9783110987195>>, 8

20 Buckland, W.W., *The Roman Law of Slavery*; Cambridge University Press, 1908 (Reprint 1970), 10

21 Joshel, *Slavery*, 41–47

22 Joshel, *Slavery*, 82–83

23 Joshel, *Slavery*, 54–67; Hezser, Catherine. *Slavery and the Jews, The Cambridge World History of Slavery Vol. 1*, edited by Keith Bradley and Paul Cartledge, Cambridge: Cambridge University Press, 2011., 439–441

romersk lag, tillät denna form av slaveri.²⁴

Att sälja sig själv till slaveri på grund av ekonomiska omständigheter, skuldsclaveri, var förbjudet för romerska medborgare.²⁵ Istället för att ta en medborgare till skuld-slav så tog man all hans egendom och sålde för att återställa skulden.²⁶ Det ansågs bättre att sälja den skuldsattes egendom än att låta honom bli skuld-slav. Friheten var viktigare för medborgaren och skammen förknippad med slaveri var värre.

Slavens varierande status i romarriket

Slavar sågs som lata, drömmare, lösaktiga och med en benägenhet att stjäla, framför allt i städerna.²⁷ De skulle piskas om de inte skötte sig eller ägaren inte var nöjd, man hyrde till och med in professionella slav-straffare när så önskades.²⁸ Alla slavar levde inte så illa, slavar kunde ofta ha positioner där de utövade inflytande över andra, exempelvis som lärare.²⁹ Slavar kunde vara revisorer eller sköta sin ägares importfirma, de kunde till och med göra något som kan liknas vid karriär.

Slavens status påverkades främst av dennes ägare.³⁰ Slavar i Caesars hushåll hade än högre status. Dessa slavar kunde åtnjuta mer frihet, ha större auktoritet än många fria och medborgare.³¹ Men romarna insåg till slut faran med att ha slavar i högre positioner och lagstiftade bort dessa.³² Gemensamt för de flesta slavar i Rom var att de inte hade ett eget hem, de bodde och arbetade under sin ägares tak. Vännerna fanns i samma hushåll eftersom de arbetade långa timmar. Hela deras liv var med andra ord bundna till sina ägare.

24 3 Mos. 25:39–43; 2 Mos. 21:1–11; 5 Mos. 15:12–18. De två stora skillnaderna mellan judiska och romerska fäder var 1. makten över barnens liv som romerska fäder hade (pater potestas) och 2. de judiska fäderna fick inte sälja sina söner till slavar. Det fanns vissa restriktioner kring försäljningen av döttrar och vuxna kvinnor, detta för att förhindra att de blev prostituerade; Hezser, *Slavery and the Jews*, 441–442

25 Catherine Hezser, "Slaves and Slavery in Rabbinic and Roman Law." In *Rabbinic Law in its Roman and Near Eastern Context*, Red. Hezser, Catherine (2003), 140–141

26 Finkenauer, *Filii naturales: Social Fate or Legal Privilege?*, 35–38

27 Joshel, *Slavery*, 162

28 Joshel, *Slavery*, 121–123

29 Jag väljer att inte använda termen "yrken" eftersom det speglar fritt val och avlönad tid.

30 Byron, *Slavery Metaphors*, 8

31 de Silva, *Honor*, 216

32 Buongiorno, *Social Status 'Without' Legal Difference. Historiography and Puzzling Legal Questions About Imperial Freedmen and Slaves*, 85–86

Slaveri i judisk kontext

Historiskt har det argumenterats att judiskt slavägande hade förmildrande lagar som mänskliggjorde slavar i större mening än andra antika slavregler. Detta kan anses stämma i viss mån men de mildare lagarna från Pentateuken gällde judar som var slavar under andra judar.³³ Den främsta skillnaden på Israel och Rom som nationer var att Israel aldrig var beroende av slavar ekonomiskt.³⁴ Detta kan ha med Israels självförståelse som Guds slavar / tjänare (egendom) att göra (2 Mos. 19:4–6; 3 Mos. 25:42). De hade själva varit slavar och blev efter befrielsen från Egypten Guds slavar / tjänare som arbetade under Honom i löfteslandet Israel. Exoduspåbudet i kombination med den judiska skapelseberättelsen gjorde att manuellt arbete inte var lika föraktat i Israel som i Romarriket.³⁵

Judarna levde dock ofta under andra folk. Man skulle tro att detta påverkade deras förhållningssätt till slavägande så att folket var mer benägna att visa förbarmande. Men förutom de rabbiniska skrifterna som pekar på motsatsen så kan man även läsa i Jer. 34:8–17 att Israel snabbt övergav de föreskrifter Gud givit dem.³⁶ Rabbiniska texter, samtida med Paulus, talar ofta om människan på liknande sätt som dess romerska motparter, det vill säga som fria eller slavar.

Slavar benämns som objekt på samma sätt som i de romerska texterna.³⁷ Slavar skulle säljas och handhas på samma sätt som andra objekt eller boskap. Till skillnad från djuren hade dock slavar ett förstånd och detta gjorde att slavar kunde hållas skyldiga för brott eller olyckor men om boskap orsakade skada skulle ägaren hållas skyldig. Detta återspeglar den lagstiftning som återfanns i romarriket.³⁸

De rabbiniska texterna återspeglar alltså en verklighet där Israel inte lever upp till den standard Gud föreskrivit i Pentateuken. Man frigav inte slavar det sjunde året som Gud befallt (2 Mos. 21:2; 3 Mos. 25:40–42; 5 Mos. 15:12–13). Frigivning verkar snarare ha varit ett undantag

Slavar skulle säljas och handhas på samma sätt som andra objekt eller boskap.

33 Se särskilt 3 Mos. 25:44–46 där benämns hednasslavar som egendom med särskilda föreskrifter till skillnad från slavar från "Israels barn".

34 Joshel, *Slavery*, 7–9

35 Harris, Murray J. *Slave of Christ, New Studies in Biblical Theology* 8; red. D. A Carson; Accordance electronic ed., Leicester: Apollos, 1999., 28–30

36 Harris, *Slave*, 30; Hezser, *Slavery and the Jews*, 443–444

37 Hezser, *Slavery and the Jews*, 453–454

38 Hezser, *Slaves and slavery in Rabbinic and Roman Law*, 134–139

och tillämpades när det gagnade ägaren. Även om en slav frigavs så förväntades slaven vara lojal mot sin forne ägare.³⁹ Det kan alltså konstateras att den judiska praktiken inte skilde sig mycket från den romerska. Man kan därför anta att deras attityder till slavar och slavägande inte heller skilde sig mycket från den romerska. Det är till människor förankrade i denna kulturen som Paulus skriver Galaterbrevet och det är den kulturen han själv växte upp i.

Det slavlika arbetet = Paulus missionsstrategi

Även om det i antika Rom ansågs förkastligt och slavlikt att arbeta med sina händer var det just denna strategi som Paulus valde för sin mission. Det finns en annan samtida yrkesgrupp som det är naturligt att jämföra Paulus med och det är de kringresande filosoferna. Hur såg de på manuellt arbete? Jo, det var för dem den lägsta formen av inkomstbringande. Därefter kom tiggande och det näst bästa var att verka som inneboende filosof. Men främsta formen av inkomst för filosofer var att begära betalning för sina tjänster. Sokrates ville dock inte ta emot vare sig gåvor, avgifter eller vara inneboende för att han då skulle uppleva sig tvungen att undervisa de med pengar. Detta skulle leda till ett slavlikt liv.⁴⁰ Om angelägenheten för de kringresande filosoferna var status så var Paulus enda tanke budskapet om Jesus, att evangeliet skulle framstå så mycket klarare om han var oberoende av andra (1 Kor. 9:1–19). Undantaget är vänrelationen Paulus hade till församlingen i Filippi (Fil. 4:14–16).

I Romarriket var således skillnaden mellan lågt stående fria arbetare, och slavar i praktiken marginella. Det manuella arbetet, som för hantverkare ofta utfördes framåt- eller nedåtböjt, jämfördes med att böja hela sin person till en slavs.⁴¹ Paulus väljer dock att bära skammen som det manuella arbetet ger (1 Kor. 4:9–13; 9:19).⁴² Han väljer att göra som sin Herre, han avsägar sig den höga statusen och blir lik en slav för andra (Fil. 2:5–8). När Paulus arbetar med händerna för att försörja både sig själv och sina medarbetare (1 Tess. 2:9; Apg. 20:33–34) blir det ett starkt vittnesbörd för dem han proklamerar evangelium för. Mer

än så, instruktionen att arbeta för att försörja sig verkar vara något som ingick i Paulus tidiga förkunelse och uppmaningar till församlingarna (1 Tess. 4:1–2, 11–12; Apg. 20:35).

Slavterminologi och översättningsproblematik

Som vi nu sett är skillnaderna mellan vårt samhälle och det samhälle som Paulus levde i mycket stora. Saker som Paulus och hans mottagare hade tagit för givna kan lätt missas av en modern läsare. Det blir ännu svårare när orden som ska översättas har flera betydelser. Orden kan nämligen bära med sig bildspråk eller göra anspelningar på en vardag som vi inte lever med. Dessa symboliska betydelser går väldigt sällan att fånga med ett ord från ett annat språk eftersom grundordet lever i den socio-kulturella sfären som det härstammar från.

Inför Norges nya översättning av Bibeln skrev Anders Martinsen om svårigheten i att översätta slavterminologi från grekiska till norska i artikeln *Översettelseproblematikk og slaveri*.⁴³ Han menar att vissa översättningsval döljer det vardagliga slaveriet som bibeln återspeglar. Han argumenterar att orden tjänare / tjänande ger en missvisande bild av slavens livssituation. Även om ordet tjänare talar om en underordnad person så är hen inte någon annans personliga egendom på samma sätt som en slav. Vidare går Martinsen genom flera av de grekiska ord som finns i NT och som på olika sätt reflekterar slavar / att slava och tjänare / att tjäna. I sin undersökning ser han på orden genom rastret ”fri kontra ofri” för att avgöra om ordet slav eller tjänare passar bättre. Hans slutsats är att alla sammanhang där orden berör en ofri människa bör översättas med slav. Detta kommer att hjälpa läsaren att göra egna etiska avgöranden i förhållande till texternas innehåll.

Alva Dahl tar upp Svenska Bibelsällskapets nio principer för översättning när hon diskuterar svårigheten att översätta Bibelns texter till svenska.⁴⁴ Hon förklarar att målet för NT2026 är att:

”Svenskan ska vara av god kvalitet och ha en idiomatisk, begriplig,

Även om ordet tjänare talar om en underordnad person så är hen inte någon annans personliga egendom på samma sätt som en slav

39 Hezser, *Slavery and the Jews*, 444, 454

40 Hock, Ronald F. *The Social Context of Paul's Ministry, The: Tentmaking and Apostleship*, Augsburg, Fortress Press, 1980, 53

41 Hock, *Social*, 31–37; Sherman, *Tarsus*, 110

42 Johnson, Sherman E. 'Tarsus and the Apostle Paul', *Lexington Theological Quarterly*, 15(4) 1980, 110; Hock, *Social*, 29–49

43 Martinsen Anders, *Översettelseproblematikk og slaveri*, 114–131

44 Länk: <https://www.xn--bibelsllskapet-bib.se/wp-content/uploads/2021/07/Principer-for-oversattningsarbetet-av-NT-2026.pdf>

naturlig och nutida språkdräkt”. Utöver detta har vi dock ytterligare åtta principer att följa, bland annat att *biblskt bildspråk* bör bevaras, att den *främmande kulturens särdrag* inte ska osynliggöras och den så kallade *konkordansprincipen* (mina betoningar).⁴⁵

Vid översättning av bibeltexterna finns det grekiska ord som kan översättas med uppåt sex olika ord eller fler. Konkordansprincipen innebär att man översätter dessa ord med så liten variation som möjligt.⁴⁶ Detta särskilt för viktiga termer och teologiska begrepp. I min uppsats argumenterade jag för att slavterminologin är just detta, ett viktigt begrepp. Inte bara för att slaveri genomsyrade kulturen då utan för att judarnas självförståelse kommer från Exodus-narrativet. Då Israels folk blev befriat från Faraos var det inte från slaveri till frihet utan från slaveri under Faraos till att bli Guds slavar / tjänare (3 Mos. 25:38,42,55; 5 Mos. 15:15). Slavmetaforen uttrycker därmed både ett historiskt och religiöst faktum. När de sedan syndade / bröt förbundet / valde andra gudar så hamnade de i slaveri under en annan makt än Guds. När de vände om blev de upprättade av Gud.⁴⁷ Slavterminologin följer med rakt in i NT bland Jesu liknelser och den verklighet som återspeglas hos människorna han möter. Paulus brukar slavterminologin för att beskriva människan som slav under synd, död, världsliga regler / andemakter men även i förhållande till Jesus och till rättfärdigheten.

Martinsen skriver i sin artikel att problemet, när vi använder både tjänare och slav för δούλος, blir att argumenten som läggs fram i bibeltexterna ofta förlorar sin slagkraft. Detta eftersom många parallellverser har samma grundord, t.ex. en form av δούλος, men som likväl översätts till både slav och tjänare.⁴⁸ Eller ta Galaterbrevet där δούλος står i kontrast till ἐλευθερία. Den starka kontrasten som Paulus vill förmedla, den mellan en slav och en fri, går helt förlorad när man byter slav mot tjänare.⁴⁹ Det blir inte bättre av att Paulus vill att galaterna ska förstå att de i sin frihet ska tjäna varandra som slavar. En paradox som bara går att förklara genom Jesu exempel när han antar μορφήν δούλου, en slavs gestalt (Fil. 2:5–8). Detta perspektiv är lätt att missa då många översättningar inte använder slavterminologi.⁵⁰

Slaveri och den moderna skammen

Det finns en dimension till av översättningsval och det är den moderna skammen som är kopplad till det amerikanska och kolonimakternas slaveri. Det är inte alla bibelöversättningar som specifikt kommenterar valet av översättningen av δούλος men i English Standard Version kan vi läsa ”the word ‘slave’ currently carries associations with the often brutal and dehumanizing institution of slavery in nineteenth-century America.”⁵¹ Därför ansåg man att det vore bättre att byta ut slav mot ett mjukare ord, tjänare. När Norska Bibelselskapet presenterade Bibel 2024 mötte det liknande kritik. En del menade att ordet slav istället för tjänare skulle få Gud att framstå som en slavdrivare.⁵² Men här instämmer jag med Harris när han skriver:

[...] whereas in many parts of the English-speaking world slavery is part of *our history*, in the Mediterranean lands of the first century, slavery was part of *their life*. This difference is a ground, I submit, not for the purging of the language of slavery from the New Testament, but for its preservation. *That is, if the language of slavery is offensive (to us), the offence would have been considerably greater for those who lived in societies where slavery was intrinsic than for us for whom slavery is simply an unpleasant and embarrassing memory* [min kursivering].⁵³

När vi väljer det mjukare ordet, tjänare, tar vi bort läsaren från Bibelns historiska kontext. Dessutom framstår Bibeln som tystare på området slaveri än vad den faktiskt är. För oavsett om läsningen tjänare är enklare än slav förmedlar det föregående ordet överhuvudtaget inte skillnaden mellan fri eller ofri. Det finns mer att säga om hur skam påverkat översättningar men den diskussionen får tyvärr inte plats i denna artikeln men jag hänvisar till min uppsats för mer information om det.⁵⁴

45 Länk: <https://www.vagant.no/en-oversatta-ares-arbete-i-det-gula-trahuset/>

46 Förklaring av konkordansprincipen: https://youtu.be/aNe4ZA_VZuM

47 Byron, *Slavery*, 77–116

48 Martinsen, *Översettelseproblematikk*, 127–129

49 SFB använder ”tjäna varandra i kärlek” i Gal. 5:13, B2000 likaså.

50 SFB använder ”en tjänares gestalt” i Fil. 2:7, B2000 likaså.

51 ESV Notes, paragraph 23

52 Haraldseid, Øyvind, Økland Jorunn, «Slave» i Bibelen – et ord til frigjøring, <https://journals.openedition.org/acost/1258>

53 Text i parantes tillagd av mig. Harris, *Slave*, 45

54 Se under rubriken ”Doulos som bondservant – tidsbegränsat slaveri”

En slav är inte fri

Alla ord som har δοῦλ-roten beskriver slaveri eller en slavs status, att vara tvungen att göra någon annans vilja.⁵⁵ Från början var δοῦλος ett motsatsord (ofri/bunden) till ἐλεύθερος (fri) men fick senare betydelsen slav. Sekulärt är det främst en lagteknisk term, det är att vara någons egendom / objekt enligt lagen, att vara under en ägare.⁵⁶ Men hur bör ordet δοῦλος översättas i NT? Spicq går så långt som till att säga: "It is wrong to translate doulos as 'servant,' so obscuring its precise signification in the language of the first century."⁵⁷ Så också Bartchy och Deismann.⁵⁸ Harris påpekar det unika med δοῦλος i sin bok *Slave of Christ, A New Testament Metaphor For Total Devotion To Christ*:

In New Testament Greek there are at least six terms (*diakonos, oiketēs, pais, hypēretēs, leitourgos, paidiskē; and possibly misthios, misthōtos and oiketeia*) that are often translated or could be translated by the English word 'servant'. But only one New Testament word—*doulos*—has the distinctive meaning of 'slave'.⁵⁹

Detta instämmer Anders Martinsen med i sin artikel *Oversettelseproblematikk og slaveri* där han understryker att δοῦλος innebär att någon är ofri.⁶⁰ Vid översättning av slavsynonymerna bör man därför se till kontexten och fråga sig om det handlar om någon som är fri eller ofri. Harris förtydligar ytterligare och lyfter fram fem tillfällen då vi bör använda slavterminologi istället för tjänarterminologi. Han argumenterar för att vi bör använda slav 1. när slavterminologi står i kontrast till fri-/frihetsterminologi; 2. för de verser där det handlar om hushållsslavar / slavar under en mästare; 3. när det gäller synd / synder; 4. i förhållande till Gud och Kristus; 5. den kristnes förhållande till andra kristna.⁶¹

55 "δοῦλος, οἰκέτης, οἰκείος, μίσθιος, μισθωτός," TLNT, 380–384

56 "δοῦλος, οἰκέτης, οἰκείος, μίσθιος, μισθωτός," TLNT, 380–384

57 "δοῦλος, οἰκέτης, οἰκείος, μίσθιος, μισθωτός," TLNT, 380–384

58 Zelnick–Abramovitz, *Greek and Roman Terminologies of Slavery*, 5–6; Harris, *Slave*, 179

59 Harris, *Slave*, 183

60 "I NT finnes det flere begreper som enten betegner en ufri stand eller en underordnet, men fri stand. Om sistnevnte brukes hypertes ('tjener', 1 Kor 4,1), oikonomos ('forvalter', 1 Kor 4,1–2; Tit 1,7) og diakonos ('tjener', 'mellommann', 1 Kor 3,5; 2 Kor 3,2; 6,3 og Rom 16,1–2). Vel å merke kan disse begrepene vise til ufrie personer. (Men) Begreper for en ufri stand er doulos, pais, oiketes og soma." s.120,131. Min parantes.

61 Harris, *Slave*, 188

Slavterminologi i Galaterbrevet

I uppsatsen behandlade jag tre nyckelord som binder samman bruket av slavterminologi i Galaterbrevet och dessa är: ἐλευθερία, δοῦλος och στίγματα.⁶² Jag visade att dessa ord är kopplade till slaveri, inte bara genom semantisk samhörighet, utan genom dess användning i en vardag fylld med slaveri. I denna artikel kan vi tyvärr inte göra en ordanalys utan vi går rakt på texten där ordens betydelse i kontext förklaras närmare.

Slav till Kristus (Gal. 1:10 – δοῦλος)

Det går att tolka Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην på flera sätt. Det ena sättet är att Paulus är slav i meningen att han är helt underställd Jesus och därför inte svarar till varken uppviglarna eller galaterna. Vi kan förstå det som en beroendeförklaring till Jesus i kontrast till människor. Det går även att tolkas som en referens till hederstiteln att Paulus är en Guds utvalde likt Mose, David och profeterna. Det kan förstås som ett sätt att tala å Jesu vägnar eller att man ser sig som ett instrument i Jesu händer.

Oavsett hur man tror frasen ska tolkas, skulle ordet δοῦλος stått ut för de som levde med slaveriet som vardag. En slav skulle vid det här laget åtminstone hört att "Paulus är inte fri, han är bunden till Kristus". Frasen inrymmer alla de sakerna som visats ovan och att Paulus tagit sin ägares kroppsliga plats är något som galaterna själva sett hända (Apg. 14:19). Det är inte osannolikt att slavar som tvingats ta sina ägares platser, för straff eller oförsämdheter, skulle se tillbaka på händelsen i Lystra (Apg. 14:19–20) och se paralleller med sina egna liv.⁶³

Joshel beskriver hur slavar fick ta sina ägares platser och agera mellanhand. Frustration på ägaren togs ut på slaven eftersom man inte ville riskera en sämre relation till hans ägare.⁶⁴ På samma sätt stod Paulus som kroppsligt substitut för sin Herre Jesus, när folk tog ut sitt aggre mot Jesus på honom (Fil. 3:10, Gal. 6:17).

Kanske använder Paulus Χριστοῦ δοῦλος även som hederstitel, likt profeterna, då han i 1:15 gör en allusion till en kallelse lik profeternas.⁶⁵

62 Ännu ett ord som jag var tvungen att ta bort pga platsbist i uppsatsen var ἐξαγοράζω – att friköpa.

63 Glancy, *Slavery*, 9–38, se 3.1 ovan

64 Joshel, *Slavery*, 185.

65 Eastman, *Recovering*, 63

Något som stöder denna tolkning finns i 1:12 där Paulus påpekar att han fått sitt evangelium från Jesus genom en ἀποκαλύψεως (uppenbarelse). Samma Jesus som sänt ut honom som apostol i 1:1 och som Paulus menar sig vara slav till har gett honom evangeliet som han sedan kämpar för att bevara i 2:4–5.⁶⁶ I stycket som följer (1:17–24) beskriver Paulus att han till en början inte var ute efter någons godkännande. Han var nöjd med att gå på uppenbarelsen, att vara lydig sin Herre.

Frihet att tjäna varandra som slavar (Gal. 5:1,13 - ἐλευθερία / δουλεύετε)

Paulus har lett fram till dessa verser från det föregående kapitlet.⁶⁷ Kristus kom för att göra oss fria (4:4–5). Gå inte tillbaka till någon form av slaveri (4:3, 8–9). Paulus vill fänga galaternas uppmärksamhet genom det dubbla τῇ ἐλευθερίᾳ ... ἡλευθέρωσεν. Han lägger även betoningen på frihet genom att placera det först i meningen.⁶⁸ Än en gång ser vi att Paulus ställer frihet i kontrast till slaveri.⁶⁹ Den dubbla användningen av frihet kommer tillbaka i 5:13 med slaveritermen δουλεύετε.

Dessa två verser binds samman av versen mitt emellan dem (5:6) där Paulus tar upp omskärelse, torahgärning kontra verksam kärlek / kärleksgärning. Paulus gör även en referens till sitt evangelium (2:5) när han tar upp ἀληθείᾳ i 5:7.⁷⁰

Frihet, som Paulus talar om var oerhört viktigt för människor i det romerska riket, att vara fri och medborgare. Åhörarna av brevet skulle antagligen göra en koppling till friköpandet som nämnts tidigare. Χριστὸς ἡμᾶς ἐξαγοράσεν (3:13) där ἐξαγοράζω kommer från marknadsplatsen och friköpande av slavar.⁷¹ Friheten Paulus talar om är inte att vara sin egen herre utan att bli slav under Jesus. Även den som är fri ska bli slav! Paulus gör det tydligt, alla ska διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις (5:13). Det var nog chockerande för både slav och fri att höra

”tjäna varandra som slavar”.⁷² För slaven var det självklart att slava för andra, men hur skulle det se ut om alla tjänade varandra som slavar?

5:14 pekar tillbaka på kärleksgärningarna i 5:6.⁷³ Paulus visar i brevet att det inte går att göra kärleksgärningar för andra om galaterna fortfarande håller fast vid de sociala klasserna (3:28). Och det går inte göra kärleksgärningar för någon som de inte älskar som sig själva. Då blir gärningarna bara statusmarkörer som de gör för att visa på skillnaden i status. Eller så blir mottagarna endast objekt för att nå målet, att ha goda gärningar att visa upp. Paulus menar att alla ska slava för varandra (5:13) för alla är ett i Kristus (3:28), alla är söner (4:5), alla har samma far (4:6) för alla är trots allt ἀδελφοί, syskon (5:13). Det har tidigare visats att slavar ofta behandlades illa av sina ägare och de sågs som objekt. Hur kan en slavägare då ställt sig till det Paulus skriver? Skulle hen fortsätta behandla sina slavar på samma sätt? Nej, hen måste bli slav till Kristus och själv börja tjäna sina slavar som en slav.

Utifrån Paulus självbeskrivning (1:10) och vad som visats om hans missionspraxis så är det inte svårt att se dessa verser i ljuset av hans uttalande i 4:12. Där vädjar han γίνεσθε ὡς ἐγώ (presens imperativ form – bli, och fortsatt vara, som jag).⁷⁴ Denna vädjan följer på hans fråga om de åter vill bli slavar under andra gudar eller världsliga stadgar. Paulus framhåller att de blivit kända av Gud (4:9) och därför, istället, borde bli som honom. D.v.s. slav till Kristus istället för andra gudar, lagen eller världsliga stadgar.⁷⁵ Paulus använder samma presens imperativ form här i 5:13, δουλεύετε (tjäna, och fortsatt tjäna, som slavar).⁷⁶ deSilva håller fram att det inte går att komma undan från att Paulus här använder slavterminologi och inte tjänarterminologi.⁷⁷ Gordon Fee menar att det bör översättas ”perform the duties of a slave to one another”.⁷⁸

Denna uppmaning kommer inte ur tomma intet, de har sett Paulus leva upp till Χριστοῦ δοῦλος. Paulus hade visat dem att han inte läng-

66 Tsang, *Symbolic*, 97

67 ἐλευθερία används 5 gånger på slutet av kap. 4, varav sista är versen innan 5:1. Se 4:22, 23, 26, 30, 31.

68 Keener, Craig S. *Galatians: A Commentary*, Accordance electronic ed., Grand Rapids: Baker Academic, 2019., 439, Moo, Douglas. *Galatians, BECNT*; Accordance electronic ed. Grand Rapids: Baker Academic, 2010 319

69 Witherington III, Grace, 340, Eastman, *Recovering*, 127

70 5:7 ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι. Det förstärks ytterligare av πεισμονῇ i 5:8 som refererar tillbaka till 1:10. Där de retoriska frågorna om övertalan – πείθω, kommer innan hans Χριστοῦ δοῦλος οὐκ ἂν ἦμην.

71 “ἀγοράζω ἐξαγοράζω The New International Dictionary of New Testament Theology and Exegesis, 1:140.

72 Witherington III, *Grace*, 386

73 Bruce, F. F. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*, New International Greek Testament Commentary; Accordance electronic ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1982., 240–241

74 deSilva, David A. *The Letter to the Galatians, NICNT*; Accordance electronic ed. Grand Rapids: Eerdmans, 2018. 377 n. 3

75 Inte bara som slavar till Kristus, utan även räkna sig som döda till lagen och korsfästa med Jesus (2:19)

76 deSilva, *Galatians*, 448 n15; Longenecker, Richard N. *Galatians, WBC 41*; Accordance electronic ed. Grand Rapids: Zondervan, 1990. 189, 241

77 deSilva, *Galatians*, 448 n15

78 Fee, Gordon. *God's Empowering Presence. The Holy Spirit in the Letters of Paul*, sjätte tryckningen, Massachusetts: Hendrickson Publishers, 1994. 425

re levde efter torahgärningar utan helt i Kristi frihet (Gal. 2:14–21).⁷⁹ Han hade visat dem genom sitt liv hur han arbetade hårt för att kunna betjäna galaterna.⁸⁰ Paulus hade visat sig vara en trogen slav till Jesus genom att förkroppsliga Kristi kärlek för dem. Nu befaller han dem att göra detsamma.

5:13–14 återspeglas även i 6:2 om Kristi lag, men utvecklas genast av Paulus i 5:16–25.⁸¹ Där förklarar Paulus skillnaden mellan att verka efter σαρκί ”köttet” eller kärleken, genom Anden. Vi ser detta eftersom Andens frukt och köttets gärningar i stort handlar om relationer.⁸² Relationerna i gruppen verkar vara ett dilemma (5:15) och det är därför inte konstigt att Paulus talar till galaterna med imperativ i 5:13. Han ger dem svaret på hur de ska kunna leva ut δουλεύετε ἀλλήλοις i 5:16. Det sker genom Anden som de tagit emot i tro och inte genom omskärelse och torahgärningar (3:2,5). Anden som Kristus friköpte oss för (3:13–14). Anden som är Kristi Ande (4:5–6).

Galaterna ska alltså inte gå in under något nytt slaveri utan leva i den frihet som ger Anden (5:1, 3:2). Denna frihet är ett slaveri till varandra (5:13) och genom att bära varandras bördor uppfyller de Kristi lag (6:2). Ordet βάρος ”bördor” används här bildligt, men både slavar och deras ägare hade nog tänkt på alla fysiska tunga saker som slavar bärr på i vardagen.⁸³ Här blir cirkeln från 5:13 sluten, var slavar till varandra och bärr varandras tunga bördor.⁸⁴

Märkt för Jesus (Gal. 6:17 - στίγματα)

στίγματα betyder, i strikt mening, att vara märkt med en tatuering eller brännmärke. Man märkte sin boskap för att skydda mot stöld men man märkte även människor för att förnedra eller som ett straff. Slavar kunde märkas på detta sätt om de flytt, misskött sig eller bröt mot lagen. Under det romerska kejsardömet var det inte heller ovanligt att märka slavar på samma sätt som sin boskap. Detta märke sattes då på pannan så att det alltid var synligt.⁸⁵ För slavar var det dock inte som skydd

mot stöld utan för att hindra flykt.⁸⁶

Som nämnts ovan var det vanligt i den galatiska slavhandeln att märka sina slavar. Detta gjorde de genom att ärra slavar med sår som inte tilläts läka ihop.⁸⁷ När Paulus skriver till galaterna ”jag bär Jesu märken på min kropp” så menar jag att det, i ljuset av all slavterminologi i brevet, uppfattades tydligt av galaterna. Paulus verkar inte skämmas över att bärra märkena eller att vara Kristi slav.

Annars hade han inte refererat till dem. Men när Paulus nu gör det måste det återklingat med slavar och gett dem en känsla av högre syfte med sina liv. Även om deras mänskliga slaveri inte var på samma sätt så var de nu ändå i samma båt, slavar till Kristus tillsammans med Paulus.

Dessutom hade antagligen en del av galaterna sett Paulus få några av dessa märken för Jesus (Apg.14:19; 2 Tim. 3:11) och dessa blev nu symboler för Paulus slaveri till Jesus.⁸⁸ Slavar blev, som ovan visat, ofta piskade och illa behandlade. De bär märken efter år av tjänst för sina herrar, men ingen bär dem med den stolthet som Paulus kunde ha.⁸⁹ För hans Herre hade själv blivit lik en slav, lydig till döden på korset (Fil. 2:5–11). Hans Herre, som tog en slavs gestalt, hade gett sitt liv för honom (Gal.2:20, 3:13) och han bär ännu sina märken som ett tecken (Joh.20:24–28, Upp.5:6).

Eastman beskriver det bäst när hon parafraserar Paulus “You want something to brag about? You want identity markers? I’ll give you identity markers! You see these scars? I’m branded for Jesus.

Become like me!”⁹⁰

6:17 pekar tillbaka till 1:1,10 och formar en inclusio för hela brevet. Paulus har argumenterat med slavterminologi genom hela brevet och detta förstärks genom στίγματα på slutet. Vad gäller Paulus στίγματα så kan man fråga sig om han även såg det som en straffmarkering eftersom han tidigare varit en olydig slav? Han hade ju förföljt Gud själv när han förföljde Guds församling (1:13–15, Apg. 9:1–5). Oavsett var han nu Kristi slav (1:10), korsfäst med Kristus (2:19; 6:14) och bär nu dessa

**Hans Herre,
som tog en
slavs gestalt,
hade gett sitt
liv för honom
(Gal.2:20,
3:13) och han
bär ännu sina
märken som
ett tecken
(Joh.20:24–28,
Upp.5:6).**

79 Longenecker, *WBC 41*, 189; Keener, *Galatians*, 369–370

80 Hock, 26, 77, se 2.1, 2.3 ovan.

81 McKnight, Scot. *Galatians*. NIVAC. Accordance electronic edition, version 1.2. Grand Rapids: Zondervan, 1995. 267

82 McKnight, *Galatians*, 26

83 βαρύς, NIDNITE 1, 468–471

84 Keener, *Galatians*, 534

85 5116 στίγμα, *New International Dictionary of New Testament Theology Abridged*, e-bok “CL, OT, NT”

86 Joshel, *Slavery*, 118–119, 153–154

87 Ramsey, *Historical Commentary*, 85

88 Keener, *Galatians*, 582–587; Bruce, *Galatians*, 276; deSilva, *Galatians*, 514; Moo, *Galatians*, 404

89 Tsang, *Symbolic*, 105–110, Keener, *Galatians*, 582–583.

90 Eastman, *Recovering*, 101

Jesu märken på sin kropp (6:17).

Frågan till galaterna blir nu, kommer ni ta märken för Jesus (3:4) och bli hans slavar, märkta för honom? Eller tänker ni ta ett annat slavmärke, omskärelsen, och skära er bort från Jesus (Gal. 5:2–4)?

Sammanfattning

Paulus som jude förstod sannolikt slavterminologin i ljuset av exodus-narrativet.⁹¹ Jesus friköper oss som slavar från lagen, synden, världsliga stadgar / andar eller andra gudar (3:13; 4:3,5,8,9). När vi blir friköpta blir vi istället Guds slavar på samma sätt som det var i GT (2 Mos. 19:4–6; 3 Mos. 25:42; 5 Mos. 15:15). Men det fantastiska är att vi inte förblir slavar utan blir Guds barn (4:5–7). Paulus valde i 1:10 ett ord som kunde förstås på många sätt av galaterna. Varav ett är att vara helt underställd Kristus, beredd att bära skammen och förföljelsen som kommer med det. En annan förståelse är att vara i beroendeställning till Jesus. Ytterligare ett att se sig själv som instrument i Jesu händer, ett substitut för hans kropp (2:20a). Även om Paulus kanske hade en titel-funktion i åtanke i 1:10 så måste vi komma ihåg att han valde δοῦλος, det enda ordet som betyder slav.⁹² Utifrån det jag sett i min läsning om Galatien som region, Paulus liv och missionspraxis menar jag att Paulus, i Galaterbrevet, ser titelfunktionen i δοῦλος som sekundär. Det primära syftet med δοῦλος är att framställa sig själv som ett exempel för galaterna.

Vad gäller Paulus vet vi från hans eget vittnesbörd att han inte såg sig själv som någon med hög status (1 Kor. 15:9), han arbetade långa timmar (1 Tess. 2:9), han hade inte mycket egendom (1 Kor. 4:11) och han valde skammen i manuell arbete (1 Kor. 4:12). Allt detta stämmer väl överens med bilden av en som förstår slavens låga position men väljer den vägen för att efterlikna Jesus (Fil. 2:5–8; 3:10).

Paulus menade verkligen att det nya livet i Kristus innebar en helt ny livsstil. Den är inte beroende av sociala hierarkier eller klasser. Galaterna, som är ett i Kristus, har en skyldighet att "slava för varandra i kärlek". Att vara slav är ett hårt och oftast ouppskattat arbete och det är detta Paulus är ute efter. De måste göra det hårda arbetet; en tro verksam i kärlek och alla är kallade till det.

Att vara slav innebar lydnad, om man motsatte sig sin ägare så vänta-

de påföljder.⁹³ Detta förstod både Paulus och galaterna. Paulus använder imperativformen av δουλεύετε i 5:13 och visar på både olydnadens och lydnadens följder (5:15–25). Att inte tjäna varandra i Anden och kärleken är att lyda under köttet.

Att läsa Galaterbrevet med slavterminologin utskriven gör kanske inte en större skillnad rent teologiskt utan snarare praktiskt. Men jag hoppas att jag kunnat visa att Paulus budskap framstår som mer radikalt med denna läsningen. Ett par viktiga skillnader:

1. Slavterminologin binder samman brevet som helhet på starkare sätt. Jag är övertygad om att Paulus bruk av slavterminologi genom hela brevet är något som de flesta av oss missar. Utan "slav" i 1:10 och "tjäna varandra som slavar" i 5:13 är det lättare att missa både temat och att många verser spelar an på varandra. Dessutom är betydelsen av στίγματα i 6:17 så pass viktig att det kan behöva lyftas fram i en fotnot som förklarar hur versen hänger ihop med temat i brevet.

2. Att slava är ett skarpare verb än att tjäna. Uppmaningen att tjäna varandra är inte lika skarp som uppmaningen "tjäna varandra som slavar". Det sistnämnda pekar på hur djupt galaterna måste låta Guds kärlek gå i sina liv. Det är inte ett val enligt Paulus, de borde likna slaven Jesus mer. De tillhör trots allt Herren och borde därför göra som Honom, tjäna varandra som slavar i kärlek. Precis som Paulus visat för dem med sitt liv.

Min tes var att det finns en röd tråd av slavterminologi i Galaterbrevet och att hela brevet påverkas om det lyfts fram. I uppsatsen har jag, genom den socio-deskriptiva undersökningen, ordstudien samt den litterära kontexten, visat att det finns stöd för att översätta 1:10 och 5:13 med slavterminologi. Jag är övertygad att om det görs kommer den moderna läsaren fånga mycket mer av det historisk-kulturella som finns i Galaterbrevet.

Jag har även argumenterat för att översättningen "tjänare / tjäna" delvis döljer den verklighet som Paulus talade både om och till. Att vara Kristi slav lät med stor sannolikhet inte lockande för galaterna men Paulus skriver att detta är det paradoxala livet de är kallade till. Att i Kristi frihet tjäna varandra som slavar i kärleken (5:13). Harris har rätt när han skriver att om vi tycker det är stötande med slavterminologi tänk hur det var för slaven att höra Paulus tala i dessa termer. Jag går nog så långt som att säga att texterna behöver väcka samma anstöt hos oss idag så att vi blir konfronterade av texterna, precis så som Paulus avsåg.

Paulus avsåg att förmedla ett allvarligt budskap till församlingarna i Galatien. De måste ta på allvar vad det innebär att vara friköpta av

91 Byron John, *Slavery*, 77–116

92 deSilva, *Galatians*, 135, n. 32; Harris, *Slave*, 183

93 Joshel, , 121–123

Jesus. Att gå från ett gammalt liv till ett nytt liv. De är ej längre slavar under synd utan slavar till Kristus. Den som är slav till Kristus behöver inte oroa sig för sitt liv, slavens liv vilar ju alltid i ägarens händer. Om galaterna inser att de är slavar till Herren så tillhör också allt de har Herren (gåvor, talanger, ekonomi, familj). Då behöver de inte heller spendera tid med att bråka med varandra om maktpositioner eller jaga för att uppnå personliga agendor (5:15). Paulus är tydlig, galaterna är Herrens och deras liv borde återspegla detta. Han skriver befällande till dem att "tjäna varandra som slavar i kärlek". Om de gör det har de uppfyllt Kristi lag.

Jag vill avsluta med en sista sak som är intressant. Slavar fick nya namn när de blev förslavade, ofta nedsättande namn som en del av att bryta ned dem.⁹⁴ Men vår Gud friköper oss, kallar oss vid vårt egna namn och upprättar oss från slavar till söner. Fantastiskt tycker jag! ❗❗

Bilaga – översikt av hur slavterminologin går genom hela brevet.

1: 10	Paulus som Kristi <i>slav</i> .
2: 4–5	Paulus predikar <i>friheten</i> i Kristus, andra vill <i>förslava</i> under lagen.
2: 19	Paulus <i>död</i> genom <i>lagen</i> , <i>slavar</i> räknades som <i>döda</i> enligt <i>romersk lag</i> . Lever nu för Kristus, <i>slavar</i> levde för sina ägare
2:20	Paulus som <i>kroppsligt substitut</i> för Jesus.
3: 13; 4:5	Kristus <i>friköper</i> oss, vanlig marknadsterm för friköpning av slavar.
3:24–25	Övervakaren för barnen i hemmet var <i>slav</i> .
3:28	Inga sociala klasser definierar oss längre "ej <i>slav</i> eller <i>fri</i> ".
4:1–9	Alla är <i>slavar</i> ; antingen under <i>lag</i> , världsliga stadgar / andar eller andra gudar. 4:5–7 Jesu <i>friköper slavar</i> som blir söner till Gud.
4:21–31	<i>Slavinnans</i> son och sonen till den <i>fria</i> hustrun.
5:1; 13–14	Kristus har kallat oss till <i>frihet</i> att tjäna varandra som <i>slavar</i> i kärlek.
5:21	"Inte ärva" pekar tillbaka till bilden där <i>slaven</i> blir en son i 4:5–7.
6:2	Bära bördor, något som <i>slavar</i> gjorde. Pekar tillbaka

6:9–10	till 5:13–14. Paulus talar om "göra gott" mot "trons hushåll" (τοὺς οἰκείους τῆς πίστεως) pekar till 5:6, 13–14; 6:2. En <i>mästare</i> och en <i>slav</i> utgjorde det minsta hushållet.
6:17	Paulus bär Jesu <i>στίγματα</i> på sin kropp. <i>στίγματα</i> "att märka" <i>slavar</i> var vanligt, särskilt i Galatien.

94 Se Orlando Patterson, *Slavery and Social Death*, 55; Joshel, *Slavery*, 95

Helgelse på lutherska idag?

Hur ser nutida framställningar av luthersk helgelsesyn ut? Det finns givetvis många olika typer av beskrivningar av lutherska helgelsesynen, som kan representera olika riktningar inom luthersk teologi, publicerade i olika tidskrifter och böcker. Denna artikel tar dock inte ett sådant ambitiöst grepp att den försöker täcka in helheten av de olika linjer och beskrivningar av luthersk helgelsesyn som finns. För att göra en rimlig avgränsning inom det format en artikel kan ha har jag utgått från nutida handboksbeskrivningar av luthersk helgelsesyn. Det är rimligt att anta att dessa handboksbeskrivningar skapar en viss form av auktorisering av vad som skulle kunna betecknas som "luthersk helgelsesyn idag". De nutida handboksframställningar som jag funnit, och som i min analys får representera luthersk helgelsesyn är följande tre:

- *Christian Spirituality – Five Views of Sanctification* (redaktör Donald L. Alexander) från 1989, där en luthersk syn, framställd av Gerhard O. Forde, jämförs med reformerta, metodistiska, pentekostala och kontemplativa synsätt.
- *Across the Spectrum, Understanding Issues in Evangelical Theology* (av Gregory A. Boyd och Paul R. Eddy) från 2009 (2:a upplagan), där ett lutherskt synsätt framställs av Boyd och Eddy tillsammans med reformerta, metodistiska och Keswickianistiska (Higher Life-rörelsen).
- *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions* (redaktör Timothy J. Wengert) från 2017 vilken innehåller en artikel om luthersk helgelsesyn, författad av Paul Koch och Steven D. Paulson.

Alla dessa verk har givetvis som ambition att i sina framställningar återge de lutherska positionerna på ett sätt som ger dem rättvisa.

Jag inleder artikeln med en kort genomgång av helgelsen i de lutherska bekännelseskriterierna, vilken har till syfte att antyda och illustrera vilka teologiska resurser att tala om helgelse som finns i luthersk lärotradition. Det gör det även möjligt att göra en jämförelse med och utvärdering av framställningarna idag.

1.1 En definition

Ytterligare en sak behöver preciseras: vad som avses med helgelse i denna artikel. Man kan tala om helgelse i både vid och snäv bemärkelse. I vid bemärkelse utgör helgelsen Andens verk genom hela processen från att en människa kommer till tro till hennes slutgiltiga upprättelse i det eviga livet. Den innefattar då även rättfärdiggörelsen och kan ej skiljas från denna. Så kan exempelvis Martin Luther ibland använda begreppet i sina katekeser. I denna artikel används begreppet i dess snäva bemärkelse, vilket innebär den förnyelse av en människa som sker som en följd av hennes tro på Kristus. I snäv bemärkelse förutsätter alltså helgelsen rättfärdiggörelsen, samtidigt som de är intimt sammankopplade. Helgelse utan rättfärdiggörelse är otänkbart.

2 Helgelse i de lutherska bekännelseskriterierna

Jag sammanfattar vad som sägs om helgelsen i de lutherska bekännelseskriterierna i ett antal punkter nedan, samt belägger det med citat från *Svenska kyrkans bekännelseskriterier*.¹ Punkterna nedan ska inte uppfattas som lika viktiga eller med nödvändighet strikt logiskt ordnade, utan ska ses som en sammanfattning av olika påståenden om helgelsen som kan göras utifrån bekännelseskriterierna.

- 1) Rättfärdiggörelse och helgelse är inte samma sak
- 2) Helgelsen bygger på rättfärdiggörelsen
- 3) Helgelsen är Guds verk
- 4) Helgelsen består i goda gärningar som den Helige Ande gör genom

¹ Jag använder mig av *Konkordieboken*, sådan den är upplagd på webbsidan Logosmappen. För att se beläggen för de olika punkterna, se citaten ur bekännelseskriterierna som finns i bilagan till denna artikel.

den kristne

5) Det är skillnad mellan lagens gärningar och goda gärningar som är Andens frukt

6) Goda gärningar är nödvändiga – Gud vill dem

7) Helgelsen innebär en kamp mellan den gamla och den nya människan

8) Helgelsen innebär att den gamla människan (köttet) ska dödas. (Lagens andra bruk)

9) Helgelsen innebär att människan får bära sitt kors

10) Helgelsen äger rum i vardagens kallelse för den kristne

11) Helgelsen innebär att den nya människan växer till

12) Helgelsen sker genom Ordet – lag och evangelium

13) Helgelsen sker genom dopet

14) Helgelsen sker genom nattvarden

15) Helgelsen sker som en frukt av bikt och avlösning

16) Helgelsen sker som svar på bön

17) Helgelsen sker genom tron som är Guds verk i människan

18) Helgelse – goda gärningar – är ett indicium på tro

19) Helgelsen ger inte frälsningsvisshet

20) Helgelsens drivkraft är evangelium

21) Helgelsen har form – Guds lags form (lagens tredje bruk)

22) Människan är inte passiv i helgelsen (även om den är Guds verk)

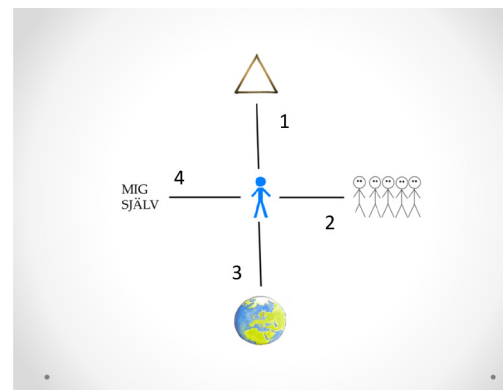
23) Helgelsen har förebilder i helgonen, även om de inte ska tillbes

24) Helgelsen blir fullkomlig först i evigheten

2.1 Sammanfattning av helgelsen utifrån bekännelseskrifterna

De punkter som redovisats ovan hänger samman i en helgelsens teologi, som jag nedan sammanfattar.

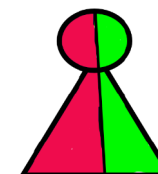
Människan i hennes relationskarta kan få illustrera rättfärdiggörelsen i relation till helgelsen.



Relation 1 står för gudsrelationen. Här gäller att den kristna människan är förklarad rättfärdig för Kristi skull. I Kristus är hon helt rättfärdig.

Relationerna 2, 3 och 4 rör skapelseplanet: till medmänniskor (2), skapelsen (3) och henne själv (4). Dessa relationer är helgelsens område, de goda gärningarna plats, där den kristna människan, som en frukt av att hennes relation till Gud är upprättad och att hon fått den Helige Ande, så långt hon är helgad gör Guds vilja.

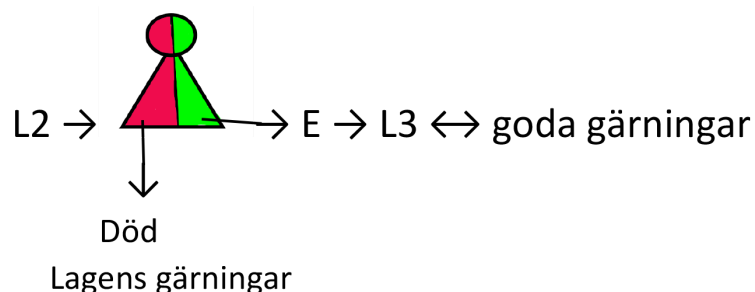
Den kristna människan är dock dubbel – hon är både rättfärdig och syndare – i två bemärkelser. Man talar om totalaspekten där människan sedd i Kristus är totalt rättfärdig och sedd i sig själv är helt och hållet syndare. I det som ibland kallas partialaspekten, som behandlar vad som händer i människan, finns både den nya och den gamla människan sida vid sida. När man talar om helgelsen och uttrycker hur det ser ut i partialaspekten kan det beskrivas som en kamp mellan den gamla (rött i bilden nedan) och den nya människan (grönt i bilden nedan), där helgelsen fortskrider genom att den gamla människan tuktas och dödas genom lagen och den nya människan växer till genom evangelium.



Därmed är vi inne på lag och evangelium där, sett ur helgelsens perspektiv, processen kan beskrivas på följande sätt: Lagen i dess andra bruk (L2) möter människan och dömer henne. Evangelium (E) kommer som ett svar och upprättar henne och ger henne liv, samt föder en kärlek som leder till goda gärningar – sådana som Gud kallat henne till (lagens tredje bruk L3). Den gamla människan uppfattar all lag som krävande och dömande (L2), och reagerar med död (hon ger upp)

och/eller gärningar för att meritera sig. Den nya människan föds av evangelium (E) som utgör svaret på det anklagelse som lagen i dess andra bruk gör. Hon kan nu som ny människa se lagen som en god instruktion för vilka kärlekens gärningar som behagar Gud (L3), en beskrivning av vilken form hennes kärlek bör ha.

Helgelsprocessen kan därmed beskrivas som två olika processer som pågår samtidigt med den gamla (röd) och den nya människan (grön):



Helgelsen är ett verk av Gud, vilket dock inte innebär att människan är inaktiv. Hon deltar genom att utsätta sig för nådemedlen som väcker tro och räcker henne Guds ord i dess olika former. Hon möter genom nådemedlen lag och evangelium som formar henne. Den helige Ande föder i henne kärlek som driver henne till goda gärningar sådana som Gud vill. Samtidigt finns kampen där människan uppmanas att döda köttet, inte låta den gamla människan regera. Det sker genom att lagen får göra sitt verk, att den kristne ber och bekänner och tar emot syndernas förlåtelse, samt står det onda emot.

3 Hur beskrivs luthersk helgelsesyn idag?

De tre framställningar av luthersk helgelsesyn som jag valt att jämföra med bekännelseskriterierna är, som jag tidigare redovisat, hämtade från sammanfattande framställningar av helgelse som genom de sammanhang de är publicerade i innehåller ett anspråk på att vara en auktoriserad nutida luthersk framställning. Jag återger kort huvuddragen i var och en av framställningarna, för att sedan i nästa del göra den konkreta jämförelsen med bekännelseskriterierna.

3.1 Gerhard O. Forde

Gerhard Forde gör i sin framställning ingen egentlig distinktion mellan helgelse och rättfärdiggörelse.² Helgelsen är inget som adderas till rättfärdiggörelsen. Helgelse är att bli gjord helig av Gud, inte frukten av människans arbete med att döda den gamla människan och kalla fram den nya människan. Helgelsen föregriper uppståndelsen. Den är inget människan vill för att hon som gammal människa alltid vill kunna bidra med sitt eget arbete och sin goda moral. Hon accepterar inte "nåden alena". Moraliskt liv är den gamla människans sätt att med hjälp av lagen klättra och bidra. Helgelsen är egentligen inte synlig. Den är fördold för människan själv, en Guds hemlighet som sker medan människan brottas med livet.

Forde menar att om man skiljer på rättfärdiggörelse och helgelse öppnar det för att man ser den förra som Guds verk och den senare som människans bidrag. Dessa två perspektiv går dock inte att teologiskt kombinera med varandra. När Guds villkorlösa nåd förs samman med en felaktig teologisk antropologi blir följden att man försöker bättra på den gamla människan, när hon istället behöver dödas.³

Guds villkorlösa löften väcker inte bara den nya människan till liv, de är också den gamla människans död. Det är alltså evangeliet som dödar den gamla människan enligt Forde. Forde medger att detta fokus på Guds villkorlösa nåd kan uppfattas som farligt. Som svar på detta lyfter han fram att Jesu död visar hur farlig den villkorlösa nåden är.⁴ Med andra ord finns inget alternativ till denna "farlighet". Den ingår i den kristna tro som Forde vill lyfta fram.

När Forde talar om lagen säger han att den gavs för att visa på synden och att den har till uppgift att göra synden värre. Synden slut är döden åt den gamla människan. Synden besegras inte genom lagen. Helgelse handlar inte om moralisk utveckling, utan om insikten att den gamla människan har dött, som Paulus skriver. Människan ska inte göra något. Tron är en gåva som den helige Ande ger människan genom att hon bara lyssnar på de ovillkorade löften som Gud ger.⁵

Helgelsen, eftersom den är närmast en synonym till rättfärdiggörelsen, är en totalaspekt på människan. Hon är i Kristus helt helgad. Man kan inte tala om helgelse som en process eller något som sker delvis. Då blir den gärningslära. I sig själv är människan helt syndare, vilket avslöjas

² Forde 1988, s 13-32.

³ Forde 1988, s 13-17, 24.

⁴ Forde 1988, s 18-20.

⁵ Forde 1988, s 21-22.

när hon rättfärdigförklaras och egentligen inte kan acceptera det.⁶ Det är bara genom denna totalaspekt på helgelsen som synden kan angripas och besegras. Helgelsen innebär att alltid börja om. Därför kan man säga att helgelsen är att vänja sig med rättfärdiggörelsen. Det är så den gamla människan dödas gång på gång, alltså en slags oscillation mellan död för den gamla människan och liv i den nya. Möjligen kan helgelsen ur en aspekt innebära att människan hatar synden alltmer, samt älskar Gud och skapelsen allt mer. Detta kan innebära en spontanitet där människan utan att planera det tjänar sin medmänniska, vilket sker i det fördolda. Det kan även innebära omsorg om medmänniskor och skapelse där dygder och moraliskt liv blir medel för omsorgen (inte mål för den). Platsen där detta sker är i vardagslivets kallelser, i det vanliga som sker i livet. När människan inser att hon inte kan meritera sig inför Gud kan hon verka i vardagen. Hon kommer även att kunna tala sant om livet och vara ärlig i hur illa det går!⁷

Helgelsen kan enligt Forde även ses ur ett eskatologiskt perspektiv. Det är inte människan som rör sig mot målet (helgelsen), utan målet som kommer till människan: Riket kommer till människan – vilket är nåd. Det handlar alltså inte om en växt i dygd som skulle göra att människan kommer till riket.⁸

Sammanfattningsvis är helgelse för Forde synonymt med rättfärdiggörelse, vilket innebär att han i praktiken talar om rättfärdiggörelsen ur ett snävt perspektiv och helgelsen ur ett vitt perspektiv. Det enda perspektiv han godkänner är totalperspektiven – inga partialperspektiv är möjliga att anlägga. Då blir det gärningslära. Helgelsen sker genom evangelium som dödar den gamla människan och uppväcker den nya. Lagen har som funktion att avslöja synden och förmera den. Lagen gavs på grund av synden. Det finns ingen lag som talar till den nya människan, och egentligen ingen substantiell ny människa att odla, utan enbart ett oscillerande mellan ny och gammal människa.

3.2 Gregory A. Boyd och Paul R. Eddy

I framställningen av luthersk helgelsesyn betonar Boyd och Eddy sambandet med rättfärdiggörelsen, och rättfärdiggörelsen som gåva.⁹ Helgelsen handlar om att lära sig att leva som rättfärdiggjord på grund av

Guds gåva i Jesus Kristus. Motiveringen för helgelsen finns i evangelium. Det enda människan kan göra är att lita på Gud, ha förtroende för vad han gjort. Helgelsen är inte en aktivitet som lägger något till rättfärdiggörelsen. Alla människor är syndare – även den kristne. Lagen ges på grund av synden och stänger alla vägar till räddning utom vägen genom Jesus Kristus. Lagen kan därför inte fungera som en guide för den kristne eller på något sätt bidra till helgelsen. Lagens enda uppgift här är att öka överträdelsen.

Sann helgelse består därför endast i att lita på att Gud genom Kristus tar hand om den. Inget kan adderas till rättfärdiggörelsen. Det finns visserligen en kamp i helgelsen, men den består inte i en kamp mellan två naturer hos människan – den gamla mot den nya människan – utan snarare i den gamla människans ovilja att acceptera att rättfärdiggörelsen är nog. Den gamla människan vill själv bidra. Därför måste hon dö från möjligheten att bidra till sin rättfärdiggörelse. Rättfärdiggörelsen ensam kan föda människan på nytt.

Det kristna livet ska inte ses som att människan rör sig mot ett mål utan snarare som att hon fått ett nytt liv i sig. Denna nya skapelse kommer genom den helige Ande utan mänskliga ansträngningar. Helgelsens växt ligger i att ständigt på nytt börja om igen och igen, och så bli allt mer fångad av Guds villkorslösa nåd.¹⁰

De bud som Nya Testamentet ger till kristna är inte tänkta för att goda gärningar ska adderas till rättfärdiggörelsen, utan för att de kristna ska öppna sig för Guds förvandling genom den helige Ande.¹¹

Vi kan även här se att rättfärdiggörelse och helgelse i det närmaste blir synonyma begrepp. Kampen mellan gammal och ny människa är mycket nedtonad. Istället betonas Guds verk när människan kommer till henne. Här blir det en närmast kvietistisk helgelsesyn – där människan är passiv. Det enda lagbruket som finns är lagens andra bruk. Någon lagens vägledning för den nya människan finns inte. Därmed ges inte heller någon form för hur goda gärningar ska se ut. De bud som riktas till kristna får egentligen samma funktion som lagens andra bruk.

3.3 Paul Koch och Steven D. Paulson

Helgelsen beskrivs av författarna, Koch och Paulson, som en för den kristne tillräknad, passiv helighet, det vill säga att Gud är den enda

⁶ Forde 1988, s 23-27.

⁷ Forde 1988. S 27-31.

⁸ Forde 1988, s 29.

⁹ Boyd och Eddy 2009, s 161-167.

¹⁰ Boyd och Eddy 2009, s 163-165.

¹¹ Boyd och Eddy 2009, s 166.

agenten.¹² Gud gör helgelsen, inte människan. För att bli heliga måste människor förtvivla om sig själva, till och med om sina bästa gärningar och lita på förlåtelsen i Jesus Kristus. Gud verkar helgelsen genom sitt Ord och den helige Ande som skapar en tro som griper om Kristus och hans rättfärdighet. Den helige Ande arbetar genom Ordet, sakramenten och avlösningen och ger människan därigenom de skatter som Kristus vunnit genom sin korsdöd och uppståndelse. Detta medför att helgelse inte innebär förbättring eller rehabilitering av syndaren, utan att Gud dödar den gamla människan och uppväcker den nya människan till ett liv i Kristus.

Helgelse är närmast synonymt med rättfärdiggörelse. Den lutherska rättfärdiggörelseläran är forensisk (juridisk – det handlar om ett domslut), vilket innebär att människan blir förklarad rättfärdig. Det handlar inte om något som sker i människan (en sanativ rättfärdiggörelse). Koch och Paulson medger att den forensiska rättfärdiggörelseläran kan missförstås som en legal fiktion, men lyfter fram att det är en legal verklighet.¹³

Luthersk ortodoxi och pietism har felaktigt vänt uppmärksamheten först mot inre processer i människan och därefter mot hennes yttre – gärningarna, vilket medfört att man felaktigt sett helgelsen som något som kan mätas mot lagens beskrivningar. Helgelsen kan inte mätas mot lagen av två skäl: 1) helgelsen kommer genom tro, inte genom laglydnad. Lagen kan bara befalla, men inte ge något. 2) Kristus är människans helgelse och han har dött, vilket medför att lagen inte längre har auktoritet över honom och därmed inte heller över människans helgelse.

Även om det är den helige Ande som driver fram goda gärningar som är synliga och därför tycks kunna mätas mot lagen, är det Gud som gör dem heliga genom att det är han som arbetar och utför dem. Den troende har lagen bakom sig eftersom Kristus har uppfyllt den och friat människan från lagens dom.¹⁴ Författarna menar att detta inte är antinomism eftersom de hävdar att lagen fortfarande ska predikas för köttet i den kristne. De hänvisar till att Luther menar att det är viktigt att Dekalogen (tio Guds bud) predikas för att människan ska urskilja hur långt den helige Ande har avancerat i sitt arbete i helgelsen och vad som ännu fattas för henne på vägen mot målet så att hon inte blir säker på sig själv och tror att hon är färdig. Lagen är alltså något som ska ödmjuka människan: döma syndaren och prisa Gud. Luther lyfter även fram att

den kristnes liv är fördolt. Det är en säkring mot att göra helgelsen synlig och mätbar mot lagen.

Man kan predika det förnyade livet (helgelsen) eftersom det inte finns någon riktig distinktion mellan forensisk och effektiv (sanativ) rättfärdiggörelse. Rättfärdiggörelsen kommer alltid att vara verksam eftersom det är den helige Ande som ger tro, vilket alltid innebär död åt syndare och att en ny skapelse får liv.¹⁵

Helgelsen är att vänja sig vid sin rättfärdiggörelse. Det går inte tala om progression eftersom helgelsen och rättfärdiggörelsen är av samma slag. Författarna citerar här Luthers stora katekes där helgelsen definieras som att en syndare förs till Kristus för frälsning. Eftersom detta är den helige Andes verk som skapar en komplett och radikal ny skapelse kommer kärlek till Gud och medmänniskor spontant. För Luther är goda gärningar frukten av helighet – inte byggstenar i helighet. Det är därför det blir fel när man alltför nära identifierar helgelse med goda gärningar.

Helgelsen sker genom i den kristnes kallelse i de tre stånden (hushållet, kyrkan och samhället) där Gud arbetar med att helga henne genom både första och andra budtavls bud. Det de kristna gör här ger dem inte liv, men dödar köttet. I denna bemärkelse kan lutheraner tala om växt i helgelse: allt eftersom den kristne blir mer och mer utmattad i sina kallelser dödar Gud köttet alltmer. Under tiden – hela tiden – är den kristne genom tron helt helgad. Denna helgelse kommer att bli synlig när Kristus kommer åter.¹⁶

Sammanfattningsvis används i Kochs och Paulsons framställning en vid definition av helgelsen, vilket gör den i långa stycken helt synonym med rättfärdiggörelsen. De kan därför inte tala om egentlig växt i helgelse. Istället talar de om en i tro helt tillräknad fullständig helgelse. Följaktligen är helgelsen i långa stycken osynlig för den kristne. Hon dras också med sitt kött, som ständigt dödas i vardagen genom hennes kallelse att tjäna. Utifrån Kochs och Paulsons sätt att se på helgelsen blir även en följd att lagen aldrig kan användas som mått på helgelsen. Den kristne har som kristen lämnat lagen bakom sig eftersom Kristus besekrat lagen. Kristus är hennes helgelse. Den Helige Ande skapar spontana goda gärningar som inte ses som helgelsen i sig utan som frukten av den. Även här kommer en närmast kvietistisk helgelsesyn fram – människan är passiv. Gud gör allt. Här finns inget positivt lagbruk som talar till den nya människan, inte heller någon egentlig växt i helgelse eftersom den i tro redan är fullständig. Kampen mot köttet tar inte nå-

¹² Koch och Paulson 2017, s 657-660.

¹³ Koch och Paulson 2017, s 657-658.

¹⁴ Koch och Paulson 2017, s 658-659.

¹⁵ Koch och Paulson 2017, s 659.

¹⁶ Koch och Paulson 2017, s 660.

got större utrymme i framställningen, utan antyds endast marginellt som något som sker automatiskt i vardagens kallelse i de olika stånden.

4 Jämförelse med bekännelseskriterierna

En direkt jämförelse med de tidigare presenterade 24 punkterna om helgelse som är hämtade från de lutherska bekännelseskriterierna är inte alldeles enkel att göra, bland annat därför att det visar sig att ett antal av punkterna som finns i bekännelseskriterierna egentligen förutsätter antaganden som inte finns i de analyserade nutida framställningarna, vilket innebär att det kan finnas vissa gemensamma drag, samtidigt som en överensstämmelse i stort inte finns. Vid jämförelsen väljer jag därför att arbeta med en tregradig skala: 1) Överensstämmer helt, 2) viss överensstämmelse, och 3) finns ej. Den sista kategorin ”finns ej” kan i sig innehålla både sådant som inte nämns alls för att författaren menat att det är en mindre viktig aspekt, och sådant som författaren menat är felaktigt att säga om helgelsen och därför inte nämner eller till och med argumenterar mot. För åskådlighetens skull görs jämförelsen i en tabell där jag använder mig av färg för att signalera graden av överensstämmelse:

Jämförelse: grönt = överensstämmer, gult = viss överensstämmelse, rött = saknas

Punkter om helgelsen från de lutherska bekännelseskriterierna	Forde	Boyd Eddy	Koch Paulson
1) Rättfärdiggörelse och helgelse är inte samma sak			
2) Helgelsen bygger på rättfärdiggörelsen			
3) Helgelsen är Guds verk			
4) Helgelsen består i goda gärningar som den helige Ande gör genom den kristne			
5) Det är skillnad mellan lagens gärningar och goda gärningar som är Andens frukt			
6) Goda gärningar är nödvändiga – Gud vill dem			
7) Helgelsen innebär en kamp mellan den gamla och den nya människan			
8) Helgelsen innebär att den gamla människan (köttet) ska dödas (Lagens andra bruk)			
9) Helgelsen innebär att människan får bära sitt kors			
10) Helgelsen äger rum i vardagens kallelse för den kristne			
11) Helgelsen innebär att den nya människan växer till			
12) Helgelsen sker genom Ordet – lag och evangelium			
13) Helgelsen sker genom dopet			
14) Helgelsen sker genom nattvarden			
15) Helgelsen sker som en frukt av bikt och avlösning			
16) Helgelsen sker som svar på bön			
17) Helgelsen sker genom tron som är Guds verk i människan			
18) Helgelse – goda gärningar – är ett indicium på tro			
19) Helgelsen ger inte frälsningsvisshet			
20) Helgelsens drivkraft är evangelium			
21) Helgelsen har form – Guds lags form (lagens tredje bruk)			
22) Människan är inte passiv i helgelsen (även om den är Guds verk)			
23) Helgelsen har förebilder i helgonen, även om de inte ska tillbes			
24) Helgelsen blir fullkomlig först i evigheten			

5 Sammanfattande diskussion

Det typiska för synen på helgelse i dessa framställningar är att den ses som synonym med rättfärdiggörelsen. Det är endast den så kallade totalaspekten av rättfärdiggörelsen och helgelsen som finns med, vilket innebär att det är människan som helhet inför Gud som är i fokus. Människan förklaras helig. Människan är totalt passiv i denna helgelse, som inte kan beskrivas som en process, utan som ett faktum. Möjligen

– om man vill beskriva hur helgelsen uppfattas av den enskilda människan – kan den beskrivs som en ständigt upprepad rättfärdig- och heligförklaring. Eftersom den nya människan ses som en legal verklighet (rättfärdig- och heligförklarad) är det svårt att beskriva kampen annat än möjligen som utmaningen att se denna tros verklighet redan nu. Man kan därför egentligen inte tala om någon tillväxt av den nya människan – hon är redan fullkomlig som en eskatologisk verklighet. Människan kan kanske börja ana en förändring genom att hon ”börjar hata synden mer”, vilket Forde möjligen kan tänka sig. Det finns ingen ny människa att tala om, eller tala till, ur partialaspektens perspektiv. Börjar man tänka i andra banor än i totalaspektens hamnar man enligt de olika artikelförfattarna i gärningslära. Den nya människan går inte att tilltala eftersom hon endast är närvarande som helhet genom tron. Den gamla människan är däremot mycket påtagligt tillgänglig och ska ”dödas”. Forde ser helgelsens kamp som ett oscillerande mellan totalperspektiven syndare och rättfärdig/helig.

Resonemang kring frågan om goda gärningar är nödvändiga saknas. Dop, nattvard, bikt och bön finns inte med i resonemangen kring helgelsen – antagligen för att den enda dimensionen av helgelsen som tas upp är totalaspekten. Lagen beskrivs som något som kommit på grund av synden. Dess enda funktion i detta sammanhang är att avslöja synd (lagens andra bruk). Den har absolut inget att säga om de goda gärningarnas form eller hur helgelsen bör se ut. I alla tre artiklarna tas direkt eller indirekt avstånd från lagens tredje bruk. Helgonen som förebilder tas inte heller upp, av naturliga skäl – det finns ingen ny människa i partialaspekten som kan ha hjälp av förebilder.

Sammanfattningsvis är det endast en smärre del av framställningen av helgelsen som finns i bekännelseskrifterna som finns kvar i dessa framställningar. Det blir en starkt reduktionistisk framställning av helgelsen jämfört med bekännelseskrifternas.

Intressant nog finns det även en bok med titeln *Five Views on Sanctification* från 1996, där ingen framställning av en luthersk syn ingår.¹⁷ Detta kan eventuellt vara ett indicium på att man inte uppfattade att det fanns någon substantiell luthersk syn på helgelse värd att föra in i en jämförelse mellan olika synsätt.

Kritiken mot denna typ av framställningar kan – om vi drar ut linjerna – drivas vidare. Synen på lag och evangelium som ligger som en förutsättning för Fordes och andras likande framställningar är i förhållande till de lutherska bekännelseskrifternas reduktionistiska. Lagen ses som enbart kopplad till synden. Det finns därför ingen ursprunglig

god lag och inte heller någon lag efter evangelium. Lagen kan aldrig beskrivas som ontologiskt god. När evangelium kommit har lagen aldrig mer något att säga eller bidra med. Det innebär att det inte finns någon definierad form för det goda. Alla former som innebär begränsningar för friheten är något som evangeliet gjort om intet. Kombinerar detta med att det inte finns någon reell ny människa i partialaspekten att tilltala. Den nya människan är en eskatologisk verklighet som inte kan bli verklig här och nu på samma sätt som den gamla människan. Sammantaget leder detta till gnostiserande tendenser där lagen enbart ses som något negativt och det inte finns någon reell ny människa att tala till. I anslutning till detta menar den amerikanske lutherske teologen och etikern Gilbert Meilaender att denna typ av lutherdom generellt har svårt att förbinda någon form av etik med sin teologi.¹⁸

6 Sammanfattning

Jag har i denna artikel visat att de analyserade nutida handboksframställningarna av luthersk syn på helgelse utifrån bekännelseskrifternas perspektiv ger starkt reduktionistiska beskrivningar av helgelsen. De saknar vad jag i denna artikel beskriver som rättfärdiggörelsens partialaspekt och en definition av lagen som ger den andra funktioner än dem som är kopplade till syndens verklighet. Därmed finns egentligen ingen ny människa att tala till och inget heller att säga henne då det inte finns någon form som kan ges för de goda gärningarna – eller med andra ord inget lagbruk som är till nytta för en ny människa. Utifrån att det enbart är totalaspekten som framlyfts blir även helgelsens kamp i vardagen mycket nedtonad. Det enda som finns är att ständigt börja om. ■■

Litteraturlista

Boyd, Gregory A. och Paul R. Eddy
2009 *Across the Spectrum. Understanding Issues in Evangelical Theology* (2:a upplagan), Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, s 161-167.

¹⁸ Meilaender 1999, s 491.

Se Nygren 2007, s 205-224 för en översikt av debatten om lag och evangelium i amerikansk luthersk teologi. För en något längre sammanfattning av Fordes syn på lag och evangelium, se Murray 2002, s 123-131.

För en direkt kritik av Forde, se Root 2009, s 33-34; Brug 1993, s 201-202.

För en generell kritik av den typ av luthersk teologi som exempelvis Forde ger uttryck för, se Yeago 1993, s 37-49.

¹⁷ *Five Views on Sanctification*, 1996.

Brug, John F.

2004 "The Lutheran Doctrine of Justification and its Rivals", i *Wisconsin Lutheran Quarterly*, årg 101, nr 3, s 184-206.

Five Views on Sanctification

1996 *Five Views on Sanctification*, (red. Gundry, Stanley N), Grand Rapids, Michigan: Zondervan.

Forde, Gerhard O.

1988 "The Lutheran View", i *Christian Spirituality. Five Views of Sanctification*, (red. Alexander, Donald L.), Downers Grove, Illinois: IVP Academic, s 13-32.

Koch, Paul och Steven D. Paulson

2017 "Scantification", i *Dictionary of Luther and the Lutheran Traditions* (red Wengert, Timothy J.), Grand Rapids, Michigan: Baker Academic, s 657-660.

Meilaender, Gilbert

1999 "Reclaiming the Quest for Holiness", i *Lutheran Quarterly* (Johns Hopkins University Press), årg 13, nr 4, s 483-492.

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.

Root, Michael

2009 "Preaching Justification", i *Proclaiming the Gospel. Preaching for the Life of the Church*, (red Peterson, Brian K.), Minneapolis, Fortress Press.

Svenska kyrkans bekännelseskriter

1957 *Konkordieboken* hämtad från *Logosmappen*, tillgänglig på Internet: < https://logosmappen.net/?page_id=214 > [hämtad 2022-10-15].

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.

Bilaga

Belägg ur Svenska kyrkans bekännelseskriter för olika punkter om helgelsen. Beläggen från bekännelseskriterna följer under varje punkt eller kluster av punkter.

1) Rättfärdiggörelse och helgelse är inte samma sak

2) Helgelsen bygger på rättfärdiggörelsen

3) Helgelsen är Guds verk

4) Helgelsen består i goda gärningar som den Helige Ande gör genom den kristne

Ehuru förnyelsen och helgelsen äro en välgärning av vår medlare Kristus och ett verk av den helige Ande, höra de dock icke till artikeln om rättfärdiggörelsen inför Gud, utan följa efter rättfärdiggörelsen. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio* III:28)

... i artikeln om rättfärdiggörelsen till all egen gärning, förtjänst, värdighet, berömmelse och förtröstan på alla våra egna gärningar skola helt och hållet uteslutas, så att våra egna gärningar varken helt eller till hälften eller till minsta del skulle hävdas eller anses såsom rättfärdiggörelsens förtjänstfulla grund, varvid Gud i denna artikel skulle fästa avseende och varpå vi skulle eller kunde förlita oss. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio* III:37)

Ty goda gärningar gå icke före tron och helgelsen icke heller före rättfärdiggörelsen. Utan först upptändes vid omvändelsen tron i oss genom den helige Ande i och genom hörandet av evangelium. Denna tro griper om Guds nåd i Kristus, varigenom människan rättfärdiggöres. Därefter, då människan är rättfärdiggjord, förnyas och helgas hon genom den helige Ande, och av denna förnyelse och helgelse följa sedan såsom frukter de goda gärningarna. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio* III:41)

Endast genom tron mottages syndernas förlåtelse och nåd. Och emedan den helige Ande mottages genom tron, förnyas hjärtana och får nya böjelser, så att de kunna åstadkomma goda gärningar. Ty så säger Ambrosius: Tron är upphovet till en god vilja och till ett rätt handlande. De mänskliga krafterna äro nämligen utan den helige Andes bistånd fulla av ogudaktiga böjelser, och de äro för svaga för att kunna åstadkomma goda gärningar, som hålla måttet inför Gud. De äro därjämte i djävulens våld, och han driver människorna till olika synder, till ogudaktiga tankar och till uppenbara missgärningar. Det kan man se hos filosoferna, som själva försökte leva ostraffligt, men icke förmådde det, utan fläcka-

de sig genom många uppenbara synder. Sådan är människans svaghet, då hon är utan tro och utan den helige Ande och låter sig styras endast av mänskliga krafter. (*Augsburgska bekännelsen* XX: 28-34)

5) Det är skillnad mellan lagens gärningar och goda gärningar som är Andens frukt

Beträffande skillnaden mellan lagens gärningar och Andens frukter tro, lära och bekänna vi, att de gärningar, som göras efter lagens föreskrift, så länge de äro och böra kallas lagens verk, som de framtvingas hos människorna genom hotelser om straff och Guds vrede.

Andens frukter åter äro de verk, som Guds i de troende inneboende 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 och 8. (*Konkordieformeln, Epitome* VI:4-5)

6) Goda gärningar är nödvändiga – Gud vill dem

Därjämte lära de våra, att det är nödvändigt att göra goda gärningar, icke för att vi skola tro oss förtjäna nåd genom dem, utan emedan Gud vill det. (*Augsburgska bekännelsen* XX: 27)

7) Helgelsen innebär en kamp mellan den gamla och den nya människan

Men då de troende i detta livet icke bliva förnyade *completive vel consummative*, d.v.s. fullständigt och fullkomligt, så befinnes, att ehuru deras synd genom Kristi fullkomliga lydnad är övertäckt, så att den icke tillräknas dem till fördömelse, och ehuru genom den helige Ande begynnelsen till den gamle Adams dödande och till förnyelsen i Anden av deras sinne skett, den gamle Adam dock sitter kvar i deras natur med dess inre och yttre krafter. Härom skriver aposteln: "Jag vet, att i mig, det är i mitt kött, icke något gott bor." Och åter: jag vet icke, vad jag gör, "ty jag gör icke vad jag vill, utan vad jag hatar, det gör jag." Likaledes: "I mina lemmar ser jag en annan lag, som ligger i strid med den lag, som är i min håg, en som gör mig till fånge under syndens lag." Likaså: "Köttet har begärelse mot Anden och Anden mot köttet; dessa ligga i strid med varandra, så att I icke gören vad I viljen." (*Konkordieformeln, Solida Declaratio* IV:7-8)

Då emellertid de troende i detta livet icke äro fullkomligt förnyade, utan den gamle Adam lever kvar hos dem ända till graven, så kvarstår också hos dem kampen mellan anden och köttet. Därför hava de sin

lust till Guds lag efter sin invärtes människa, men lagen i deras lemmar ligger i strid med den lag, som är i deras håg. Så äro de väl aldrig utan lag, men dock stå de icke under lagen, utan i lagen, d.v.s. leva och vandra i Herrens lag, och likväl göra de icke något av lagens tvång. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio* VI:18)

8) Helgelsen innebär att den gamla människan (köttet) ska dödas. (Lagens andra bruk)

9) Helgelsen innebär att människan får bära sitt kors

Och om köttets dödande och kroppens tukt lära vi, såsom av vår be-kännelse framgår, att ett sant och oskrymtat köttets dödande kommer till stånd genom kors och anfäktelser, varigenom Gud övar oss. Under dessa skall man lydigt underordna sig Guds vilja, såsom Paulus säger: Frambären edra kroppar såsom ett offer o.s.v. Detta utgör gudsfruktan och trons andliga övningar. Men jämte detta köttets dödande, som sker genom korset, är också ett slags frivillig övning nödvändig, och om den säger Kristus: Tagen eder till vara för att låta edra hjärtan förtyngas av dryckenskap. Och Paulus säger: Jag tuktar min kropp och kuvar den o.s.v. Sådana övningar böra vi företaga, icke för att de skola vara rättfärdiggörande gudstjänsthandlingar, utan för att de må tygla vårt kött och övermåtnaden icke må överväldiga oss samt göra oss säkra och tröga, varav följer, att man hängiver sig åt köttets lustar och lyder dem. Denna vaksamhet böra vi ständigt iakttaga, emedan Gud oavslåtligen påbjuder den. (*Augsburgska bekännelsens apologi* XV:45-47)

10) Helgelsen äger rum i vardagens kallelse för den kristne

Med orätt anklagas de våra för att förbjuda goda gärningar. Ty deras skrifter om tio Guds bud och andra med liknande innehåll bestyrka, att de beträffande alla olika levnadsstånd och plikter givit en nyttig undervisning om vilka levnadsstånd och vilka gärningar i alla olika fall som behaga Gud. Om dessa ting gåvo förr i världen predikanterna mycket ringa undervisning; de blott uppfordrade till barnsliga och icke nödvändiga gärningar, såsom vissa helgdagar, vissa fastor, brödraskap, vällfärder, helgondyrkan, rosenkransar, munkliv och liknande ting. (*Augsburgska bekännelsen* XX:1-3).

Men härav följer, att munkens liv icke i högre grad representerar fullkomlighetens stånd än åkerbrukarens eller hantverkarens. Ty dessa äro stånd, i vilka fullkomligheten kan förvärfvas. Alla människor, i vilken kallelse de än stå, böra nämligen eftersträva fullkomligheten, d.v.s. tillväxa i gudsfruktan, tro och kärlek till nästan samt liknande andliga dygder. (*Augsburgska bekännelsens apologi* XXVII:37)

11) Helgelsen innebär att den nya människan växer till

Ty – såsom doktor Luther skriver i företalet till Romarbrevet – "tron är ett Guds verk i oss, vilket förvandlar och föder oss på nytt av Gud och dödar den gamle Adam och gör oss till helt andra människor till hjärta, håg, sinne och alla krafter och för den helige Ande med sig. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio IV:10*)

12) Helgelsen sker genom Ordet – lag och evangelium

Lagen har av tre orsaker givits åt människorna, nämligen för det första för att bevara en yttre ordning gent emot den råa och ouppfostrade hopen, för det andra för att föra människorna till kännedom om sin synd och för det tredje för att giva dem, som blivit pånyttfödda, men vilka köttet ännu vidlåder, en säker regel, efter vilken de skola ställa och rätta sina liv. (*Konkordieformeln, Epitome VI:1*)

Ty ehuru de äro pånyttfödda och förnyade i sitt sinnes ande är denna pånyttfödelse och förnyelse likväl i detta livet icke fullkomlig, utan blott påbörjad, och de troende stå med sitt sinnes ande i ständig strid mot köttet, d.v.s. mot den fördärvade naturen, som vidlåder oss ända till döden. För denne gamle Adams skull, vilken ännu sitter kvar i människornas förstånd, vilja och alla krafter, är det – för att de icke av någon mänsklig religiös drift skola företaga sig godtyckliga och självvalda fromhetsövningar – synnerligen av nöden, att Herrens lag ständigt föreläses dem, ävensom att den gamle Adam icke brukar sin egen vilja, utan tvingas mot sin egen vilja genom lagens förmaning och hotelser och med straff och plågor att följa Anden och giva sig under dess lyd-
nad, 1 Kor. 9; Rom. 6; Gal. 6; Psalt. 119; Hebr. 13. (*Konkordieformeln, Epitome VI:3*)

Vad evangelium gör och uträttar till de troendes nya lyd-
nad, det måste förklaras till skillnad från vad som är lagens uppgift i fråga härom såväl som beträffande de troendes goda gärningar.

Ty lagen säger visserligen, att det är Guds vilja och befallning, att vi skola vandra i ett nytt leverne, men den giver icke kraft och förmåga att vare sig börja eller fullgöra något, utan den helige Ande, som gives och mottages icke genom lagen, utan genom evangelium, Gal. 3, förnyar hjärtat. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio VI:10-11*)

13) Helgelsen sker genom dopet

Men detta verk eller förfarande består däri, att man sänker oss ned i vattnet, som sköljer över oss, och därefter åter drager oss upp därur. Dessa båda ting, att nedsänkas under vattnet och åter tagas upp därur, känneteckna dopets kraft och verkan, som består just i den gamle Adams dödande och därefter den nya människans uppståndelse, vilka

båda hela vårt liv igenom måste fortgå hos oss, så att en kristens liv icke är något annat än ett dagligt dop, en gång påbegynt och sedan beständigt fortsatt. Ty det måste oavslutligen vara så beskaffat, att vad som tillhör den gamle Adam ständigt utränsas och i stället det framkommer, som hör till den nya människan. (Luthers stora katekes, Dopet:65)

Ty i dopet gives nåd, ande och kraft till att förkväva den gamla människan, så att den nya människan må framkomma och vinna styrka. (Luthers stora katekes, Dopet:76)

14) Helgelsen sker genom nattvarden

Därför säges nattvarden med rätta vara en själarnas spis, som när och stärker den nya människan. Ty genom dopet bliva vi först pånyttfödda; men därjämte stannar, såsom sagt är, den gamla huden kvar hos människan i hennes kött och blod, dessutom gives det så många hinder och anfäktelser från djävulens och världens sida, att vi ofta bliva trötta och kraftlösa och understundom även stappla. Därför är nattvarden given till daglig spis och föda, för att tron må vederkvickas och stärkas, så att den i en dylik kamp icke må falla till föga, utan bliva allt starkare och starkare. (Luthers stora katekes, Om altarets sakrament: 23-24)

15) Helgelsen sker som en frukt av bikt och avlösning

Om bikten lära de, att den enskilda avlösningen bör bibehållas i kyrkorna, ehuru i bikten uppräknandet av alla synder icke är nödvändigt. (Augsburgska bekännelsen XI: 1)

Om boten lära de, att syndernas förlåtelse av dem, som efter dopet fallit i synd, kan vinnas, närhelst de omvända sig, och att kyrkan bör meddela avlösning åt dem, som på detta sätt vända åter för att göra bot. Men boten består till sitt väsen av dessa två stycken: dels förkrosselsen eller den ångest, som injagas i samvetet, då man insett sin synd, dels tron, som väckes genom evangeliet eller avlösningen, och som tror, att synderna förlätas för Kristi skull, och som giver samvetet tröst och befriar det från dess ångest. Därpå böra följa goda gärningar, vilka äro botens frukter. (Augsburgska bekännelsen XII: 1-6)

16) Helgelsen sker som svar på bön

Första bönen

Helgat varde ditt namn.

Vad betyder det?

Guds namn är heligt i sig självt, men vi ber i denna bön, att det skall hållas heligt också bland oss.

När sker det?

När Guds ord lärs rent och klart och när vi som Guds barn lever efter

det. Hjälp oss med detta, käre himmelske Fader! Men den som lär och lever annorlunda än Guds ord lär, han vanärar Guds namn bland oss. Bevara oss därifrån, himmelske Fader!

Andra bönen

Tillkomme ditt rike.

Vad betyder det?

Guds rike kommer av sig självt även utan vår bön, men vi ber i denna bön, att det skall komma också till oss.

När sker det?

Det sker, när vår himmelske Fader ger oss sin helige Ande, så att vi genom hans nåd tror hans heliga Ord och lever saligt här i tiden och sedan i evigheten.

Tredje bönen

Ske din vilja, såsom i himmelen, så ock på jorden.

Vad betyder det?

Guds goda och nådiga vilja sker även utan vår bön, men vi ber i denna bön, att den skall ske också hos oss.

När sker det?

Det sker när Gud bryter ner och förhindrar varje beslut, vilja eller tanke som inte tillåter, att vi helgar hans namn eller att hans rike kommer, t.ex. djävulens, världens eller vår egen köttsliga vilja. Det sker också, när han styrker och bevarar oss i sitt ord och tron till livets slut. Detta är hans nådiga och goda vilja. (*Lilla katekesen, tredje huvudstycket: Herrens bön, 3-11*)

Sjätte bönen

Och inled oss icke i frestelse.

Vad betyder det?

Gud frestar ingen, men vi ber ändå i denna bön, att han skall beskydda och bevara oss, så att djävulen, världen och vårt eget kött inte bedrar oss och lockar oss bort från den rätta tron till en falsk tro, förtvivlan eller andra svåra synder. Men om vi drabbas av sådana frestelser, är det vår bön, att vi inte skall falla utan till sist övervinna och behålla segern. (*Lilla katekesen, tredje huvudstycket: Herrens bön, 17-18*)

Men alldeles som Guds namn i sig självt är heligt och vi likväl bedja, att det må vara heligt ibland oss, på samma sätt kommer också Guds rike av sig självt, vår bön förutan, och likväl bedja vi, att det må komma till oss, d.v.s. vara i verksamhet bland oss och hos oss, så att vi också må höra med till dem, bland vilka hans namn helgas och hans rike är på färde.

Vad betyder nu Guds rike? Svar: ingenting annat än det vi förut i Tron hava hört, nämligen att Gud har sänt sin Son, vår Herre Kristus, i världen, för att han skulle återlösa och befria oss från djävulens våld, bringa

oss under sitt välde och regera oss såsom en rättfärdighetens, livets och salighetens konung emot synd, död och ont samvete, varjämte han ock givit oss sin Helige Ande, för att han skulle tillbjuda oss detta genom sitt heliga ord och genom sin kraft upplysa och styrka oss i tron.

Därför bedja vi nu här för det första, att detta allt må hos oss varda mäktigt och hans namn varda prisat genom Guds heliga ord och ett kristligt leverne, så att både vi, som hava undfått detta ord, må förbli däri och dagligen tillväxa och att det hos andra människor må vinna ingång och anslutning och med makt gå fram genom världen, så att många må komma till nåderiket och, förda därtill genom den Helige Ande, varda delaktiga av återlösningen, på det att vi allesamman må evigt förbli i det Kristi konungarike, som här tagit sin början.

Ty att Guds rike kommer till oss sker på tvåfaldigt vis: dels här i tiden, genom ordet och tron, dels i evigheten, genom fullkomlig uppenbarelse. Nu bedja vi om båda delarna, att det må komma till dem, som ännu icke äro delaktiga däri, och till oss, som hava undfått detsamma, och det så att det dagligen tillväxer och slutligen fulländas i det eviga livet. Allt detta är detsamma som att säga: "Käre Fader, vi bedja dig, giv oss först och främst ditt ord, så att evangelium må rätt varda predikat i världen. Giv vidare, att det må genom tron mottagas samt varda verksamt och levande i oss, och att ditt rike sålunda må hava framgång bland oss genom ordet och den Helige Andes kraft samt djävulens rike nedslås, så att han icke mer må hava någon rätt eller makt över oss, till dess hans rike äntligen alldeles bliver förstört och synd, död och helvete tillintejgorda, för att vi skola evigt leva i fullkomlig rättfärdighet och salighet." (*Luthers stora katekes, Tredje delen: Fader vår: 50-54*)

17) Helgelsen sker genom tron som är Guds verk i människan

Därför måste tron vara moder och ursprung till de verkliga goda och Gud välbehagliga gärningarna, som Gud vill belöna både i detta livet och i det tillkommande. Fördenskull kallas de ock av den helige Paulus *trons rätta frukter* och Andens frukter. Ty – såsom doktor Luther skriver i företalet till Romarbrevet – "tron är ett Guds verk i oss, vilket förvandlar och föder oss på nytt av Gud och dödar den gamle Adam och gör oss till helt andra människor till hjärta, håg, sinne och alla krafter och för den helige Ande med sig. Ja, tron är ett levande, ivrigt, verksamt, kraftigt ting, så att det är omöjligt, att den icke skulle oavslåteligen verka gott. Den frågar icke heller, om goda gärningar skola göras, utan innan frågan framställts, har den redan gjort dem och är beständigt verksam. Men den, som icke gör sådana gärningar, är en människa utan tro, vilken famlar och trevar sig fram efter tro och goda gärningar och icke vet vad tro eller goda gärningar är, men ordar och pratar mycket om tro och

goda gärningar. Tron är en levande och fast tillförsikt till Guds nåd, så viss, att man hellre tusen gånger skulle vilja dö än mista den. Och denna tillförsikt och visshet om Guds nåd gör människan glad, frimodig och hurtig gent emot Gud och alla skapade varelser. Och detta verkar den helige Ande i tron. Därav blir människan utan något tvång villig och redobogen att göra var man gott, tjäna alla och fördraga allt, Gud till pris och ära, som visat henne så stor nåd. Därför är det omöjligt att skilja gärningarna från tron, lika omöjligt som att skilja värmen och ljuset från elden." (*Konkordieformeln, Solida Declaratio IV:10-12*)

18) Helgelse – goda gärningar – är ett indicium på tro

Vi tro, lära och bekänna även, att tron och saligheten bevaras hos oss icke genom gärningarna, utan endast genom Guds Ande i tron, men att de goda gärningarna bära vittne om Andens närvaro och inneboende hos oss. (*Konkordieformeln, Epitome IV:15*)

Om dessa propositiones eller uttryckssätt förstås på detta kristna och riktiga sätt, är det orätt att, såsom några göra, avvisa och förkasta dem. Det är i stället riktigt att bruka och använda dem för att avvisa och förkasta den säkra epikureiska meningen, varigenom många åt sig uppdyktat en död och falsk tro, som är utan bot och utan goda gärningar, som om det samtidigt i ett hjärta kunde finnas rätt tro och ont uppsåt att förbliva och framhärda i synd, vilket är omöjligt, eller som om någon skulle kunna hava och behålla verklig tro, rättfärdighet och salighet, ehuru han är och förblir ett murket och ofruktbart träd, som icke bär god frukt, och ehuru han t.o.m. i strid mot sitt samvete framhärdat i synd och uppsåtligt återfaller i tidigare synd, vilket likaledes är oriktigt och orimligt. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio IV:15*)

Men här måste man vara på sin vakt, så att de goda gärningarna icke indragas och blandas in i artikeln om rättfärdig- och saliggörelsen. Därför förkastas med rätta det påståendet, att goda gärningar äro för de troende nödvändiga till saligheten, så att det skulle vara omöjligt att utan goda gärningar bli salig. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio IV:22*)

19) Helgelsen ger inte frälsningsvisshet

För det andra. Denna motståndarnas lära lämnar samvetena i tvivel, så att de aldrig kunna få frid, ty lagen anklagar oss alltid t.o.m. i fråga om de goda gärningarna. Ty köttet har alltid begärelse mot Anden. Huru skall därför samvetet vinna frid utan tron, om det menar, att det bör vara Gud behagligt icke för Kristi skull, utan för sina egna gärningars skull? Vilken gärning skall det finna på, som med visshet är värdig det eviga livet, om det är så att hoppet bör grunda sig på förtjänster? Mot sådana tvivel säger Paulus: Rättfärdiggjorda av tro hava vi frid. Vi böra

med visshet vara övertygade om, att rättfärdigheten och det eviga livet gives oss för Kristi skull. Och om Abraham säger han: Där ingen förhoppning fanns, där trodde han i hoppet. (*Augsburgska bekännelsens apologi V Om rättfärdiggörelsen 2:198-199*)

20) Helgelsens drivkraft är evangelium

Vad evangelium gör och uträttar till de troendes nya lydnad, det måste förklaras till skillnad från vad som är lagens uppgift i fråga härom såväl som beträffande de troendes goda gärningar.

Ty lagen säger visserligen, att det är Guds vilja och befallning, att vi skola vandra i ett nytt leverne, men den giver icke kraft och förmåga att vare sig börja eller fullgöra något, utan den helige Ande, som gives och mottages icke genom lagen, utan genom evangelium, Gal. 3, förnyar hjärtat. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio VI:10-11*)

21) Helgelsen har form – Guds lags form (Lagens tredje bruk)

Vidare lära de, att denna tro bör frambringa goda frukter och att den bör göra goda, av Gud befallda gärningar, därför att så är Guds vilja, icke för att vi skola tro, att vi genom dessa gärningar förtjäna rättfärdiggörelse inför Gud. (*Augsburgska bekännelsen VI:1*)

Sedan använder den helige Ande lagen till att undervisa de pånyttfödda i Tio Guds bud och lära dem, vad som är Guds vilja och honom välbehagligt, Rom. 12, och i vilka goda gärningar, som "Gud förut har berett", de "skola vandra", Ef. 2, samt förmana dem därtill. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio VI:12*)

22) Människan är inte passiv i helgelsen (även om den är Guds verk)

Därav följer, att så snart den helige Ande som sagt genom Ordet och de heliga sakramenten i oss påbörjat sitt pånyttfödelse- och förnyelseverk, vi förvisso med den helige Andes kraft kunna och böra medverka, ehuru ännu i stor svaghet. Men detta icke på grund av våra egna köttliga och naturliga krafter, utan på grund av de nya krafter och gåvor, som den helige Ande i omvändelsen börjat verka i oss. (*Konkordieformeln, Solida Declaratio II:65*)

23) Helgelsen har förebilder i helgonen, även om de inte ska tillbes

Om dyrkan av helgonen lära de, att man kan hålla helgonen i åminnelse, för att vi skola lära att efterlikna deras tro och goda gärningar i enlighet med vår kallelse. Så kan kejsaren taga David till föredöme, när det gäller att föra krig och utdriva turken ur fäderneslandet. Ty båda äro konungar. Men Skriften lär icke, att vi skola åkalla helgonen eller begä-

ra hjälp av dem, emedan den ställer fram för oss Kristus allena såsom medlare, försoningsmedel, överstepräst och förebudare. (*Augsburgska bekännelsen*, XXI:1-2)

24) Helgelsen blir fullkomlig först i evigheten

Men det oaktat bli de genom tron och för Kristi lydnads skull (som han för oss bevisat Fadern från födelsen ända till sin smädliga död på korset) förklarade och ansedda för goda, ehuru de på grund av sin fördärvade natur alltfört äro och förbliva syndare ända till graven. (*Konkordieformeln*, *Solida Declaratio* III:22)

Av John Aldvén

FINNS DET EN LUTHERSK DYGDETIK?

Ingång 2025

Under andra halvan av 1900-talet har det växt fram ett förnyat intresse för dygdetik genom bland andra G. E. M. Anscombe (1919–2001), Alasdair MacIntyre (1929–2025) och Philippa Foot (1920–2010).¹ På olika sätt har dessa kritiserat den moderna analytiska filosofins avfärdande av dygd vilket lett till ett bristfälligt sätt att tala om etik. Etiska skolor som pliktetik (som bedömer handlingen)

¹ G. E. M. Anscombe, 'Modern Moral Philosophy', *Philosophy*, 33/124 (1958), 1–19; Alasdair C. MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (Reprint edition, London, 2013), 2–3; Philippa Foot, *Virtues and Vices: And Other Essays in Moral Philosophy* (Reprint edition, Oxford : New York, 2003), 1–2.

och konsekvensetik (som bedömer handlingens resultat) har kritiserats för att framför allt fokusera på etiska dilemman i stället för vardagslivet där det är mer relevant att tala om handlarens karaktär.²

Genom, bland andra, Alasdair MacIntyre, Stanley Hauerwas och Gilbert Meilaender skulle dygdetikens relation till kristen etik aktualiseras. Hauerwas påpekade redan i sina tidiga verk hur talet om dygd och karaktär behövs för att belysa aspekter av helgelsen som sedan länge har underbetonats.³ Från olika förespråkare av dygdetik, däribland MacIntyre och Hauerwas, har det riktats kritik mot protestantisk teologi, och ibland Luther och luthersk teologi specifikt, för att ha underbetonat innebörden av dygd vilket har lett till att etiken har förpassats till den sekulära sfären samt att efterföljelsen har underbetonats.⁴ Det har också påpekats, både bland försvarare och kritiker av Luther, att en luthersk antropologi direkt krockar med den antropologi som dygdetiken förutsätter.⁵

I denna artikel vill jag med stöd av Gilbert Meilaender, Joel Biermann och Gifford Grobrien visa på att Luther och evangelisk-luthersk teologi är förenlig med dygdetik, rätt förstått.⁶ Därutöver driver jag tesen att talet om dygd kan belysa vissa aspekter av det kristna livet som ibland har varit underbetonade inom evangelisk-luthersk förståelse av helgelsen.⁷ Först kommer en kort historisk kontextualisering av dygdens förhållande till teologi under medeltiden följt av en analys av evangelisk-luthersk teologi utifrån Meilaender, Biermann och Grobrien och slutligen en summerande diskussion.

2 Kevin Timpe et al., eds, *Virtues and Their Vices* (Oxford, New York, 2014), 1–2. Pliktetik går även under namnet deontologi och fokuserar på huruvida handlingen i sig är rätt eller fel. Konsekvensetik kallas även för utilitarism och fokuserar i stället på handlingens konsekvenser. Se: Göran Bexell and Carl-Henric Grenholm, *Teologisk Etik : En Introduktion* (Stockholm, 1997), 93–4, 106–21.

3 Stanley Hauerwas, *Vision and Virtue : Essays in Christian Ethical Reflection*, with Internet Archive (n.p., 1974), 67, <http://archive.org/details/visionvirtueessa0000haue>, accessed 22 Jan. 2025.

4 Stanley Hauerwas, 'How to Do or Not to Do Protestant Ethics', in *The Work of Theology* (Michigan, 2015); Alasdair C. MacIntyre, *A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy from the Homeric Age to the Twentieth Century* (n.p., 1998), 78–9.

5 Stanley Hauerwas, *Character and the Christian Life: A Study in Theological Ethics* (n.p., 1985), 4–5; Jennifer A. Herdt, *Putting On Virtue: The Legacy of the Splendid Vices* (Chicago, IL, 2012), 183; Steven D. Paulson, *Lutheran Theology* (1st edition, London, 2011), 38; Simeon Zahl, 'Non-Competitive Agency and Luther's Experiential Argument Against Virtue', *Modern Theology*, 35/2 (2019), 209–10, <https://doi.org/10.1111/moth.12410>.

6 Evangelisk-luthersk teologi definieras i denna artikel som teologi med tyngdpunkten i *Konkordiebokens* texter i dialog med Luthers texter. 'Luthersk teologi' använder jag som en vidare term än 'evangelisk luthersk teologi' och innefattar även lutherska traditioner som har ett lösare förhållningssätt till *Konkordieboken* och Luthers texter.

7 Helgelse definierar jag som den förnyelseprocess som Anden orsakar i den kristna människans liv där hon blir partiellt mer rättfärdig.

Historisk kontext

Dygdetiken har många inriktningar och versioner men har sitt ursprung i antikens Grekland och gjorts känd främst genom Platon, Aristoteles och stoikerna.⁸ Utifrån dessa finns en föreställning om att människan ska sträva efter dygder (förstått som färdigheter, dispositioner eller karaktärsdrag) för att uppnå lycka (*eudaimonia*) och att dessa formas genom vanor, praktiker och gemenskaper.⁹

Inom kyrkan har dygdetiken på olika sätt kritiserats, modifierats och inkorporerats och många gånger varit ett perspektiv som funnits med i samtal om den kristna växten.¹⁰ I och med en återupptäckt av en stor mängd av Aristoteles texter (däribland den *Nikomachiska etiken*) skulle Thomas av Aquino (1225–1274) bli den främste teologen i västkyrkan att systematisera förhållandet mellan aristotelisk dygdetik och kristen teologi.¹¹

Thomas beskrivning av dygd sker i relation till den naturliga lagen och människans naturliga strävan efter lycka. Åke Wahlberg sammanfattar att Thomas anser att "dygderna och lagen är två sidor av samma mynt" och att lagen är till för att främja dygderna och att dygderna är till för att människan ska sträva efter det goda i enlighet med lagen.¹² Även om Thomas, influerad av Aristoteles, kan beskriva dygd som en habitus som formas av människans handlingar

Thomas beskrivning av dygd sker i relation till den naturliga lagen och människans naturliga strävan efter lycka.

8 Rosalind Hursthouse and Glen Pettigrove, 'Virtue Ethics', in Edward N. Zalta and Uri Nodelman, eds, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023 (n.p., 2023), <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/ethics-virtue/>, accessed 20 Mar. 2024; Bexell and Grenholm, *Teologisk Etik*, 126–9; Elizabeth Agnew Cochran, *Protestant Virtue and Stoic Ethics* (n.p., 2017); Elizabeth Agnew Cochran, 'Stoicism and Christian Ethics', in *St Andrews Encyclopaedia of Theology* (17 Nov. 2022), <https://www.saet.ac.uk/Christianity/Stoicism-and-Christian-Ethics>, accessed 25 Apr. 2024.

9 Clerk Shaw, 'Ancient Ethics', in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, n.d., <https://iep.utm.edu/a-ethics/>, accessed 23 Apr. 2024.

10 Herdt, *Putting On Virtue*, 11–9.

11 Bexell and Grenholm, *Teologisk Etik*, 133–4.

12 Åke Wahlberg, 'Dygd', in Clemens Cavallin et al., eds, *Thomas Av Aquino : En Introduktion till Hans Teologi Och Filosofi* (Skellefteå, 2025), 207–8.

så antar han även en definition som tydligt avviker från filosofen.¹³ Thomas antar en definition av dygd, som han menar härstammar från Augustinus (354–430), förstått som en god kvalité, som Gud verkar i oss utan oss, genom vilken en människa lever rättfärdigt.¹⁴ Han gör här en uppdelning mellan förvärvat dygd som kan odlas genom praktiker och ingjuten dygd som måste ges av Gud som en gåva.¹⁵ Thomas menar att det är den ingjutna dygden som ska betraktas som dygd i faktisk bemärkelse eftersom endast denna leder människan till sitt ultimata mål: evig gemenskap med Gud.¹⁶ Eleonore Stump poängterar att när denna beskrivning av dygd förstås i relation till hans utläggning av saligprisningarna samt Andens gåvor och frukter, och sättet som han upphöjer både den mänskliga och den gudomliga kärleken, så framstår dygdbegreppet som förankrat i människans relation med Gud, vilket är något högst icke-aristotelisk.¹⁷ Inför kommande diskussionen utgår jag ifrån att Thomas är ett viktigt exempel på hur dygd kan beskrivas på aristoteliska och icke-aristoteliska sätt i relation till teologin.

När Martin Luther publicerar sina 95 teser 1517 har det teologiska landskapet förändrats på många sätt. Thomas betraktas nu som anhängare av den gamla vägen (via antiqua) som i mycket har tappat inflytande i förhållande till den nya vägen (via moderna) som stakades ut av bl.a. Duns Scotus (1265–1308), William av Ockham (1265–1347), och senare Gabriel Biel (1418–1495). Dessa vill slå vakt om Guds all-

makt och betonar i högre grad Guds absoluta vilja. Om Gud är allsmäktig kan han inte ens sägas vara bunden till sitt eget intellekt. Synsättet att viljan är överordnat intellektet skulle även appliceras på Guds avbild: människan. Den kristna växten började därför handla mer om hur hon skulle avhålla sig från köttets drifter med sin valfrihet än hur hon skulle odla dygder så att intellektet kunde styra viljan.¹⁸ I stället för att odla dygden måttlighet, för att intellektet mer skulle överordnas passionerna i viljans vägledning, betonades att den kristne skulle växa i viljans avhållsamhet mot passionernas destruktiva drifter.

Servais Pinckaers sammanfattar att Ockham avfärdade att människan kunde ha valfrihet grundat på dygder eller stabila dispositioner. Eftersom sådana dispositioner främjade eller begränsade benägenheten att göra vissa val ansågs dessa vara en konkurrent till viljan i stället för viljans befriare.¹⁹ Samtidigt som dygdens innebörd tonades ned ökade betoningen av människans plikt att utföra handlingar efter den naturliga lagens krav. Den främsta dygden utifrån detta perspektiv var klokheten att välja rätt.²⁰

Även om det är oklart om Luther läste Thomas av Aquinos texter, var han väl förtrogen med Aristoteles.²¹ Hans relation till Aristoteles *Nikomachiska etiken*, som han tidigt i karriären undervisade utifrån, är ofta negativ. I *Heidelbergdisputationen* (1518) skriver Luther:

Whoever wishes without danger to philosophize using Aristotle must beforehand become thoroughly foolish in Christ.²²

Aristoteles kritiserar i kontexten av Luthers presentation av korsets teologi i kontrast till härlighets teologin som han vände sig emot.

13 ST II q. 55 a. 1. Aristoteles beskriver dygd som en *hexis*: "Om alltså dygderna varken är känslor eller förmågor, så återstår alternativet att de är läggningar [*hexis*]." Aristoteles, *Nikomachiska Etiken*, trans. Charlotta Weigelt (n.p., 2023), 110–1. [Aristot. Nic. Eth. 1105b]. Aristoteles beskriver här läggningar som den kraft genom vilken en människa förhåller sig till sina känslor och förmågor (här förstått som någon givet av naturen och ska därför inte blandas ihop med 'färdighet'). Detta begrepp skulle senare översättas till *habitus* på latin. Se: Joe Sachs, 'Aristotle: Ethics', in *Internet Encyclopedia of Philosophy*, n.d., <https://iep.utm.edu/aristotle-ethics/>, accessed 19 May 2025; Romanus Cessario O.P., *The Moral Virtues and Theological Ethics*, Second Edition (2nd edition, Notre Dame, Ind., 2009), 34–44.

14 ST II q. 55 a. 4.

15 Eleonore Stump, 'The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics', *Tópicos: Revista de Filosofía*, 42/1 (2013), 27–50, <https://doi.org/10.21555/top.v42i1.60>.

16 ST II q. 65 a. 2.

17 Stump, 'The Non-Aristotelian Character of Aquinas's Ethics', 42–3, 49. För en kritik av Stumps slutsatser om att förvärvat dygd inte ska anses var riktiga, se Brandon Dahm, 'The Acquired Virtues Are Real Virtues: A Response to Stump', *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*, 32/4 (2015), 453–70, <https://doi.org/10.5840/faithphil201592346>. Andrew Pinsent poängterar att Thomas menar att den ingjutna dygden kan förloras genom en handling (en dödssynd) vilket är något som starkt avviker från Aristoteles etik. Vidare argumenterar han för att den allra största delen av Thomas undervisning om dygder handlar om ingjutna dygder. Andrew Pinsent, 'Infused Virtues, Gifts, and Fruits', in Eleonore Stump and Thomas Joseph White, eds, *The New Cambridge Companion to Aquinas*, Cambridge Companions to Philosophy (Cambridge, 2022), 288, <https://doi.org/10.1017/9781009043595.017>.

18 Matthew Barrett, *The Reformation as Renewal: Retrieving the One, Holy, Catholic, and Apostolic Church* (Grand Rapids, 2023), 205, 231, 241; Herdt, *Putting On Virtue*, 92–4. Thomas av Aquino menade att människan och Guds väsen djupast sätt är dess intellekt (intellektualism) till skillnad från *via modernas* förespråkande av voluntarism – viljans företrädare över intellektet. Thomas av Aquino menade att människan och Guds väsen djupast sätt är dess intellekt (intellektualism) till skillnad från *via modernas* förespråkande av voluntarism – viljans företrädare över intellektet.

19 Servais Pinckaers and Mary Thomas Noble, *The Sources of Christian Ethics* (Washington, D.C., 1995), 245–6.

20 Servais Pinckaers and Mary Thomas Noble, *The Sources of Christian Ethics* (Washington, D.C., 1995), 245–6.

21 Bernhard Lohse, *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*, trans. Roy A. Harrisville (Fortress Press ed edition, Minneapolis, MN, 1999), 45. Matthew Barrett menar argumenterar för att Luthers förståelse av Thomas av Aquino framförallt var präglad av Gabriel Biels missrepresentation av honom. Barrett, *The Reformation as Renewal*, 167.

22 LW 31:41.

Den senare teologin menade han karakteriserades av en naiv förtröstan på förnuftet och människans naturliga förmåga att finna Gud och utföra goda gärningar. I stället, menar Luther, låter Gud sig visas genom Jesus på det dåraktiga korset. I samma text tar han också avstånd ifrån Aristoteles syn på dygd odlad genom praktiker även om han i samma mening hävdar att rättfärdigheten kan ingjutas genom tro.

For the righteousness of God is not acquired by means of acts frequently repeated, as Aristotle taught, but it is imparted by faith...²³

I *Till den kristliga adeln av tysk nation om det kristliga ståndets förbättring* (1520) kritiserar Luther sättet som Aristoteles har nästlat sig in i den teologiska akademien och understryker att Bibeln innehåller sådant som Aristoteles inte har en aning om och ger sedan en negativ recension av *Nikomachiska Etiken*:

For the same reasons his book on ethics is the worst of all books. It flatly opposes divine grace and all Christian virtues, and yet it is considered one of his best works. Away with such books! Keep them away from Christians.²⁴

I detta exempel kan man återigen konstatera att Luther bejaktar kristna dygder samtidigt som han kritiserar Aristoteles etik för att vara motståndare till nåden.

Om vi förflyttar oss fram till Luthers föreläsningar utifrån Galaterbrevet 1535 (*Stora Galaterbrevskommentaren*) finner vi att Luther uttryckte sig mer positivt om Aristoteles i kontrast till "sofisterna" som i kontexten handlar om samtida skolastiker. I sammanhanget beskriver Luther att (den aristoteliska) moralfilosofin inte söker Gud som det högsta goda utan allmännyttan, harmoni och ärlighet. Om denna filosofi håller sig inom sina gränser menar Luther att den kan betraktas som något gott jämfört med sofisterna som anser att de kan påverka Gud genom sina intentioner och handlingar.²⁵ Sammanfattningsvis verkar Luthers främsta kritik av Aristoteles vara riktad mot samtida skolastikers användning av filosofen för att understödja deras, enligt honom, pelagianska teologi.²⁶

²³ LW 31:55.

²⁴ LW 44:201.

²⁵ LW 26:262.

²⁶ Theodor Dieter, 'Martin Luther's and Philip Melancthon's Aristotle', *Lutherjahrbuch*, 80 (2013), 306–9.

Det är också relevant att påpeka den stora omfattning som Nikomachiska etiken översattes, kommenterades, och användes bland protestanter, varav Filip Melancthons kommentarer var bland de mest spridda. Aristoteles etik lästes ofta med en tydlig distinktion mellan lag och evangelium och med betoningen att det dygdetiska projektet inte hade något med frälsningen att göra.²⁷

Substantiell och relationell dygd

I *The Theory and Practice of Virtue* (1984) argumenterar Gilbert Meilaender för att det utifrån Luthers teologi går att göra distinktionen mellan substantiell och relationell dygd.²⁸ Denna slutsats bygger på en jämförelse mellan Luthers teologi och Platons, enligt honom, tvetydliga sätt att beskriva dygd på. Platons verk *Meno* används som exempel där Sokrates i dialog med Meno sammanfattar att dygd inte kan läras ut utan måste ges som en gåva från gud.²⁹ Detta skiljer sig från *Protagoras* där Sokrates beskriver att dygd är en kunskap som kan läras ut. I samma text framkommer även Platons välkända påstående att dygderna är en och att personen som vet det goda kommer att göra det goda.³⁰

Meilaender påpekar att Platons sistnämnda påståenden behöver förstås utifrån hans metafysik som skildras genom den välkända grottlukelsen i *Staten*. Platon menar att människan föds i en grotta och ser endast skuggfigurer som dessa tror är den yttersta verkligheten. Dessa är dock egentligen skuggor av figurer utanför grottan. Det är först när hon går ut ur grottan som hon blir upplyst och får kunskap om det goda (och inser att bilderna på grottväggen var skuggor av något 'verkligare' utanför grottan). Meilaender sammanfattar att liknelsens poäng är att det inte går att se syn i blinda ögon. Att hjälpa någon nå en högre moral handlar därför inte om att hjälpa människan att få bättre syn utan att få henne att lämna grottan och blicka upp mot solen. Meilaender menar att liknelsen ger det paradoxala budskapet att man måste vara dygdig (så att man börjar lämna grottan) innan man kan få moralisk

²⁷ Manfred Svensson, 'Aristotelian Practical Philosophy from Melancthon to Eisenhart: Protestant Commentaries on the Nicomachean Ethics 1529–1682', *Reformation & Renaissance Review*, 21/3 (2019), 228–9, <https://doi.org/10.1080/14622459.2019.1653539>.

²⁸ Gilbert Meilaender är idag senior professor på *Valparaiso University* och har tidigare även varit verksam på *University of Virginia* och *Oberlin College* och har under sin karriär skrivit en mängd och artiklar framför allt inom teologisk etik och bioetik.

²⁹ Gilbert Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, with Internet Archive (n.p., 1984), 46.

³⁰ Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 47.

kunskap (så att man ser upp mot solen).³¹ Hans tolkning är att Platons etik innehåller ett gap mellan människans odling av bristfälliga dygder (plural) medan hon är kvar i grottan och den fullkomliga dygden (singular) som människan uppnår när hon har lämnat grottan och blickat upp mot solen. Gapet mellan den fullkomliga dygden och de bristfälliga dygderna menar Meilaender att Platon aldrig lyckas överbrygga utan att hamna i paradoxer.³²

Därefter gör han en förflyttning till Luthers text *Mot Latomus* (1521). Där hävdar Luther, utifrån *Predikaren* 7:20, att även den kristnes goda gärningar är synder. Dessa gärningar kan vara goda inför människor men trots det vara utan värde vid Guds slutliga dom.³³ Meilaender visar här exempel på när Luther skildrar den kristne som *simul justus et peccator* utifrån totalaspekten där hennes rättfärdighet eller, med Meilaenders ord, dygd är en status som skänks enligt Guds beslut. Meilaender menar att Luther här beskriver dygd, inte som människans ägodel, utan som Guds rättfärdigförklaring av människan som hon måste lita på.³⁴

Life is not the gradual development of a virtuous self; it is a constant return to the promise of grace. The examined life, if honestly examined, will reveal only that the best of our works are sin—for the fruit exhibits the nature of the tree.³⁵

Men Meilaender visar även att Luther betraktar den kristne som *simul justus et peccator* utifrån partialaspekten. När Luther i samma text argumenterar mot Latomus påstående att det efter dopet kan finnas brister men inte synd hos den kristne hävdas i stället att synden finns kvar i den kristna människan men att den inte längre härskar inom henne.³⁶ Luther skriver:

You will therefore judge yourselves one way in accordance with the severity of God's judgment, and another in accordance with the kindness of His mercy. Do not separate these two perspectives in this life. According to one, all your works are polluted and unclean

31 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 51–3.

32 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 74.

33 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 106.

34 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 106–7. Begreppen 'totalaspekt' och 'partialaspekt' myntades först av Wilfred Joest genom boken *Gesetz und Freiheit: das Problem des Tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese*. Lohse, *Martin Luther's Theology*, 264.

35 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 107.

36 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 108–9.

on account of that part of you which is God's adversary; according to the other, you are genuinely pure and righteous.³⁷

Meilaender tolkar detta som att den kristna människan är partiellt rättfärdig och syndare eftersom hon partiellt är Guds motståndare ("that part of you which is God's adversary") och att hon samtidigt är fullkomligt rättfärdigförklarad ("genuinely pure and righteous"). I den latinska grundtexten använder sig Luther av två begrepp för att göra denna distinktion: *donum* och *favor*.³⁸ *Donum* beskrivs som en form av ingjuten tro som strider mot köttet medan *favor* skildras som Guds välvilja oberoende av gärningar som befriar den kristne från Guds vrede.³⁹ *Donum* har, utifrån Meilaenders tankesätt, med personen partiellt att göra medan *favor* har med personen som helhet att göra. Det är endast utifrån den första av dessa aspekter som den kristne kan utvecklas och som syndens substans tas bort dag för dag tills den är fullkomligt utplånad. Resonemanget kan summeras genom följande diagram.

	Luthers begrepp	Meilaenders begrepp	Lagen avslöjar	Evangeliet ger
Personen partiellt	<i>Donum</i>	Substantiell dygd	Korrupt natur	Ingjuten tro
Personen som helhet	<i>Favor</i>	Relationell dygd	Guds vrede	Guds nåd

Meilaender menar att Luther visar på hur gapet mellan människans varande och görande kan överbryggas. Den människa som är dygdig i relation till Gud (totalaspekten) kan nu börja älska dygd (partialaspekten). Meilaender sammanfattar med följande ord:

All our doings, all our bit by bit progress, could not bridge the final gap, could not create a being wholly dedicated to virtue. The tree cannot be made healthy by spraying the fruit. Thus Luther against Latomus: However much piecemeal progress toward virtue we sinners make, ours is still the virtue of sinners—hence, sin. First the

37 LW 32:213

38 För en omfattande diskussion om hur detta begreppsspar ska förstås och en redogörelse för olika lutherska tolkningar av dem se Anna Vind, Latomus and Luther: *The Debate: Is Every Good Deed a Sin?: Band 026*, ed. Herman J. Selderhuis (Göttingen, 2019), 270–300; Karin Johannesson, *Helgelsens Filosofi: Om Andlig Träning i Luthersk Tradition* (Stockholm, 2014), 35–43.

39 LW 32:223–228

person must be virtuous. We may develop worthy traits of character; only the divine initiative can create a virtuous self. Character depends finally not upon selfmastery but upon a moment in which one is perfectly passive before God.⁴⁰

Utifrån detta resonemang menar Meilaender att Luthers teologi innehåller dygd betraktat från två olika perspektiv: substantiell dygd och relationell dygd. Relaterat till Platon menar han att de substantiella dygderna, dygder som gradvis kan utvecklas genom vanor och fostran, aldrig kan få människan att bli dygdig som helhet. För detta krävs den relationella dygden – människan förklarad dygdig i relation till Gud. Dessa två olika sätt att beskriva dygd på menar han är två olika sätt att beskriva det kristna livet:

On the first model life is a journey, a gradual progress toward virtue. On the second, life is a continual return to that perfectly passive moment, that mathematical point in which the self is whole and wholly virtuous before God.⁴¹

Han medger att det finns en spänning mellan dessa två bilder vilket har fått Stanley Hauerwas att tala om ”the protestant concern”.⁴² Lösningen för att kunna tala om dygd på dessa två olika sätt menar han finns i den eskatologi som den kristna berättelsen blickar fram emot. Skriften, menar han, talar om att den kristna människan i sina begränsade framsteg inte förmår se att hon faktiskt är fullkomligt dygdig i Guds ögon. Vidare menar han att Gud en dag kommer att förvandla människor som är partiellt rättfärdiga och syndiga (partialaspekten) till de rättfärdiga människor som de redan är i relation till honom (totalaspekten). Dessa spänningar behövs, menar Meilaender, för att vi ska tala sant om dygden utifrån den kristna berättelsen:

The tensions involved in any attempt to think both ways about virtue—the tension between the self-mastery of moral virtue and a self perfectly passive before God; the tension between a virtue which we can claim as our possession, upon which we and others can rely, and a virtue which must be continually reestablished by divine grace; the

40 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 114.

41 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 121. I en tidigare artikel beskriver Meilaender dessa två sätt att tala om den kristna livet som en vandring och som en dialog mellan lagen och evangeliet. Gilbert Meilaender, 'The Place of Ethics in the Theological Task', *Currents in Theology and Mission*, 1979/6 (n.d.), 196–203.

42 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 121.

tension between a self which can see itself only in part and a self whole before God—these are the tensions important for any theological analysis of virtue.⁴³

Sammanfattningsvis finner jag att Meilaender, genom begreppen substantiell och relationell dygd, visar utifrån *Mot Latomos* att dessa kan samexistera utan att sammanblandas i Luthers teologi. Även om den relationella dygden snabbt kan relateras till den forensiska/passiva rättfärdiggörelsen finns det många frågor som väcks kring hur den substantiella dygden ska förstås. I kontexten verkar den substantiella dygden förstås som en gradvis växt som äger rum hos den kristne men eftersom Meilaender jämför Luther med Platon kan man fråga sig hur den substantiella dygden relaterar till den civila rättfärdigheten? Vidare kan man fråga sig hur den substantiella dygden kan växa i människan. Sker det exempelvis genom olika former av fostran som Platon beskrev eller endast genom människans insikt om synden och mötet med evangeliet? Utifrån dessa och andra frågor tar Joel Biermann upp stafettpippen.

Tre sorters rättfärdighet

Biermann analyserar i stället sättet som Luther talar om olika sorters rättfärdighet.⁴⁴ Han menar att ett ramverk som särskiljer olika sorters rättfärdighet är en hjälp för att bättre kunna förstå innebörden av helgelse och etik utifrån evangelisk-luthersk teologi och dess förhållande till dygdetiken. Han visar att Luther beskriver rättfärdighet på olika sätt i flera av sina texter. I *Stora Galaterbrevskommentaren* (1535) skriver han:

It is a marvelous thing and unknown to the world to teach Christians to ignore the Law and to live before God as though there were no Law whatever. ... On the other hand, works and the performance of the Law must be demanded in the world as though there were no promise or grace.⁴⁵

Med andra ord skildras den passiva rättfärdigheten som ges till den kristna människan helt oavsett lagens fördömelse (utifrån lagens an-

43 Meilaender, *The Theory and Practice of Virtue*, 122.

44 Joel Biermann är professor i systematisk teologi vid *Concordia Seminary, St. Louis*. Tidigare har han tjänat som pastor inom LCMS.

45 LW 26:6

dra bruk) vid sida av den aktiva rättfärdigheten som är det liv som ska eftersträvas i världen. Biermann sammanfattar detta som att det är en rättfärdighet *coram Deo* (inför Gud) och en annan *coram mundo* (inför världen).

Biermann visar att Luther även särskiljer tre sorters rättfärdighet i den tidigare texten *Sermo de triplici iusticia* (Predikan om tre sorters rättfärdighet) (1518).⁴⁶ Trion som beskrivs här är: skenbar rättfärdighet, främmande rättfärdighet och faktisk rättfärdighet. Den skenbara rättfärdigheten, förklarar Luther, har inget att göra med de kristna att göra utan upprätthålls i människans strävan att tjäna sig själv i stället för Gud. Denna rättfärdighet har att göra med samhällets moral utan hänseende till Gud. Däremot är den främmande- och den faktiska rättfärdigheten endast förbehållen för den kristna människan. Den första av dessa blir tilldelad till människan genom tron och dopet och är avgörande för att hon ska bli förklarad rättfärdig inför Gud. Den faktiska rättfärdigheten är den kristnes växt i helgelse som utgår ifrån den främmande rättfärdigheten.⁴⁷

Biermann visar att även Melanchthon skriver om tre sorters rättfärdighet i *Loci praecipui und Thesen über die Rechtfertigung aus dem Jahre* (Vi är rättfärdiggjorda genom tro och inte genom kärlek) (1531) om än med en liten annorlunda innebörd än Luther. Här skildras först 'rationell rättfärdighet' utifrån vilken alla människor kan göra goda gärningar följt av 'lagens rättfärdighet' som syftar till de kristnas kärlek till Gud och sin nästa. Slutligen nämns 'löftets rättfärdighet' som ges till den kristne genom tro. Melanchthon är dock tydlig med att den kristna människan endast kan vara rättfärdig inför Gud utifrån den sista kategorin.⁴⁸

Det är utifrån en hybrid av Melanchthons och Luthers uppställningar som Biermann ställer upp sitt ramverk som särskiljer tre sorters rättfärdighet. Han påpekar att detta ramverk har vissa kopplingar till lagens tre bruk men ska ännu hellre förstås utifrån trosartiklarna i den apostoliska trosbekännelsen.⁴⁹

Utifrån detta ramverk kan den syndiga människan uppnå *governing*

righteousness (A) vilket, i linje med Augustinus tankesätt, endast kan betraktas som en skenbar dygd byggt på självkärlek eller som den rättfärdighet som den fallna människan förmår uppnå utifrån sin bristfälliga rationalitet. Det är först genom Guds nåd mottaget genom tro som människan kan ta emot *justifying righteousness* (B) och växa i *conforming righteousness* (C).

Utifrån detta ramverk menar Biermann att odling av dygd kan sägas vara en del av det kristna livet. Gällande både rättfärdighet (A) och (C) är dygdetik, även med inspiration från Aristoteles, högst relevant. Jag finner det dock problematiskt att Biermann inte förtydligar sättet som han menar att Aristoteles är till nytta gällande *conforming righteousness* (C). Till skillnad från Thomas av Aquino gör inte Biermann någon tydlig distinktion mellan förvärvad och ingjuten dygd. Biermann är dock tydlig med att den kristna människans *telos* och narrativ ska präglas av den kristna berättelsen som sammanfattas i trosartiklarna vilket, även om det inte nämns uttryckligen, kan ses som riktlinjerna för hur den kristne ska förhålla sig till aristotelisk etik.⁵⁰ Man kan summera Biermanns resonemang utifrån följande diagram:

Biermanns termer	Luthers termer (1518)	Melanchthons termer (1531)	Gäller	Inför	Beskrivning
(A) Governing righteousness	Skenbar rättfärdighet	Rationell rättfärdighet	Alla	<i>Coram mundo</i>	Den bristfälliga efterlevnaden utifrån den allmänna uppenbarelsen av Gud Skaparens vilja
(B) Justifying righteousness	Främmande rättfärdighet	Löftets rättfärdighet	Kristna	<i>Coram Deo</i>	Den främmande rättfärdigheten given till människan av nåd genom tro på Jesus Guds son
(C) Conforming righteousness	Faktisk rättfärdighet	Lagens rättfärdighet	Kristna	<i>Coram mundo</i>	Det, av Anden, helgade livet som följer på (B) utlevt i världen

Utifrån detta ramverk menar jag att det går att tydligare förhålla den rättfärdighet som gäller människan av natur (A) från den rättfärdighet som beror på Andens verk i den kristne (C). Utifrån Meilaenders kategorier skulle både (A) och (C) kunna betraktas som substantiell dygd: dygd som gäller människan partiellt och som kan utvecklas. Utifrån Thomas av Aquinos distinktion mellan förvärvad och ingjuten dygd skulle (A) kunna betraktas som förvärvad dygd utifrån människans förnuft medan (C) faller inom kategorin ingjuten dygd som till skillnad från den föregående är beroende av Andens verk i människan. Luthers teologi avviker dock från Thomas i sättet som han framhäver den

46 WA (Weimarer Ausgabe) 2:43

47 Joel D. Biermann, ed., *A Case for Character: Towards a Lutheran Virtue Ethics* (n.p., 2014), 122–3.

48 Biermann, *A Case for Character*, 124–5. Melanchthons text går att finna i: Alexander Von Oettingen, *Abhandlungen Alexander Von Oettingen Zum Siebenzigsten Geburtstag Gewidmet Von Freunden Und Schülern*. (S.l., 2011), 245. Texten finns även översatt på engelska i Robert Kolb and James A. Nestingen, *Sources and Contexts of the Book of Concord* (First Edition, Minneapolis, Minn, 2001), 141.

49 Biermann, *A Case for Character*, 127–8.

50 Biermann, *A Case for Character*, 157.

främmande rättfärdigheten (B) som avgörande för frälsningen. Även om Thomas också betonar behovet av Guds nåd för att människan ska bli frälst, skulle han nog invända mot Luthers distinktion mellan (B) och (C).

Genom Biermanns systematisering av Luthers idéer har steg tagits mot att kartlägga hur dygd kan sägas förhålla sig till en evangelisk-luthersk helgelselära men ännu kvarstår många frågor om hur *conforming righteousness* (C) växer till och hur dess relation till *justifying righteousness* (B) ska förstås. Det är bland andra dessa frågor som Gifford Grobien söker svar på i boken *Christian Character Formation* (2019).

Förening med Kristus och kyrkans tillbedjan

Om man ska summera Gifford Grobiens komplexa svar på frågan om hur den kristna människan växer så blir svaret: genom hennes förening med Kristus och genom kyrkans tillbedjan. I linje med Biermann ser han nyttan med Luthers och *Konkordieformeln*s distinktion mellan aktiv och passiv rättfärdighet. Han tolkar den aktiva rättfärdigheten som aktuell endast för den kristne och att den därför ska skiljas från den civila rättfärdigheten.⁵¹

Den aktiva rättfärdigheten menar Grobien hör ihop med Luthers förståelse av den kristnes förening med Kristus. Förståelsen av denna förening menar han också är en nyckel för att teologiskt kunna beskriva den kristnes karaktärsväxt. Även om han har vissa invändningar mot den finska lutherforskningen menar han att den ska ha beröm för att ha uppmärksammat denna aspekt av Luthers teologi.⁵² Denna skola kritiserar den, under 1900-talet, rådande lutherforskningen för att i allt för stor grad ha varit påverkad av nykantianska kategorier i beskrivningen av människans relation med Gud. Genom bl. a. Albrecht Ritschl (1822–1889) och Karl Holl (1866–1926) har Gud ansetts vara personligt och ontologiskt otillgänglig.⁵³ Utifrån denna historieskrivning är Albrecht Ritschl och Karl Holl stora influenser till denna utveckling. Dessa anklagas för att ha reducerat Guds förvandlande närvaro i den kristna människan, till att människans, i grunden, oförändrade vilja påverkas av Guds vilja. Draget till sin spets anses ett sådant synsätt sakna en teologi och metafysik för att kunna påstå att den kristne, på ett reellt

sätt, tar emot syndernas förlåtelse, blir skänkt med extern rättfärdighet eller få en ny karaktär. Grobien, som delar denna kritik, menar att Gud riskerar att skildras som en tyrann som kör över den kristnes vilja eller betraktas som totalt oförmögen att förvandla den kristne överhuvudtaget.⁵⁴

Grobien påpekar att de finska lutherforskarna bejakar existensen av en reell förening men de erkänner att det är svårt att förklara vilken sorts förening som existerar mellan den kristne och Kristus.⁵⁵ Grobien tar därför hjälp av Constantine Campbells exegetiska arbete *Paul and Union with Christ* (2012) om innebörden av att vara 'i Kristus'.⁵⁶ Campbell summerar fyra aspekter av uttrycket 'i Kristus' som Grobien diskuterar utifrån Luthers teologi: union, participation, identification och incorporation.⁵⁷

Även om Grobiens studie innehåller ett gediget omfång av resonemang utifrån Luthers texter, exegetisk analys av Paulus texter samt traditionella resonemang om *theosis* är jag tveksam till om han själv lyckas bringa klarhet om hur samtliga begrepp förhåller sig till Luthers teologi specifikt. Jag anser att han inte lyckas väva samman den ambitiösa bredd av perspektiv som han presenterar och att vissa av hans resonemang är i behov av tydligare definitioner för att vara fruktbara. Med detta sagt finner jag ändå ett flertal av hans resonemang berikande för hur vi kan tala teologiskt om den kristnes karaktär utifrån Luthers tal om föreningen med Kristus.

I genomgången av *union* använder sig Grobien av Tuomo Mannermaa (1937–2015) som utifrån den tidiga Luthers *Julpredikan om Johannesevangeliet 1:1–14* (1514) beskriver att den kristnes förening med Kristus och relationen till honom hör samman. Detta bygger på Luthers beskrivning om att relationen mellan Fadern och Sonen är ömsesidigt beroende av varandra där Fadern av evighet 'föder' Sonen och Sonen av evighet 'föds' av Fadern. Guds väsen, menar Luther, skulle inte vara treenig om det inte vore för denna relation och rörelse. Utifrån detta resonerar Luther att essensen av själens krafter såsom tillit, kärlek och förståelse är det objekt som litas på, älskas, och föreställs. Likt Guds treeniga väsen inte existerar utan rörelsen från Fadern till Sonen existerar inte tron, kärleken och intellektet utan ett objekt som

51 Gifford Andrew Grobien, *Christian Character Formation: Lutheran Studies of the Law, Anthropology, Worship, and Virtue* (Oxford, 2019), 46.

52 Grobien, *Christian Character Formation*, 86–7.

53 Grobien, *Christian Character Formation*, 86–7.

54 Grobien, *Christian Character Formation*, 87–8.

55 Grobien, *Christian Character Formation*, 95–6.

56 Grobien, *Christian Character Formation*, 96–7.

57 Grobien, *Christian Character Formation*, 116. Intressant nog använder sig Grobien främst av exegetiska argument utan hänvisning till Luther i genomgången av *participation, identification, och incorporation*.

fattas tag i. Essensen av människans tro är, utifrån detta resonemang, Gud själv – objektet som fattas tag i. Tron beskrivs som relationen mellan människan och Gud och existerar endast om det finns en rörelse i själen mot Gud. Grobien förstår detta som ett sätt som Luther beskriver människans förening med Kristus vilken han även menar formar henne.⁵⁸

Grobien påpekar att Luthers förståelse av föreningen med Kristus framträder ännu tydligare i en av hans senare predikningar där han kommenterar Joh 6:57 om att den kristne ska leva av Kristus som Kristus lever av Fadern.

Now just as God and man are one indivisible person in Christ, so Christ and we also become one inseparable body and flesh. His flesh is in us, and our flesh is in Him, so that He also abides in us with His essence, etc. But this differs from a personal union; it is not as sublime and profound as the union of Christ, the true man, with the Father and the Holy Spirit in the eternal Godhead.⁵⁹

I sammanhanget klargör Luther att det inte är människans vilja som är grunden för hennes förening med Kristus utan hennes tro. Han förklarar att om viljan är grundläggande för föreningen innebär det att människans gärningar blir förutsättningen för föreningen och inte Guds nåd. Vidare menar han att den kristnes förening med Kristus är mycket mer djupgående och förvandlande än endast en förening av viljor.

This union is so constituted that Christ is in us and is truly one body with us, that He abides in us mightily with His strength and power, much more closely than any friend. The name which might be given this union is quite immaterial and unessential.⁶⁰

I ett senare avsnitt visar Grobien utifrån ett flertal av Luthers tidigare texter (*Föreläsningar om Psaltaren* (1513–1516), *Föreläsningar om Hebreerbrevet* (1517–1518) samt *Föreläsningar om Galaterbrevet* (1519)) att Luther talar om människans person i polemik mot filosoferna. När det latinska ordet *substantia* används förklarar Luther att ordet inte ska förstås främst som en aristotelisk term (som en förening av kropp och

själ eller materia och form) utan som den grund på vilket en människa står. Grobien summerar att Luther hellre vill tala om människans substans utifrån Bibelns termer än filosofernas termer: "Substance refers to those things by which a person exists, the qualities surrounding his life rather than the philosophical matter of his nature."⁶¹ Utifrån detta tankesätt är människans förankring i Gud ytterst sett hennes *substantia*.⁶² Det som Grobien inte nämner är att Luther själv definierar vad han menar med substans i *föreläsningarna om Psaltaren*, i kontrast till Aristoteles, med hjälp av det aristoteliska begreppet *accidens*. Han menar att *substantia* ska förstås som *accidens* genom vilket människan existerar och har hälsa.⁶³ Även om dessa exempel visar att Luther betonar att människans person eller identitet ytterst sett är hennes förankring i Gud går det dock inte att hävda att han skulle förneka existensen av någon som helst substans hos människan utifrån Aristoteles förståelse av begreppet.

Men om nu Luther starkt betonar de *accidens* genom vilka människan existerar som centrala för hennes person kan det inte leda till en förståelse av föreningen med Kristus som innebär att hon essentiellt sett upphör att existera? Hur ska vi exempelvis förstå Galaterbrevet 2:20 utifrån Luthers antydda personbegrepp där Paulus skriver: "men jag lever, fast inte längre jag själv, det är Kristus som lever i mig."⁶⁴ Grobien argumenterar för att den kristnes subjektivitet bevaras med hänvisning till Wilfred Joest (1914–1995). I föreningen med Kristus kommer kraften för goda gärningar från Kristus men samtidigt från den kristnes vilja vilket Joest beskriver som en 'transsubjektiv kraft'. Trots att den kristna människan fortfarande präglas av den syndiga naturen får hon, genom föreningen med Kristus, del av kvalitéer som gott förnuft och god vilja. Dessa kvalitéer äger hon dock endast genom sin förening med Kristus.⁶⁵ Grobien menar att det är genom denna förening som den gamla naturen successivt dödas och som den aktiva rättfärdigheten växer fram.

As evil is purged, the Christian also exercises righteousness in order to practice righteousness and grow in righteousness. Through the

⁵⁸ Grobien, *Christian Character Formation*, 99–100.

⁵⁹ LW 23:149.

⁶⁰ LW 23:150. Med 'icke-essentiell' menar Luther att det finns en skillnad mellan Kristus som är Guds evige Son och den kristne i förening med Kristus som av nåd får del av hans arv och deltar i hans gudomlighet.

⁶¹ Grobien, *Christian Character Formation*, 127.

⁶² Grobien, *Christian Character Formation*, 128.

⁶³ LW 10:356. "I believe, however, that the Holy Spirit uses substance, in connection with the works that have been devoted, in a manner contrary to the philosophers, namely, to designate the accidental goods of fortune, of the body and soul, and the whole duration of existence, not insofar as the accidental thing is distinguished, but because of the accidental things, even including them."

⁶⁴ Gal. 2:20, *Bibel 2000*, (Stockholm, 2001).

⁶⁵ Grobien, *Christian Character Formation*, 137–8.

presence of God in and with the believer, the believer is purified and does good things.⁶⁶

Joest kallar detta tillstånd för en 'icke-själv-subsisterande agens av andlighet'. Utifrån detta perspektiv är den själv-subsisterande människan någon som inte grundar sitt liv på Gud och är därför en syndare inför Gud. Det är endast genom att förankra sig i Kristus genom tro som människan kan växa i rättfärdighet. Grobien sammanfattar föreningen på följande sätt: "She is a responsible agent, even if this responsibility is guarded and undergirded by Christ, and mysteriously intertwined with Christ's power. She cooperates with God."⁶⁷ Grobien menar att denna förening med Kristus blir grunden för en ny karaktär i den kristne där hon växer moraliskt i kristuslikhet.⁶⁸

Så långt kan vi utifrån Grobiens arbete se exempel på hur föreningen med Kristus finns i Luthers teologi och att detta blir ett sätt att teologiskt tala om den kristna människans karaktärsväxt. Kristus kan ses som trons objekt och essens från vilken den kristna människan tilldelas hans kvalitéer trots att hon är präglad av synden. Utifrån detta resonemang har hon dock en bevarad subjektivitet och agens trots att hon är totalt beroende av Kristus för sin växt.

Utifrån ett annat perspektiv menar Grobien att den kristna människan kan sägas växa genom kyrkans tillbedjan. Kyrkan skildras som central för den kristna människans tillväxt eftersom hon genom riter och trosuttryck där får uttrycka sitt bejakande till Gud och kan sägas delta i Guds pågående aktivitet. Kristen etik utgår ifrån kristen tillbedjan som är beroende av Ordet och sakramenten.⁶⁹

By joining in with the preaching and sacraments, the Church is regenerated by the Holy Spirit and incorporated into the Word. It confesses the Word and lives out the Word, strengthened by the consoling presence and spiritual gifts of the Holy Spirit.⁷⁰

Tillbedjan, menar Grobien, är ett rikare begrepp än Alasdair MacIntyre-

res tal om praktiker.⁷¹ Kyrkan engagerar sig i praktiker men dessa är inte endast ett resultat av olika repetitioner av riter. Han summerar innebörden av kristen tillbedjan på följande vis:

Christian worship is human and divine social activity in which internal goods are realized by God's grace while worshipping in accordance with God's institution, so that human conceptions of the good and the power to achieve it are systematically extended.⁷²

Med andra ord skildras tillbedjan som ett möte mellan människa och Gud som leder till att dygd odlas (här uttryckt genom MacIntyres begrepp *internal goods*) genom Guds nåd så att människans förståelse av det goda och förmågan att eftersträva det goda förbättras.⁷³ Med denna utgångspunkt skulle den kristna människan kunna sägas ha en aktiv roll i sin tillväxt genom sitt deltagande i den kristna gemenskapens tillbedjan, vilket innebär att ta del av Ordet och sakramenten, och att i samverkan med Kristus göra det goda som följd.

Med föreningen med Kristus och kyrkans tillbedjan som grund resonerar Grobien vidare om hur denna teologi förhåller sig till odling av dygd. Han påpekar att Luther oftare talar om gärningar än dygd men att detta troligen var för att han ansåg att begreppet var negativt belastat av skolastikerna.⁷⁴ Det som Luther framför allt vänder sig emot är en teologi som beskriver dygd och vanor som en del av den kristnes rättfärdighet inför Gud. I stället skriver Luther tillspetsat att inte ens de goda gärningar som Gud har främjat hos den kristne kan ligga till grund för hennes rättfärdighet.⁷⁵ Dock menar Grobien att Luther använder många dygd-liknande beskrivningar när han skriver om tro och gärningar i bland annat *Om goda gärningar* (1520).⁷⁶

Grobien vänder sig emot Jennifer Herdt som menar att den kristna växten som Luther beskriver, i polemik mot aristotelisk dygdetik, inte kan sägas handla om dygd i någon meningsfull betydelse av ordet.⁷⁷

⁶⁶ Grobien, *Christian Character Formation*, 138.

⁶⁷ Grobien, *Christian Character Formation*, 139.

⁶⁸ Grobien, *Christian Character Formation*, 117.

⁶⁹ Grobien, *Christian Character Formation*, 183–4.

⁷⁰ Grobien, *Christian Character Formation*, 184.

⁷¹ MacIntyre beskriver praktiker på följande sätt: "By a 'practice' I am going to mean any coherent and complex form of socially established cooperative human activity through which goods internal to that form of activity are realized in the course of trying to achieve those standards of excellence which are appropriate to, and partially definitive of, that form of activity, with the result that human powers to achieve excellence, and human conceptions of the ends and goods involved, are systematically extended." MacIntyre, *After Virtue*, 218.

⁷² Grobien, *Christian Character Formation*, 184.

⁷³ MacIntyre, *After Virtue*, 222.

⁷⁴ Grobien, *Christian Character Formation*, 187.

⁷⁵ Grobien, *Christian Character Formation*, 187.

⁷⁶ Grobien, *Christian Character Formation*, 184–5.

⁷⁷ Kritiken framförs i Herdt, *Putting On Virtue*, 173–96.

Mot detta konstateras, med Thomas av Aquino som exempel, att kristna etiker länge har haft uppfattningen att vanor inte är det enda sättet som dygder framträder på och formas hos kristna. Grobien erkänner dock att vissa innebörder av begreppen förvärvad och ingjuten dygd kan behöva förkastas utifrån en luthersk syn på helgelse. Men hur ska då den dygd Luther beskriver kategoriseras?

Luthers *Föreläsningar över Genesis* (1535–1545) används som ett exempel på hur Luther beskriver de dygder som framträder hos personer som Noa, Abraham och Mose. Luther säger att dygder är de största gärningarna utifrån lagen som Gud förväntar sig att vi strävar efter men att människan efter syndafallet är oförmögen att bli rättfärdig inför Gud utan dessa tilldelas henne endast genom tro.⁷⁸

Grobien menar att Luthers och Aristoteles olika antropologier leder till olika synsätt på dygd. Med stöd av Ivar Asheim (1927–2020), beskriver han att Aristoteles teori är reflexiv med ett fokus på individens själskrafter i stället för relationen till medmänniskan.⁷⁹ Däremot menar han att Luther har en antropologi som utgår ifrån att en människa inte kan utföra goda gärningar innan hon har blivit rättfärdiggjord genom tro.⁸⁰ Här menar jag att Grobien och Asheim går lite för långt i att åtskilja Luthers och Aristoteles synsätt. I stället för att tala om det som två olika antropologier kan man, som Luther själv gör i *Disputationen angående människan* (1536) tala om det som två olika definitioner av människan: den teologiska – människan som skapad av Gud med syftet att leva i evighet med honom, och den filosofiska: en kroppslig varelse med fem sinnen.⁸¹ Grobien har dock en poäng i att Luther starkt betonar att den kristne ska leva för sin nästa vilket uttrycks i t.ex. *Den kristna människans frihet* (1520):

A man does not live for himself alone in this mortal body to work for it alone, but he lives also for all men on earth; rather, he lives only for others and not for himself.⁸²

⁷⁸ Grobien, *Christian Character Formation*, 189.

⁷⁹ Ivar Asheim (1927–2020), en norsk teolog och professor, var verksam inom religionspedagogik och systematisk teologi på Meningsfakultetet i Oslo (1970–1994). Han skriver själv om detta i Ivar Asheim, *Hva betyr holdninger?* (Tano Aschehoug, 1997), 157–8.

⁸⁰ Grobien, *Christian Character Formation*, 190.

⁸¹ Bengt Hägglund, 'Martin Luthers Antropologi', in Johannes Hellberg, Rune Imberg, and Torbjörn Johansson, eds, *Fri Och Bunden: En Bok Om Teologisk Antropologi* (Göteborg, 2013), 159. För en mer omfattande redogörelse om Luthers antropologi se: Bengt Hägglund, *De homine: människouppfattningen i äldre luthersk tradition* (n.p., 1959).

⁸² LW 31:364.

Grobien resonerar att de andliga kvalitéerna hos den kristne som Anden orsakar skulle kunna beskrivas som 'framkallade dygder' eftersom dessa är en respons till Gud och sin nästa. Han drar slutsatsen att det är svårt att avgöra huruvida den lutherska dygden ska kategoriseras som förvärvad, ingjuten eller framkallad. Om dygd är en disposition som får en människa att handla gott måste även tro och kärlek kunna beskrivas som en dygd i någon bemärkelse utifrån hur de beskrivs av Luther.⁸³ Dock skulle Luther aldrig kunna reducera tro och kärlek till dispositioner som den kristna människan själv kan odla. I stället väljer Grobien att kategorisera tron och kärleken som meta-dygder genom vilka alla kristna dygder växer fram, utifrån Luthers sätt att tänka.⁸⁴ Här hade jag önskat att Grobien utförligare gjorde en jämförelse mellan Luthers meta-dygder och Thomas av Aquinos tal om ingjutna dygder.

Med utgångspunkt i dessa meta-dygder, hur kan då odlingen av de dygder som följer på dessa beskrivas? Utifrån *Om koncilierna och kyrkan* (1539) påpekar han att Luther nämner sju kännetecken för kyrkan: Guds ord, dopet, nattvarden, syndernas förlåtelse, ämbetet, bön och lovprisning samt korsets lidande. Dessa sju beskriver Luther som medel genom vilka Guds Ande helgar de kristna.⁸⁵

These are the true seven principal parts of the great holy possession whereby the Holy Spirit effects in us a daily sanctification and vivification in Christ, according to the first table of Moses. By this we obey it, albeit never as perfectly as Christ. But we constantly strive to attain the goal, under his redemption or remission of sin, until we too shall one day become perfectly holy and no longer stand in need of forgiveness. Everything is directed toward that goal.⁸⁶

Luther säger här att den kristne som har blivit rotad i Kristus blir helgad av den Helige Ande så att hon alltmer längtar efter att leva efter Guds vilja, uttryckt genom lagen. Grobien tolkar detta som att nya dygder växer fram i den kristne. Han belyser att Luther betonar att denna växt sker genom kyrkan men inte endast genom söndagens gudstjänst. Helgelsen innefattar både den första stentavlan i Guds tio bud (de första tre budorden) och den andra stentavlan (de sista sju budorden). Luther skriver att den Helige Ande helgar de kristna även genom deras

⁸³ Grobien, *Christian Character Formation*, 191–2.

⁸⁴ Grobien, *Christian Character Formation*, 195.

⁸⁵ Grobien, *Christian Character Formation*, 208–10.

⁸⁶ LW 41:165–166

relationer till föräldrar och överheten.⁸⁷

Sammanfattningsvis menar jag att Grobien, om än inte heltäckande, visar hur man teologiskt kan beskriva den kristnes växt utifrån Luthers teologi. Han argumenterar för att den kristne, utifrån Luthers tänkande, genom föreningen med Kristus och genom kyrkans tillbedjan blir helgad av Anden. Anden föder 'meta-dygdena' tro och kärlek utifrån vilka alla andra dygder växer fram. Dessa dygder växer fram även i det levda livet i världen när den kristne strävar efter att leva i enlighet med Guds lag.

Summerande diskussion

Utifrån denna analys drar jag slutsatsen att evangelisk-luthersk teologi är förenlig med dygdetik på två olika sätt. För det första går dessa att förena utifrån ett samhällsperspektiv. Som nämndes i inledningen översattes och kommenterades *Nikomachiska etiken* flitigt bland protestanter ofta utifrån detta perspektiv. Sådan dygd behöver, utifrån en luthersk förståelse av syndafallet, sättas i parentes och i linje med Augustinus betraktas som skenheliga laster vilka begränsar ondskan i världen. Sådan dygd inryms i det Joel Biermann beskriver som *governing righteousness*.

För det andra kan man relatera helgelsen eller *conforming righteousness* till dygdetiken. Luthers olika sätt att beskriva den kristnes förening med Kristus och samverkan med Anden utgår ifrån en form av karaktärsformation som skulle kunna jämföras med Thomas av Aquinos förståelse av ingjuten dygd. Denna växt sker främst genom kyrkans tillbedjan – genom ordet, sakramenten, lovsången och gemenskapen – men fortsätter även i det utlevda kristna livet där den kristne strävar efter att leva i linje med Guds lag. Tillbedjan formerar den kristna människan så att hon alltmer upptäcker Guds goda och utrustar henne att efterleva det goda. Växten i kristna dygder handlar för Luther också om att döda köttets laster som i *Luthers lilla katekes* beskrivs som att dagligen döda den gamla människan.⁸⁸ Som en nyttig utmaning till dygdetiken varnar Luther återkommande för att människan riskerar att bli inkrökt i sig själv och betonar att den kristna växten aldrig får bli självcentrerad utan ska handla om att alltmer leva för Gud och sin nästa.

Denna växt är, utifrån Meilaenders begrepp, en substantiell dygd –

människan betraktad partiellt – som präglas av den relationella dygden – människan betraktad som helhet inför Gud av nåd genom tro. En dag kommer dessa två perspektiv att föras samman när då den kristne blir fullkomligt upprättad av Gud. Denna föreställning menar jag är i linje med ett citat från *Luthers stora katekes* (1529) om Andens helgande verk som får avsluta denna artikel:

Meanwhile, because holiness has begun and is growing daily, we await the time when our flesh will be put to death, will be buried with all its uncleanness, and will come forth gloriously and arise to complete and perfect holiness in a new, eternal life. Now, however, we remain only halfway pure and holy.⁸⁹

⁸⁷ Grobien, *Christian Character Formation*, 213–4.

⁸⁸ Robert Kolb and Timothy J. Wengert, *The Book of Concord (New Translation): The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (2nd edition, Minneapolis, 2000), 360.

⁸⁹ Kolb and Wengert, *The Book of Concord (New Translation)*, 438.

Sanctification as Participation: What Lutherans Can Learn from Saint Maximus the Confessor

When Emperor Heraclius decreed in 638 that monotheism (the teaching that Christ had only one will – a divine one) would be the official Christology of the Byzantine empire, a lay monk named Maximus (c. 580–662) risked his life in defense of orthodox Christology. Arguing for the necessity of Christ having both a divine and a human will led to Maximus being condemned to physical mutilation and exile, earning him the title “Confessor.”¹ Such a fate may seem extreme from the vantage point of today’s doctrinal plurality. In Maximus’ thought, however, metaphysics form the foundation of how the Christian life is to be understood in relation to God’s creation, redemption, and glorification of the world in Christ. For Maximus, the very salvation of humanity is dependent on the implications of Christ’s divine and human natures being united in the one hypostasis of the Logos, making this an issue worth dying for.

The role of metaphysics in theology is a subject of debate in modern Lutheran theology. Luther’s rejection of Aristotelian metaphysics in his Heidelberg Disputation has led some to assume that he rejected the role of formal metaphysics in theology outright.² Since the Lutheran Renaissance of the early 20th century the influence of Neo-Kantianism in Lutheran theology has displaced the role of metaphysics, focusing

instead on the individual’s experience of reality in contrast to “reality-in-itself.” Other voices within Lutheranism, however, claim that realist metaphysics of participatory union with God found in patristic sources can also be found in Luther and the Lutheran scholastics, creating openings for constructive insights from the East.

This article follows in Maximus’ legacy of evaluating doctrine in light of the implications of underlying metaphysics. To do so, I will begin by analyzing the doctrine of sanctification represented by two Lutheran theologians from opposite ends of the metaphysical spectrum. The first of these perspectives is represented by Swedish philosopher of religion and bishop Karin Johannesson, who represents a metaphysics-critical Neo-Kantian approach to sanctification. Her standpoint will be summarized and discussed before moving on to a realist metaphysical approach, presented by the American Lutheran pastor and systematic theologian Jordan Cooper. Cooper’s viewpoint will be analyzed and discussed in light of Johannesson’s viewpoint, before subsequently placing these Lutheran perspectives in dialogue with Maximus’ own theology of spiritual growth. As shall be seen, a comparison of Lutheran and Maximian metaphysics of sanctification will provide points of overlap with Maximus’ own thinking, revealing realist metaphysics to be necessary for Lutheran theology to be cohesive and ecumenically viable. It will also be demonstrated that the differences in this comparison can provide Lutheran theology with valuable theological and pastoral resources. In the end, I will argue that Maximus’ metaphysics of participation and paradigmatic Christocentrism can provide the Lutheran doctrine of sanctification with greater conceptual clarity and doctrinal cohesiveness by framing sanctification in relation to the greater divine economy.

1. Karin Johannesson: Sanctification in Light of Neo-Kantianism

In *The Philosophy of Sanctification (Helgelsens filosofi)* (2014) Johannesson analyzes three different Lutheran models of sanctification represented by Tuomo Mannermaa (1937–2015), Arvid Runestam (1887–1962), and Rudolf Hermann (1887–1962). Johannesson evaluates the views of sanctification in her study based on their historical accuracy in interpreting Luther and their usefulness for people today, assuming a Neo-Kantian view of reality to be a necessity in regard to the latter of

1 Maximus the Confessor and Jonathan J. Armstrong, *On the Ecclesiastical Mystagogy: A Theological Vision of the Liturgy*, Popular Patristics Series S9 (Yonkers, NY: St Vladimir’s Seminary Press, 2019), 19–20.

2 Eric G. Phillips, ‘Luther’s Heidelberg Disputation Revisited in Light of the Philosophical Proofs’, *Concordia Theological Quarterly* 82, no. 3 (2018), 240.

these criteria.³ Johannesson asserts that metaphysics-critical Neo-Kantianism is the only philosophically sustainable understanding of reality that she is aware of, making it a necessary philosophical framework for a contemporary presentation of Luther's theology of sanctification.⁴

It is primarily on these grounds that Johannesson rejects Mannermaa's understanding of sanctification. Mannermaa ascribes a "classic realistic epistemology" to Luther, involving "the assumption that the being in the things that are experienced is present in the person that experiences it. Knowledge involves therefore a real participation in the object of knowledge."⁵ As such, Mannermaa rejects the theological framework that results from Neo-Kantianism, because it essentially characterizes the believer's relationship to God in moral terms instead of the "real-ontic" presence of Christ in the believer.⁶ Johannesson argues that this philosophically vague "real-ontic" presence that Mannermaa prefers can only be described relationally, while also making a distinction between one's *experience* of reality and reality-in-itself. In doing so, Johannesson accuses Mannermaa of inadvertently thinking like a Neo-Kantian. As such, Johannesson concludes that *all* understandings of reality that people are able to relate to today are inspired by Neo-Kantianism, meaning that presenting any other metaphysical model that does not fit in this system amounts to suggesting that people think in a way that is unintelligible for them. If indeed Luther had a different understanding of reality than Neo-Kantianism, Johannesson claims that such an understanding would be impossible for people today to understand.⁷

Based on this criticism Johannesson rejects Mannermaa's model of sanctification, suggesting instead Hermann's model as the most philosophically viable interpretation of a Lutheran doctrine of sanctification for today.⁸ Johannesson summarizes Hermann's philosophical standpoint as follows:

We cannot (in a meaningful way) claim that such a reality-in-itself

exists because all our experiences of reality (and with that the reasons we can come up with in support of the understanding that a reality-in-itself exists) are formed by language and therefore concern reality-for-us. Reality is for this reason always and only our conceptualized reality. Hermann concludes thusly that our experiences of reality can never be separated from their linguistic form. Language, in this sense, becomes a condition for every human experience and it gives us access to reality that we share with others.⁹

Hermann proposes a certain dialogue of prayer that could characterize a number of different spiritual practices as the linguistic arena that constructs and contains the experience of God.¹⁰ In this dialogue of prayer, the believer's sanctification is manifest as a "concept of time" (*Zeitbegriff*), whereby God's eternal time breaks into the believer's chronological time, making present the believer's eschatologically perfected self.¹¹ To grow in sanctification involves the believer's eschatological self pervading the present increasingly more often.¹² Johannesson explains Hermann's understanding of sanctification as "... a very specific development of the self, more specifically a Christian self-actualization that entails that a person who is at the same time sinful and righteous to be permeated in an increasingly greater degree by the realization that this is the case."¹³

For Hermann, the statements "*Simul justus et peccator*" (I am simultaneously righteous and a sinner), "I am my time" (*Jag är min tid*), and "My actions are my becoming" (*Mina handlingar är min tillblivelse*) comprise three statements of intent that act as a sort of grammar of the dialogue of prayer in which the believer's sanctification is realized. In the first phrase, confession of sin realizes sanctification not as the process of becoming less sinful or committing fewer sins, but rather as a righteous "addition" to the believer's life, affecting his or her actions.

3 Karin Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 1st edn (Stockholm: Verbum, 2014), 18.

4 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 87.

5 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 79. In Swedish: "klassisk realistisk epistemologi . . . uppfattningen att varat hos det ting som erfars är närvarande i den människa som erfar det. Kunskap innebär därför en verklig delaktighet i kunskapsobjektet." Translations from Swedish in this article are my own.

6 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 79–80.

7 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 85–86.

8 Johannesson also rejects Runestam's version of sanctification, but does so for reasons that are not relevant to this article.

9 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 132. In Swedish: "Vi kan inte (på ett meningsfullt sätt) påstå att en sådan verklighet-i-sig existerar eftersom alla våra erfarenheter av verkligheten (och därmed de skäl vi kan anföra till stöd för uppfattningen att det finns en verklighet-i-sig) är språkligt formade och därför berör verkligheten-för-oss. Verkligheten är av den anledningen alltid och endast vår konceptualiserade verklighet. Hermann framställer således att våra erfarenheter av verkligheten aldrig kan skiljas från sin språkform. Språket utgör i den bemärkelsen en förutsättning för varje mänsklig erfarenhet och det ger oss tillgång till den verklighet som vi delar med varandra."

10 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 132–33.

11 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 135–36.

12 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 136.

13 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 192. In Swedish: "... en mycket specifik jag-utveckling, närmare bestämt ett kristet självförvekligande [sic.] som innebär att den människa som samtidigt är både syndare och rättfärdig alltmer genomsyras av insikten att så är fallet."

Johannesson writes, “. . . because it is Christ who is together with the believer. He fights in and through the believer against sin. In this way he leads the world in the present toward the salvation that is present in the future.”¹⁴ It is then in the second phrase, “I am my time,” that sanctification is realized as a concept of time, as this statement welcomes eternity into the life of the believer in order to live as a new, eschatological self, brought into the present. Johannesson stresses, however, that this new self and new time does not entail a metaphysical reality-in-itself independent of the linguistically constructed reality of prayer.¹⁵ Finally, the third statement, “My actions are my becoming,” builds on the previous statements, realizing sanctification as the desire to live as one’s righteous, eschatologically fulfilled self, dependent on God and anchored in eternity.¹⁶

These statements can be expressed in a variety of ways in spiritual practices, but for Johannesson it is important for the meaning behind them to be present for a spiritual practice to be recommendable from a Lutheran point of view. As sanctification is here understood as a concept of time rather than a concept of measurement, one can grow in sanctification while always remaining fundamentally sinful (*simul justus et peccator*). Johannesson mentions that the most serious risk of *not* anchoring one’s spiritual life in Hermann’s three statements is that one can falsely believe it to be possible to become less than completely sinful in this earthly life. While this is impossible, what is possible is praying more often.¹⁷

1.2 Discussion of Johannesson’s Understanding of Sanctification

The Philosophy of Sanctification presents a conscientious and thorough attempt at making historically accurate Lutheran theology accessible today, but Johannesson’s conclusions are based on some troubling premises. Potentially the greatest of these is Johannesson’s assertion that metaphysics-critical Neo-Kantianism is the *only* contemporarily accessible, meaningful conception of reality. If this is the case, Luther’s own conception of reality remains inaccessible unless it fits into the philo-

sophical box that Johannesson assumes that people today are confined to. If people today cannot think like Luther, why insist upon historical accuracy in Lutheran theology? While certainly expressing a pastoral accommodation aimed at meeting people today on their own terms, such a standpoint is highly reductionistic. Johannesson rejects Mannermaa’s view and accepts Hermann’s based on the presumption that no one in the 21st century is capable of conceiving the possible existence or importance of reality beyond one’s personal experience. Such a presumption leaves no room for doctrines based on transcendence, unless one reduces these doctrines to merely epistemic boundary markers, setting the limits to what language and sensory experience can express or apprehend. But even if this were the case, acknowledging the existence of such boundaries assumes *a priori* the existence and importance of metaphysical reality independent from human language and sensory experience. Indeed, it seems that one cannot completely cut ties to the transcendent, even when focusing on the immanent.

In addition to these general issues with Neo-Kantianism, Johannesson’s application of this philosophy seems to lack consistency. On the one hand she claims that the believer’s new self is a construction of the believer’s dialogue with God (not metaphysical reality-in-itself). However, on the other hand, she claims that sanctification affects the believer’s actions because of *the presence of Christ in the believer*. Sanctification affects the actions of the believer “because it is Christ who is together with the believer. He fights in and through her against sin. In such a way he leads the world in the present toward the salvation that exists in the future.”¹⁸ If the presence of Christ is *not* a reality that is independent of the believer’s linguistically constructed world, then how else is this to be interpreted other than Christ being a figment of the believer’s pious imagination? If this is not the case and Christ *really is present* independent from a linguistically constructed reality, then there rather must be a metaphysical reality independent of the believer’s speech that comprises the foundation of the believer’s sanctification. Such an interpretation is actually dependent on ascribing a realist metaphysic to Luther, proposing a participatory view of sanctification that steers Johannesson’s proposed Lutheran doctrine of sanctification in directions that she has made a point to avoid.

14 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 137–38. In Swedish: “. . . eftersom det är Kristus som är tillsammans med den troende människan. Han kämpar i och genom henne mot synden. Han för på så sätt i nuet världen mot den räddning som finns i framtiden.”

15 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 143.

16 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 154.

17 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 159–60.

18 Johannesson, *Helgelsens filosofi*, 137–38. In Swedish: “Det gör den eftersom det är Kristus som är tillsammans med den troende människan. Han kämpar i och genom henne mot synden. Han för på så sätt i nuet världen mot den räddning som finns i framtiden.”

2. Jordan Cooper: Sanctification in Light of Realist Metaphysics of Union

Jordan Cooper represents an influential voice in modern day Lutheranism at the opposite end of the philosophical spectrum from Johannesson. In *Union With Christ: Salvation as Participation*, Cooper expounds upon three forms of union found in Lutheran writings in the first four centuries after the Reformation that form the metaphysical basis for the Lutheran doctrines of justification, sanctification, and deification. This diversified view of union with Christ makes a distinction between the objective union of divine and human natures in Christ on one hand and the subjective union between Christ and the believer on the other. The objective union makes the subjective union possible.¹⁹ The subjective union is in turn divided into a formal union of faith (*unio fidei formalis*) prior to justification and a mystical union (*unio mystica*) resulting from justification in the *ordo salutis*.²⁰ As sanctification stems from the believer's mystical union with Christ, Cooper calls the mystical union a Lutheran form of deification that he refers to as "Christification."²¹

In order for the objective union to have any mediating effect on human nature as such, Cooper agrees with Mannermaa that one must assume a realist metaphysic. Cooper writes, "If Christ's incarnation is necessary for the healing of the entire human essence, there must be such a thing as a unified human essence. In other words, this objective union requires a realist ontology, rather than a nominalist one."²² Realism here refers to human nature understood as something that all humans participate in, whereas nominalism understands human nature is merely a label applied to what humans call themselves. Cooper explains that a philosophical shift from metaphysics to epistemology has taken place since the time of René Descartes (1596–1650), opening the door for the later Kantian shift (as expressed by Johannesson above). The result, Cooper explains, is that the salvific nature of the Incarnation has been lost in Protestant theology.²³

Cooper demonstrates that the theme of objective union is found in the work of Lutheran scholastics Martin Chemnitz (1522–1586) and Johann Gerhard (1582–1637). Cooper quotes Chemnitz's treatise *The Two Natures of Christ* (1578), expounding upon that God became incarnate in order to free humanity "from the wrath of God, from condemnation and from eternal death," and in order to "refashion and restore [human nature] first in Himself, and that then from Himself as the Head there might come to us who are His members cleansing, sanctification, and renewal."²⁴ Gerhard agrees, understanding the Incarnation to *heal* fallen human nature, *reconcile* humanity with God, and *enable* the believer's union with God. In *On Christ* Gerhard cites Irenaeus to support this, supporting the objective union with the early patristic understanding of deification. This is significant, as it demonstrates that both participatory and judicial themes coincide in the soteriology of early Lutheranism.

The second form of union that Cooper explores in *Union with Christ* is the formal union of faith. This form of union refers to how the believer participates in the objective union through faith. In the treatise *Examen Theologicum Acroamiticum*²⁵ by David Hollaz (1648–1713), Hollaz writes, ". . . the formal union of faith, by which Christ is apprehended, put on, and united with us, where Christ is the mediator and conveyor of grace, and the remission of sins, is prior to justification. For faith is prior to justification, insofar as the merit of Christ is received and is united with us to become ours."²⁶ Cooper explains that it is actually this form of union that Finnish Luther scholars deduce from Luther's lectures on Galatians, where union appears to precede justification.²⁷ In the formal union of faith, faith in Christ involves union with Christ as the object of faith, whereby Christ conveys justifying grace to the believer.

Finally, justification ushers in the indwelling of Christ in the believer through the mystical union. Cooper demonstrates that the mystical union is widely supported in the early Lutheran tradition, particularly in the Lutheran confessional documents (e.g. *The Augsburg Confession*, *The Apology of the Augsburg Confession*, and *The Formula of Concord*) and later Lutheran scholasticism (particularly David Hollaz). Cooper's

19 Jordan B. Cooper, *Union with Christ: Salvation as Participation* (Ithaca, NY: Just and Sinner, 2021), 86.

20 *Ordo salutis*, or "order of salvation" refers to a logical, rather than temporal, delineation of the aspects of salvation as applied to the believer for the sake of theological clarity.

21 Jordan B. Cooper, *Christification: A Lutheran Approach to Theosis* (Eugene, OR: Wipf & Stock, 2014), 19.

22 Cooper, *Union with Christ*, 90.

23 Cooper, *Union with Christ*, 96–97.

24 Martin Chemnitz, *The Two Natures of Christ*, trans. J. A. O. Preus (St. Louis: Concordia, 1971), 60; Cooper, *Union with Christ*, 86.

25 This dogmatic work is only available in Latin and as such there is no English title for it.

26 David Hollaz, *Examen Theologicum* (Rostock and Leipzig, 1718); Cooper, *Union with Christ*, 120. Cooper's translation of Hollaz is quoted in italics in *Union with Christ*.

27 Cooper, *Union with Christ*, 119.

analysis presents the doctrine of the mystical union as a doctrine of practical import, expressing the basis of Christian life and growth in sanctification, rather than merely being a doctrine of metaphysical speculation.²⁸

For Hollaz, the mystical union involves Christ taking up residence in the believer, who becomes a “temple” of the divine presence, sanctified (made holy) by God.²⁹ This union involves a mutual indwelling (perichoresis, or περιχώρησις in Greek) of the divine and human, which Hollaz describes as God’s “operative presence,” as opposed to God’s “bare essence.” Cooper interprets this distinction as corresponding to the Orthodox distinction between God’s essence and energies, mentioning that Hollaz even refers to the divine presence in the mystical union as “energetic.”³⁰ Cooper claims that Hollaz makes this distinction to highlight that this union is “substantial and perichoretic,” without confusion of nature or person.³¹

2.1 Christification

In *Christification: A Lutheran Approach to Theosis*, Cooper presents deification and sanctification as parallel yet distinct themes in the context of the mystical union. “Christification,” for Cooper, is:

... the ontological union of God and man, initiated through the incarnation, which the Christian partakes in through faith. Through his union, that which belongs properly to Christ—namely divine incorruptibility and immortality—is transferred to the believer by faith. This union is increased and strengthened as the Christian participates in the sacramental life of the church, and it is demonstrated through growth in personal holiness.³²

Cooper uses the term “Christification” as opposed to deification or theosis to emphasize its Christological foundation. Cooper argues that the Christological understanding of deification found in early patristic sources is compatible with Lutheran theology, in contrast to later

Neoplatonic-inspired versions that he rejects as unbiblical and incompatible with Lutheran theology.³³ In Cooper’s view, the greatest point of contention between Christification and versions of deification influenced by Neoplatonism is the matter of how one comes to experience God:

The Christian should not seek for a direct experience of God . . . because that is not God’s manner of working. Rather, God works in his hiddenness, behind the means of Word and Sacrament . . . It is through these means that the mystical union of the believer with God is strengthened and maintained. In a Lutheran mindset, there is no mystical experience to be sought after in personal prayer or contemplation; rather, union with God must be sought in the life of Christ, in which God united himself with humankind.³⁴

This contention summarizes the dividing line that Cooper is convinced must be drawn between certain aspects of Lutheran and Eastern Orthodox doctrines of deification, while proposing Cooper’s Christification as a compatible compromise between the two.

2.2 Discussion of Cooper in light of Johannesson

When read in light of Johannesson’s Neo-Kantianism, it is striking how Johannesson understands sanctification to be the result of prayer while Cooper rejects such a view (somewhat hastily, it may seem), emphasizing instead the role of the sacramental life in sanctification. While Johannesson favors the individual’s experience of reality in contrast to “reality-in-itself,” Cooper makes no such distinction. Instead, Cooper demonstrates that the Neo-Kantian shift in Lutheran theology truly does represent a departure from the thinking of the first centuries of the Lutheran tradition. Cooper demonstrates convincingly that the theme of participatory union based upon metaphysical realism makes up the bedrock of the entire Lutheran *ordo salutis*, as seen in both Luther himself and the Lutheran scholastics.

However, Cooper’s work suffers from vagueness and inconsistencies that limit the utility of his conclusions. For example, Cooper bases his thesis on the theme of participatory union coinciding with forensic justification and sanctification in Lutheran soteriology. However,

²⁸ Cooper, *Union with Christ*, 177.

²⁹ Cooper, *Union with Christ*, 172.

³⁰ Cooper distances himself from such a distinction in his earlier work *Christification*. That he does not react negatively to this distinction Hollaz in *Union with Christ* shows a potential development in his thinking. See Cooper, *Christification*, 122–23.

³¹ Cooper, *Union with Christ*, 176.

³² Cooper, *Christification*, 19.

³³ Cooper, *Christification*, 111.

³⁴ Cooper, *Christification*, 124.

without elaborating on what participation entails metaphysically, the fruitful implications that can be drawn from his analysis remain limited. While the formal union of faith provides a way of explaining how faith conveys the salvific effects of Christ's incarnation, death, and resurrection, it is unclear how this type of union differs metaphysically from the mystical union. In the formal union of faith, Christ is present as the object of faith in the believer, mediating the Great Exchange between Christ's righteousness and the believer's sin as a justifying perichoresis. This perichoresis is also operative in the indwelling of Christ in the believer through the mystical union. Indeed, the differences between these two forms of union seem to be more logical than metaphysical, aiming at providing cohesiveness to the Lutheran *ordo salutis* rather than presenting metaphysically distinct forms of union.

Finally, in a similar way to the shortcomings concerning the metaphysics of union discussed above, it is also unclear how Cooper's "Christification" form of deification differs metaphysically from the Neoplatonic-inspired version that he rejects as incompatible with Lutheran theology.³⁵ In Cooper's analysis it appears as if the only difference between the two is how he claims that they are experienced. Cooper describes Christification as union with God mediated by "means of grace in Word and Sacrament," in contrast to contemplative prayer in Neoplatonic-inspired deification.³⁶ Metaphysically speaking, these two versions of union seem to be identical, questioning the necessity of a uniquely Lutheran approach to deification at all. That being said, it is significant that Cooper's interaction with patristic sources in dialogue with Lutheran sources reveals the area of realist metaphysics to be an ecumenically viable bridge between Eastern and Western traditions. Considering the space that Cooper leaves for further elaboration in his analysis, this ecumenical bridge could provide fruitful openings for insights from the East.

3. Maximus the Confessor on Sanctification

To extract a doctrine of sanctification from Maximus' thinking one must begin with the center that his theology revolves around: the "mys-

tery of Christ" as the paradigm and enabler of the divine economy.³⁷ The Norwegian Maximus scholar Torstein Tollefsen describes Maximus' theological vision as a "Christocentric cosmology," meaning, ". . . the divine economy or whole cosmic drama of original creation and final transformation has the Logos or Christ as the meaningful center of it all. Christ is the universal key to the meaning of beings, their origin and destiny."³⁸ Maximus' understanding of sanctification is integrated into his greater cosmology, metaphysics of participation, and practical vision of spiritual growth in union with God. These areas will be elaborated upon briefly below to highlight the features of Maximus' thinking that can enrich the Lutheran view of sanctification.

a) Maximus' Cosmology and Metaphysics of Participation

Maximus understands creation as consisting of a movement from a transcendent source to a transcendent end in Christ the Logos, who is imminently present and active in creation, upholding and perfecting all things toward their goal (τέλος). In Maximus' foundational text *Ambiguum* 7, he states:

From all eternity, He [Christ the Logos] contained within Himself the pre-existing logoi³⁹ of all created beings. When, in His goodwill, He formed out of nothing the substances of the visible and invisible worlds, He did so on the basis of these logoi . . . and it is from Him that all things came to be in a certain way, and for a certain reason, and (whether they are stationary or in motion) participate in God. For by virtue of the fact that all things have their being from God, they participate in God in a manner appropriate and proportionate to each, whether by intellect, by reason, by sensation, by vital motion, or by some essential faculty or habitual fitness . . .⁴⁰

³⁵ In the full-length thesis version of this article, I refute Cooper's rejection of the compatibility of Neoplatonism with Lutheran theology on several grounds, which I leave out here for the sake of space.

³⁶ Cooper, *Christification*, 123–24.

³⁷ See *Quaestiones ad Thalassium* 60 for further elaboration on specifically "the mystery of Christ" as part of Maximus' commentary on 1 Peter 1:20.

³⁸ Torstein Tollefsen, *The Christian Metaphysics of St Maximus the Confessor* (Turnhout: Brepols, 2023), 28.

³⁹ *Logoi* (λόγοι) is the plural form of *logos* (λόγος), meaning word, principle or idea. In this translation of *Ambiguum* 7 *logos/logoi* in the lower case is not italicized, but it will be otherwise in this article.

⁴⁰ Saint Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, trans. Nicholas Constas, vol. 1 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2014), 95, 97. All English translations from Greek in this article are done by the author of the book the quotation is cited in, in this case Nicholas Constas.

The *logoi* of all things are God's eternal knowledge, creative will, and purposes for all creatures that God intends to create, sustain, and deify in Christ. They have their genesis and unity in Christ, the Logos. Through the *logoi*, God generates the nature and hypostasis of every being that God eternally wills to create.⁴¹ A dialectic of transcendence and immanence, hiddenness and revealedness, pervades Maximus' worldview, where the Logos is present and "embodied" as a sort of "echo" of the divine Word in created beings.⁴² Through the *logoi* God is revealed in creation, and creation is set in motion toward glorification in union with the Creator by way of participation in God.

Creatures participate in God in a way that is either outlined by what they *are* (according to essence or "essential faculty") or what they *do* ("habitual fitness"). Maximus understands being itself as directional, consisting of a triadic structure of being, well-being, and eternal well-being that sets the course and boundaries for the participation of created beings in divine activity. Creatures have the essential faculty to passively participate in God outlined by their *logos* of being (the divine knowledge and will that generates their existence). Habitual fitness, in contrast, involves the extent to which a being actively participates in God according to the *logos* of well-being and eternal well-being, cooperating with the grace of God in living aligned with God's will.⁴³ Through each creature's participation in God all of creation moves toward its eschatological glorification in union with God.⁴⁴ Humanity is especially tasked with mediating this process, reuniting divisions in the fallen cosmos through humanity's own deification and holy living.⁴⁵

Participation in Maximus' thought is a dynamic interplay of perichoresis between created beings and the divine nature through the activity (ἐνέργειᾳ)⁴⁶ of God's nature in the world. This is exemplified in Christ, as his divine and human natures are expressed by way of the activities that belong to these respective natures.⁴⁷ Christ walking on water displays the activity of Christ's human nature in walking, and his divine

nature in breaking the laws of physics. In this case, Jesus' human nature participates in an activity belonging to his divine nature, which is the *deification* of his human nature.⁴⁸ This perichoretic participation in Christ is Maximus' model of humanity's union with God. Human nature is made divine by participating in divine nature, to the same extent that God is made human in the Incarnation (Maximus' *tantum-quantum* principle, indicating a symmetrical relationship between the Incarnation and human deification).⁴⁹

Maximus' metaphysics of participation are rooted in the distinction between God's works *with* a beginning and *without* a beginning, expressing two sides of the divine nature's activity. As shall be seen, the dynamic expressed here is a key metaphysical component in Maximus' understanding of spiritual growth. Divine *works* with a beginning are *created*, *temporal* beings. These works are "participating beings" (ὄντα μετέχοντα), in that they have their being and development by way of participation in divine works without beginning. Divine works *without* a beginning, on the other hand, are the *eternal* activities of the divine essence ("participated beings," or ὄντα μεθεκτά) that created beings participate in by grace.⁵⁰ Divine *works* without a beginning are specific ways in which God is present and active in the world. Tollefsen provides the following table to summarize this dynamic:⁵¹

Participated beings:	Participating beings:
Immortality itself	All immortal beings
Life itself	All living beings
Holiness itself	All holy beings
Goodness itself	All good beings
Being itself	All beings

In other words, all beings that are existent, good, holy, living, and immortal exist in this way through passive or active participation in the activity of the divine nature. Holiness, for Maximus, is an expression of the activity of the divine nature that beings participate in, thereby be-

41 Torstein Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 116.

42 Hans Boersma, 'God as Embodied: Christology and Participation in Saint Maximus the Confessor', *St Vladimir's Theological Quarterly* 67, no. 1–2 (2023), 172.

43 Tollefsen, *Christocentric Cosmology*, 50.

44 See Maximus' text *Ad Thalassium* 2 for a concise elaboration of Maximus' understanding of cosmic deification.

45 Lars Thunberg, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, 2nd edn (Chicago: Open Court, 1995), 142–43.

46 This article follows the suggestion of Torstein Tollefsen that ἐνέργειᾳ be translated as activity instead of energy for the sake of conceptual clarity. See Tollefsen, *Christian Metaphysics*, 146.

47 Tollefsen, *Christian Metaphysics*, 155–57.

48 Tollefsen, *Christocentric Cosmology*, 216.

49 Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 430.

50 Tollefsen, *Christian Metaphysics*, 158.

51 Tollefsen, *Christian Metaphysics*, 159–60.

coming holy. As sanctification entails growth in holiness, it can therefore be concluded that growth in sanctification, for Maximus, involves the appropriation of holiness in the believer through participation in God's own Holiness.

b) Maximus' Vision of Spiritual Growth

The relationship between Maximus' metaphysics of participation and his vision of spiritual growth becomes clear in another passage from *Ambiguum* 7:

The essence of every virtue is the one Logos of God . . . as it is written: *God made Him our wisdom, our righteousness, our holiness, and our redemption* [1 Corinthians 1:30]. These things are of course said about Him in an absolute sense, for He is Wisdom and Righteousness and Sanctification itself, and not in some limited sense, as is the case with human beings, as for example in the expression a 'wise man' or a 'just man.' Which is to say that anyone who through fixed habit participates in virtues, unquestionably participates in God, who is the substance of the virtues. . . . to the beautiful nature inherent in the fact that he is God's image, he freely chooses to add the likeness to God by means of the virtues, in the natural movement of ascent through which he grows in conformity to his own beginning.⁵²

This passage highlights the role of one's habitual fitness ("fixed habit") whereby Christ is formed in the believer, becoming the likeness of God through the practice of virtue. This formation brings about deification, with sanctification as a parallel yet distinct aspect of participation in God. In the development of virtue, the human soul is re-integrated from the disintegrating effect of the tyranny of the passions (or the problematic relationship to the desires of the flesh and overfixation on the material world).⁵³ The life of virtue is a participatory experience of the divine whereby the believer is aligned with the purpose of his or her existence (*logos*), growing in the likeness and knowledge of God through Christ, the Logos.

This dynamic is also expressed in *In The Four Centuries on Charity*

(*Quattuor Centuriae de Caritate*), where Maximus expands upon several practical themes that are part of the believer's active role in sanctification. Maximus writes, "Afflict your flesh with lack of food and with vigils; give yourself unsparingly to psalmody and prayer; then holiness in chasteness will come upon you, the holiness that brings charity."⁵⁴ This statement demonstrates that asceticism (with the purpose of pursuing freedom from the passions), prayer, and even singing of psalms develops holiness in the believer, bringing about sanctification expressed in charity – the greatest of virtues, whose essence is Christ. Swedish Maximus scholar Lars Thunberg expresses the relation between charity and sanctification thusly: "Maximus regards charity as the summit of all virtues and as the supreme power of human re-integration. Beyond all other means of restoration and sanctification . . . it serves incessantly and for ever [sic.] to relate man and mankind to their end and purpose of unification."⁵⁵ In other words, these spiritual practices are sanctifying because of what they are metaphysically, namely ways of restoring fallen creation by fostering union with God through participation in Christ.

Finally, it must be emphasized that there is also a strong sacramental element to Maximus' vision of spiritual growth. Baptism initiates the indwelling of Christ in the believer,⁵⁶ then, in partaking in the mystery that is the Sacrament of the Eucharist, Maximus writes in his *Mystagogia*: "The mystery [the Eucharist] transforms those who partake in a worthy manner into itself and, by grace and participation, renders them similar to the one who is good as the cause of everything that is good."⁵⁷ In other words, in the sacramental life, God furthers the congregation's spiritual growth "by grace and participation" in union and likeness to God. It can therefore be concluded that Maximus understands baptism and the Eucharist as deifying, sanctifying means of grace, as they unite the believer to Christ.

⁵² Maximus, *Ambigua*, 103.

⁵³ Maximus does not think that the passions are inherently sinful, but rather, in agreement with Gregory of Nyssa, he understands the passions to be the result of the fall whereby humanity was afflicted with irrational impulses similar to that of animals. The life of virtue tames the passions to align with God's will (See *Questiones ad Thalassium* 1).

⁵⁴ Saint Maximus the Confessor, *The Ascetic Life & the Four Centuries on Charity*, trans. Polycarp Sherwood (New Matter Publishing, 2023), 122. Sherwood notes that "chasteness" (σωφροσύνη) here is more similar to soberness or detachment (ἀπάθεια) than the English or Latin connotations of "chasteness."

⁵⁵ Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 323.

⁵⁶ Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 326.

⁵⁷ Maximus and Armstrong, *On the Ecclesiastical Mystagogy*, 80.

3.1 Discussing Maximus in light of Johannesson

Reading this presentation of Maximus' thought in light of Johannesson begs the question: in which ways does Maximus speak to Johannesson's concern regarding the believer's personal experience of sanctification, as well as the relationship between sanctification and prayer? Firstly, the centrality of virtue in Maximus' doctrine of sanctification is visible and experiential, while simultaneously being rooted in the transcendent. Maximus understands the practice of virtue as the formation of Christ in the believer, the outward expression of the believer's growth in deification and sanctification. Prayer and psalmody, for Maximus, are integral mediators of growth in sanctification. In contrast to Hermann, however, growth in sanctification for Maximus is not limited to merely praying *more often*, but rather prayer *itself* is one of several practices that foster sanctifying union with God. In contrast to Hermann who conceptualizes the presence of Christ in prayer as the presence of the believer's *new self*, for Maximus prayer involves fostering an awareness of Christ the Logos *in all things*.

A final point of interest between these two theologians regards the role of language in outlining the boundaries of reality. While Hermann conceives of reality being constructed through *human* speech and willful actions, Maximus conceives reality to be the result of *divine* "speech" through the Logos. In a sense, Maximus is in agreement with Johannesson that language forms the boundaries of reality, and sanctification involves coming to terms with the conditions set by one's dialogue with God. However, for Maximus, it is *God's utterance* that one comes to terms with, not one's own. In contrast with Johannesson, however, for Maximus the goal of sanctification and deification is direct union with God beyond words.

3.2 Discussing Maximus in light of Cooper

The metaphysics of deification and sanctification in Maximus' theology aligns with Cooper's in many areas, but Maximus draws the implications of their points of commonality further than Cooper does. Regarding union with Christ, both Maximus and Cooper conceive of union with Christ as involving a perichoretic participation of divine and human natures, but Maximus emphasizes symmetry between the believer's deification with the Incarnation (the "*tantum-quantum*" prin-

ciple), whereas Cooper does not. Both Cooper and Maximus emphasize the centrality of the sacramental life of the church in the believer's experience of God and mediation of deification and sanctification, but Maximus provides a wider spectrum of practical ways in which the believer can experience God and further his or her spiritual growth. Both Cooper and Maximus understand love of God and one's neighbor to be the fruits of sanctification, but for Maximus this love is the highest of virtues, whose very essence is Christ. Sanctification, for Maximus, is thus not merely expressed in good works but rather in virtue, which is growth in union with Christ. For both Cooper and Maximus, sanctification is a process of transformational growth, but for Maximus this process is not limited to the believer but rather is part of the eschatological glorification of the cosmos, mediated through restored humanity. In these areas and more, Maximus meets Cooper's theological vision and brings it into a broader landscape, providing metaphysical clarity, doctrinal interconnectedness, and implications that reach beyond what Cooper's system allows.

That being said, a closer look at Cooper's and Maximus' thinking reveals one significant area of difference between them: Cooper's and Maximus' theological visions are both Christocentric, but in different ways. Applying Richard Muller's taxonomy of Christocentrism to Cooper's and Maximus' thinking,⁵⁸ Cooper's Lutheran perspective fits most comfortably into the category of soteriological Christocentrism, emphasizing above all things Christ's central role in the believer's justification, sanctification, and deification ("Christification"). In contrast, Maximus fits squarely into Muller's paradigmatic, "prototypical or teleological" category of Christocentrism, as his theology flows from his interpretation of Christ the Logos as starting point, ordering principle, and goal of the entire universe. Maximus' thinking draws out all the implications of "the mystery of Christ," whereas Cooper leaves this territory unexplored. This leads to different understandings of sanctification. For Cooper, sanctification exhibits soteriological Christocentrism, the effective result of the mystical union proceeding from justification. In contrast, Maximus' paradigmatic Christocentrism leads to a version of sanctification that connects the believer's sanctification to the greater divine economy and work of the Logos in all things, restoring the fallen world and mediating its eschatological deification.

⁵⁸ Richard A. Muller, 'A Note on "Christocentrism" and the Imprudent Use of Such Terminology', *Westminster Theological Journal* 68 (2006), 255–56.

4. What Lutherans Can Learn from Maximus the Confessor

In the receptive ecumenical exchange between Lutheran theology and Maximus the Confessor in this article, I have demonstrated that the Neo-Kantian/realist debate within Lutheranism amounts to a doctrinal crisis in this tradition, where disagreements among

Lutherans today lead to uncertainty as to how this tradition's doctrine of sanctification is to be understood. I have articulated that this crisis can be abated by following Maximus' example in evaluating doctrine in light of the implications of underlying metaphysics.

In both Neo-Kantian and realist schools of thought, the presence of Christ in the believer is the source of sanctification. The difference, however, is that in the Neo-Kantian school, this presence cannot be accepted as rooted in metaphysical reality independent from the believer, whereas in the realist school, this presence is a participatory union with Christ mediated by faith as the result of the Incarnation. In evaluating these standpoints, I have argued that a closer look at the Neo-Kantian perspective reveals it to be difficult to sustain, while the strength of the realist perspective lies in its Christo-

logical foundation and longer legacy in the early Lutheran tradition, even finding kinship in patristic sources. The weaknesses in this school of thought within Lutheranism, however, are that it presents sanctification too narrowly and lacks a robust metaphysics of participation. I therefore suggest the following two themes from Maximus as ecumenical insights that Lutheranism could benefit from appropriating:

a) Paradigmatic Christocentrism

The Christological differences between Lutheran theology and Maximus reveal how the center around which a theology revolves shapes how spiritual growth is conceptualized. In Lutheranism, this center is the doctrine of justification, leading to soteriological Christocentrism whereby sanctification fits within the scope of Christ's redemptive work in humanity. Maximus' theology, on the other hand, revolves around the greater divine economy, where Christ is central to the creation, redemption, and deification of all things. Consequentially, san-

ctification becomes intimately connected with movement of all things toward their God-ordained end. Applying Maximus' paradigmatic Christocentrism could provide Lutheran theology with greater doctrinal cohesion in presenting sanctification as part of this wider context, while also providing the pastoral benefit of offering a broader range of ways to preach the gospel. For those who initially have difficulty seeing their need for justification, Maximus provides a way of framing this doctrine within the greater narrative of fulfilling the goal of one's existence in Christ, who by grace is at work uniting all things in God (cf. Ephesians 1:9–10).

b) Participatory Metaphysics of Union

In the Lutheran tradition, spiritual disciplines are criticized by some for being a potentially subversive way of introducing a theology of merit, whereby spiritual growth can be seen as something one "deserves," instead of something already given by grace. A third use of the law is debated within Lutheranism for similar reasons. Johannesson's work is an expression for Lutheran theology seeking to identify recommendable spiritual practices without falling into this "trap." Maximus' thinking, however, provides a solution to this by outlining what spiritual practices are metaphysically. For Maximus, spiritual practices, the sacramental life, and the practice of virtue are ways for the goal of one's existence in union with God to be realized, as well as ways of mediating the restoration and glorification of all things. This is accomplished through participation in God by grace, meaning that *God* is the one accomplishing the outcome, even if the believer cooperates with this grace. In a similar way Maximus' theology of spiritual growth in virtue can even provide metaphysical resources for a Lutheran third use of the law, as the life of virtue allows one's union with Christ to become visible.

In conclusion, this study has demonstrated the constructive potential of a hospitable receptivity between Christian theological traditions, where Maximus has emerged as a particularly constructive dialogue partner for Lutheranism. Despite their differences, the encounter between Lutheran theology and Maximus the Confessor reveals that Christian holiness is ultimately grounded in the presence of God dwelling in the midst of creation. Maximus' participatory metaphysics makes this reality intelligible, presenting sanctification as a matter of sharing in the life of a transcendent God made immanent in Christ – an insight that can enrich any Christian tradition seeking to articulate the dynamics of spiritual growth. ■■

The Christological differences between Lutheran theology and Maximus reveal how the center around which a theology revolves shapes how spiritual growth is conceptualized.

OM SVENSKA KYRKAN UNDER 1900- TALET

En rapsodi kring några årtal på vägen
till idag

I denna översiktliga skiss över 1900-talets organisationshistoria i Svenska kyrkan ska jag peka på en rad årtal, som, sedda tillsammans, kan hjälpa oss att i fågelperspektiv få syn på ett sammanhang. På vilket sätt, i vilken takt och varför har en förändring av Svenska kyrkan ägt rum? Det är ett komplicerat skeende och på det korta

utrymmet bara möjligt att med några meningar antyda vidden av varje förändringsbeslut. Mycket kunde läggas till och fler exempel kunde ha valts. Bilden måste bli rapsodisk.

Socknen delas i församling och kommun

Som utgångspunkt för att förstå dagens situation måste vi starta redan 1862. Fram till dess hade kyrka och socken varit en organisatorisk enhet med samma ledningsorgan och med kyrkoherden i täten. Fram till dess hade han haft ledningsfunktionen i alla gemensamma kommunala ärenden. Alla människor var döpta i Svenska kyrkans ordning och medlemmar i kyrkan. Alla vuxna var konfirmerade och gick i princip till nattvarden minst en gång varje år. Sverige var ett kristet, lutherskt enhetssamhälle. 1862 infördes emellertid en uppdelning och boskillnad mellan en kyrklig och en borgerlig kommun. Det inrättas nu en kommunalstämma och en kommunalnämnd, med en fritt vald ordförande, som hade ansvaret för t.ex. de sanitära frågorna, brandskyddet, socialomsorgen osv. På motsvarande sätt infördes i kyrkoförsamlingen en kyrkostämma under kyrkoherdens självskrivna ordförandeskap, som i sin tur valde två nya verkställande organ: ett kyrkoråd och ett skolråd.

Detta var långt före det moderna politiska partisystemets tid. Ledamöter i de olika organen valdes ännu in på 1900-talet inte efter partilistor, utan utifrån det allmänna förtroende de åtnjöt. Partilistor i kyrkans sammanhang kom inte förrän mot mitten av seklet.

Kyrkan skulle alltså även efter 1862 fortsätta att ha ansvaret för skolan. På lokalnivå var prästen lärarnas förman och domkapitlet var skolväsendets regionala myndighet. Kristendomsundervisningen fortsatte som förut. Skolans kristendomsundervisning var kyrkans dopundervisning och Luthers lilla katekes var lärobok. Först 1930 upphörde kyrkoherdens självskrivna enhet som skolrådets ordförande.

Det avgörande vid 1862 års förändringar och som har bäring in i vår egen tid är alltså, att när sockenkommun och kyrkoförsamling gick skilda vägar, *fortsatte församlingen att i juridisk mening vara en kommun*. Det innebar att den hade rätt att taxera ut skatt och att medlemskapet var obligatoriskt. Alla var skyldiga att tillhöra både den borgerliga och den kyrkliga kommun, där man var folkbokförd. Det var ännu harmoni mellan kyrka och stat och man såg inget problem i detta, det var ju rätt praktiskt. Men först efter nästan ett sekel, 1952, blev det möjligt att utträda ur Svenska kyrkan utan att samtidigt träda in i annat av Kungl. Maj:t godkänt samfund. Intill dess accepterade den svenska staten inga

religionslösa människor.

Konstruktionen med 1862 års kommunalreform är själva grundförutsättningen för den fortsatta utvecklingen i Svenska kyrkan: att det rättsligt sett blev en förvaltningsmässig bodelning, men inte någon principiell skillnad emellan den borgerliga kommunens och den kyrkliga församlingens karaktär. Både församling och kommun definierades geografiskt efter rikets officiella indelning och omfattade samma område, alla var skyldiga att tillhöra just den kyrkoförsamling inom vilkens gränser man råkade bo. Kommunen och församlingen hade samma namn, som ofta hade etablerats redan vid kristnings-skedet för 1000 år sedan. Varje liten socken på landet, ofta med rötter långt ner i vikingatiden, var egen suverän primärkommun fullt ut ända fram till 1952 och hade alltså sin parallell i kyrkoförsamlingen.

Tvåkammarriksdag och kyrkomöte

Fram till 1866/68 hade alla ändringar i kyrkolagen behandlats av ståndsriksdagen. Med rötter i medeltiden hade den bestått av de sinsemellan oberoende korporationerna adel, präster, borgare och bönder. På så vis var det alltså präster och döpta lekmän tillsammans, som hade stiftat svensk lag, också kyrkolag, i den kristna staten Sverige. Detta avskaffades när tvåkammarriksdagen tillkom 1866. På sätt och vis lyfte man då bort kyrkolagstiftningsdebatten från riksdagen. Svenska kyrkan fick nu ett särskilt statligt beslutsorgan, som i kyrkolagsfrågor skulle vara medlagstiftare med riksdagen.

Ett gemensamt ansvarstagande av präster och lekmän var självklart också i detta *allmänna kyrkomöte*, som inrättades 1868. Ledamöterna valdes dit i två korporationer: präster valde präster och lekmännen valde sina egna ombud för församlingarna. Biskoparna var, precis som i ståndsriksdagen, självskrivna. Det var ursprungligen trettio präster och trettio lekmän, alltså jämvikt inom det som kallas *den dubbla ansvarslinjen*. Att prästerna var en egen grupp berodde på att de genom sina prästlöften var bundna till kyrkoläran och att de i kyrkomötet hade ett särskilt ämbetsansvar för lärofrågorna. Innan en lärofråga behandlades i kyrkomötet skulle den prästerliga avdelningen avge ett särskilt betänkande om att det hela var i överensstämmelse med kyrkans bekän-nelse. Sedan skulle hela kyrkomötet fatta beslut, eller som det formellt uttrycktes ge ”läroståndets och församlingarnas gemensamma tanke” till känna.

Kyrkomötet skulle alltså fungera som en särskild kyrklig representation, och detta, som det stod i lagens förarbeten, ”utan inflytande av de

politiska meningsskiftningar som alltid växla i en riksförsamling”, det vore beklagligt om dessa färgade sig ”jämväl i icke-politiska frågor”, dvs. sådant som kyrkomötet mestadels hade att ägna sig åt. Kungl. Maj:t kunde själv väcka en fråga i kyrkomötet, som då måste behandlas där. Om kyrkomötet var positivt, kunde riksdagen fatta beslut, inte annars. Kyrkomötesombuden kunde, precis som i riksdagen, väcka egna förslag och lämna in motioner, och om dessa bifölls av kyrkomötet skulle de gå vidare till riksdagen för beslut där. Riksdagen och kyrkomötet ägde på så sätt ömsesidigt *veto*, dvs. bådas bejakande behövdes för att regeringen skulle kunna stifta kyrkolag; kyrkolagen var en statlig lag fullt ut. Så var kyrkomötet tänkt vid dess tillkomst. Sådan var, som vi nu ska se, den kyrkliga beslutsstrukturen på riksplanel fram till 1982.

Kyrkan och skolan

Det svenska samhället förändrades. Med den framväxande frikyrkorörelsen och kristendomskritiska socialdemokratin under 1800-talet restes nu kritik mot sambandet mellan kyrka och skola. År 1909 överfördes folkskoleväsendet i städerna till stadsfullmäktige från att ha varit organiserat under kyrkostämman. Men alltjämt skedde skolans kristendomsundervisning utifrån 1878 års utveckling av Luthers lilla katekes.

Baptisterna t.ex. ville inte veta av en luthersk kristendomsundervisning och socialisterna ville inte ha någon kristendomsundervisning alls. Med olika intressen gjorde olika grupper gemensam sak i riksdagen, vilket resulterade i 1919 års undervisningsplan för folkskolan. Den medförde en radikal förändring av kristendomsämnet. Dess timantal på schemat inskränktes och dess innehåll förändrades. Katekesen avskaffades som lärobok och skulle ersättas med ”Bibeln direkt”. Riksdagen beslöt att det därvid bara var Bergspredikan, som skulle användas och att denna utgjorde sammanfattning av kristen tros- och livsåskådning. Det var alltså ett teologiskt ställningstagande från statens sida, som fjärmade skolan från kyrkan. Kristi försoningsgärning sköts i åt sidan, liksom allt tal om kyrkan som en andlig gemenskap genom ord och sakrament. Det blev nu successivt fråga om en konfessionslös allmänetik, som skulle läras ut, där någon teologiskt förklarbar kyrka inte fanns. Genom skolundervisningen blev denna reduktion grunden för svenska folkets uppfattning om vad kristendom var. På skolans område fortsatte sedan förändringsarbetet vidare mot dagens alldeles annorlunda religionsundervisning.

Alltså: Skolan var ursprungligen kyrkans ansvar under kyrkoherdens och biskopens ledning, och skolans kristendomsundervisning var kyr-

kans dopundervisning. Staten gjorde 1919 en innehållsförändring. Befolkningen fick nu istället en närmast förkrympt eller snedvriden uppfattning om vad kristendom är och går ut på. Sett i backspegeln blev effekten av 1919 års undervisningsplan ett led i folkets fjärmande från kyrkan och i dess sekularisering. I den uppkomna situationen hade kyrkan inte former för att ta saken i egna händer och inrätta ett eget, nationellt utformat alternativ, t.ex. i form av en tidsmässigt utbyggd och innehållsligt fördjupad konfirmationsundervisning. Den skulle, i modern pedagogisk form, kunna ha givit samma kunskapsstoff som skolan dittills gjort. Det hade å ena sidan varit en möjlighet. Något nationellt kyrkligt beslutsorgan vid sidan om kyrkomötet fanns emellertid inte, och det är därför å andra sidan inte rimligt att tänka sig en kyrkolagstiftning i undervisningsfrågor på tvärs mot eller som ett kritiskt komplement till den allmänna skolan, där domkapitlet var tillsynsmyndighet.

Inte förrän långt senare, genom 1958 års skolstyrelselag, gjordes skolväsendet fullt ut till en kommunal angelägenhet och samtidigt ersattes domkapitlet som regional skolmyndighet av nyinrättade länskolnämnder.

Biskoparna tar till orda

Tio år senare, 1929, lämnade alla biskopar in en motion till kyrkomötet med ett program för Svenska kyrkans framtida relation till samhälle och stat. Kyrkan fick varken förvandlas till en stats- eller kommunalfunktion eller reduceras till en medlemsförening. Man ville ha en folkomfattande kyrka, men att svenska folket skulle få religionsfrihet med rätt till fritt utträde ur Svenska kyrkan. Man ville ha en sådan kristendomsundervisning för alla barn i skolan, som inte stod i strid mot Svenska kyrkans bekännelse, man ville att församlingsorganisation skulle reformeras, så att de partipolitiska frågorna hölls borta. Biskopsmotionen blev mycket uppmärksammat och bifölls av kyrkomötet, men föranledde ingen åtgärd från statsmaktens sida. Men den blev en slags kyrklig programförklaring för lång tid framåt. *Begreppet 'folkkyrka'* har använts i Svenska kyrkan med alldeles olika innehåll. JA Eklund såg däri en *enhet mellan* Svenska kyrkan och svenska folket, Einar Billing markerade i stället att kyrkan var *kallad till* hela folket. En alldeles annan betydelse skulle senare dyka upp, där man menade att det var folket, som *ägde* kyrkan och var dess agerande subjekt. Men istället för att få en förändring i biskopsmotionens anda förbereddes en annan reform av största vikt:

Församlingsstyrelse genom fullmäktige

Församlingarnas beslut skedde långt fram i tiden på kyrkostämman, där principiellt sett alla röstberättigade kyrkomedlemmar samlades efter söndagens högmässa och fattade beslut och valde kyrkoråd. På många håll var stämmorna procentuellt sett ganska klent besökta. I synnerhet i städerna fungerade inte det på ett tillfredsställande sätt, menade man. År 1930 beslöts därför att Svenska kyrkan skulle få ett nytt beslutsorgan på församlingsnivå. I församlingar med över 5 000 invånare ersattes kyrkostämman med ett valt kyrkofullmäktige – parallellen var tydlig till stads- och kommunalfullmäktige-organisationen. Detta är ett avgörande vägskäl på vägen till idag. I kyrkofullmäktige hade kyrkoherden ingen självklar plats varken som ledamot eller ordförande. Prästämbetets roll och funktion i kyrkan började allt tydligare marginaliseras. "Prästkyrkan" började på sina håll bli ett skällsord.

Tio år tidigare hade den representativa demokratin slagit igenom med allmän och lika rösträtt vid allmänna val till riksdag, landsting samt stads- och kommunalfullmäktige. Den nya kyrkofullmäktige-organisationen kalkerades på vad som gällde för kommunal-fullmäktige. Detta innebar att det skulle vara allmänna och proportionella val också dit, dvs. mandatet skulle fördelas mellan olika partier i proportion till respektive partis andel av rösterna. Det förutsätter olika partier i debatt, konflikt och tävlan om rösterna. Men i församlingarna fortsatte man också efter nyordningen att i samförstånd som vanligt samlas till överläggningar. Folk lät sig väljas till fullmäktige på grundval av sitt kyrkliga intresse och allmänna förtroende. Man kringgick systemet genom en s.k. samlingslista, där det egentligen bara behövde avlämnas en enda röstsedel. Alla var ju överens om vilka som hade folks förtroende i bygden. Man ville inte att församlingen skulle styras i konflikt, men någon reell valmöjlighet erbjöds inte. Men så småningom insåg de politiska partiernas företrädare detta. Det var över lag kyrkligt positiva och för saken intresserade människor som ställde upp.

Till valet 1946 upptäckte man inom socialdemokraterna att väldigt få av det aktiva partifolket stod på samlingslistorna. Det var huvudsakligen vad man uppfattade som borgerligt orienterade människor som fanns där. Partiet började då gå ut med egna listor med tydlig partibeteckning och manade sitt folk till valurnorna. Så höll det på några mandatperioder. De borgerliga partierna gick i början ofta i allians, innan de successivt började med egna, partiskiljande listor. Resultatet blev att när kyrkofolket och gudstjänstfirarna skulle kanalisera sitt ansvarstagande för sin församlings styrelse *måste man bekänna partipolitisk färg* och

gå som medlem i ett riksdagsparti. När man väl var vald och satt i kyrkorådet var det, långt fram i tiden, ingen som tänkte på vilken lista den ene eller andre var invald på. Men även om det var intresserat folk på listorna var partiloyaliteten avgörande när det blev skapt läge (som från det att kyrka–stat-utredningen lagt fram sitt slutbetänkande 1968). Kyrkofullmäktige förvaltade ju skattepengar, varför partierna såg det som en plikt och ett ansvarstagande att engagera sig i hur de användes.

En viktig punkt i sammanhanget är denna: Eftersom församlingen rättsligt definierades som en kommun var den nya *församlingsstyrelselagen inte kyrkolag, utan kommunallag*. Den infördes därför ensidigt av riksdagen, utan kyrkomötets hörande. Kyrkomötet hade endast kyrkolagsärenden på sitt bord och var alltså inte delaktigt i 1930 års beslut.

Vad som inträffade genom dessa förändringar är något för Svenska kyrkan i internationellt perspektiv unikt: *sambandet mellan den gudstjänstfriande församlingen och den kyrkliga beslutsförsamlingen försvinner*. Tidigare hade högmässobesökarna stannat kvar efter gudstjänsten på söndagen, konstituerat sig som kyrkostämma och fattat sina beslut. Nu skulle kyrkofullmäktigevalen äga rum på samma sätt som andra kommunalval, alltså på annat sätt och annan tid och plats än vad kyrkofolket var vant vid.

För den nya folkkyrkosyn, som nu konstruerades, var detta det sätt på vilken kyrkan borde fungera. Man menade att *svenska folket var Svenska kyrkans subjekt* och att folket i kyrkan skulle handla i de former det var vant, nämligen genom de politiska partierna, varvid fackföreningarna, LO-kollektivet och TCO måste ta sitt ansvar och engageras i kyrkopolitiken. Det var folket därifrån som enligt socialdemokraterna skulle gå in och ta ansvar i den kyrkliga beslutsapparaten, vilket fick de andra partierna att ta till motåtgärder. Detta var en tanke som kritiserades, men som slog igenom på bred front inom hela partisystemet. De politiska partistyrelserna började ge ut kyrkopolitiska program som skulle vara gällande för kyrkans olika nivåer. I partistyrelserna satt också folk som gått ur kyrkan och fattade beslut om innehåll.

Den här skillnaden skulle genomföras alltmåra konsekvent. Den religiösa, kristna, gudstjänstdeltagande aktiviteten började allt tydligare uppfattas som ett särintresse och en privatsak som inte hade med det kyrkokommunala beslutsfattandet att göra. Församlingen var ju formellt sett en kommun som bedrev religiös verksamhet.

Bilden är inte alldeles ensartad. Mycket duktigt kyrkligt folk gick in under strukturerna, "gillade läget" och tog positivt och aktivt på sig arbetskrävande förtroendemannauppdrag. Många kunde också komma utifrån till sådana uppgifter för att med tiden växa in i gudstjänstgemenskapen.

Prästen börjar uppfattas som tjänsteman

1930 års församlingsstyrelselag innebar att en rad befogenheter började flyttas bort från prästämbetet – alltså från dem som uttryckligen var förpliktade till kyrkans lära. Detta började rubba den gamla balansen mellan *prästerlig ämbetsförvaltning och folkligt förankrad självstyrelse*, som sedan urminnes tid varit konstitutiv för Svenska kyrkan.

En förändrad syn på prästen började växa fram. Organisationsmässigt fick de förtroendevalda allt svårare att se någon skillnad mellan socialchefens relation till socialnämnden och kyrkoherdens till kyrkorådet. Båda uppfattades som anställda tjänstemän. Något gudomligt instiftat prästämbete – som kyrkans bekännelse talade om – fanns inte på den kommunala kartan. Men enligt den då gällande 1686 års kyrkolag hade kyrkoherden alltså föreskrivna, befogenheter kopplade till sitt ämbete i den kristna församlingen. Detta förändrades successivt.

I längden ledde det – parallellt till kommunaltjänstemännens anställningsform är tydlig – till att prästernas skulle bli lokalanställda av kyrkorådet, i stället för att, som dittills, utnämnas av domkapitlet under biskopens ledning. Biskopens stiftslednings- och församlingstillsynsfunktion minskade. En stiftsfullmäktigeorganisation inrättades och övertog uppgifter från domkapitlet. Detta kunde sedan på lokalplanet lägga grunden till spänningar eller maktkamp mellan de förtroendevalda och prästerskapet. Utgången av en sådan konflikt är strukturellt given på förhand.

En fördjupad förståelse av vad kyrkan är

Samtidigt började exegeter och systematiska teologer att arbeta med kyrkobegreppet på ett aktivt sätt. Man började tydligt betona hur kyrkan utifrån sin andliga egenart inte var en statsinstitution och församlingen en andlig gemenskap, Kristi kyrka var fortsättningen av Jesu verk och gärning. Svenska kyrkan är en del av den "enda, heliga, allmänliga och apostoliska kyrka" varom trosbekännelsens talade.

Den konstituerades av dopet och gjordes synlig i den nattvardsfirande gudstjänstförsamlingen. Det är nu Bo Giertz skriver sina banbrytande böcker om *Kristi kyrka* (1939, 7 uppl. 1991) och *Kyrkofromhet* (1939, 9 uppl. 2001), där han säger att Svenska kyrkan inte kan förstås som något nationellt, som Eklund menat, eller bara som ett nådens redskap som Billing menat, utan att den var en manifestation av den kyrka som vi bekänner oss till i trosbekännelsen, grundad av Jesus själv och

representerade en ny tidsålder.

Det är nu Gunnar Rosendal skriver sin lika epokgörande bok *Kyrklig förnyelse* (1935, 3 uppl. 2015), där han manade till ett kyrkligt församlingssliv med mässa och predikan i centrum, med liturgins skönhet som ett uttryck för det himmelska i jordisk dräkt. Dessa böcker ledde till en kyrkoväckelse bland präster och lekmän, ett förnyat trosmedvetande och i förlängningen till att också S:t Ansgars kyrka byggdes, och fick sitt rika gudstjänstliv. Det som kom att kallas *den nya kyrkosynen* växte fram, på många sätt som en motbild och andlig motkraft till de sekulariseringssträvanden som gick genom kyrkan. Men det var inte ny, utan byggde på exegetiska studier och systematiskt teologiska undersökningar i kyrkans tradition. Tryckåren 1935 och 1939 för de böcker jag nämnde är värda att lägga på minnet, också de innebär ett epokskifte.

Förändrat kyrkomöte, akt 1

Nästa årtal i den svenska kyrkohistorien där vi stannar upp är 1948. Man började nämligen anse att kyrkomötet med sina 60 ledamöter var för litet och därmed odemokratiskt. Det fick ett nytt regelverk som trädde i kraft detta år. Det skulle nu längre inte ha 60 (=30/30), utan 98 ledamöter, 42 präster och 56 lekmän. Proportionen ändras från 1:1 till 3:4. Jämvikten mellan det särskilda prästämbetet och folkligt valda ombuden övergavs. Det blev också ett nytt valsystem. Kyrkomötets

lekmanneelektorer skulle nu väljas av kyrkofullmäktige inte av kyrkostämman eller kyrkorådet. En viktig förändring blev då att antalet elektorer (dvs. de som utsetts att konkret delta i själva valförrättningen) beräknades i förhållande till befolkningstalet. Man övergav principen att varje pastorat hade sin egen elektor. I stället skulle en elektor utses per 5 000 invånare. De pastorat som var mindre än så fick gå samman om en gemensam elektor. Alla lekmanneombud skulle nu i princip representera lika många kyrkomedlemmar.

Den ofta rätt kyrkliga landsbygdens intressen tonades på så ned till förmån för i realiteten sekulariserade storstäder. Tätortsbefolkningens intressen stärktes och det 1942 tillskapade storstadstiftet Stockholm fick ett dominerande inflytande i kyrkomötet och därvid över kyrkolivet i stort. Kyrkomötet blev således inte längre de kyrkliga församlingarnas gemensamma beslutsorgan på riksplanet, där alla var lika mycket värda – som det var tänkt när kyrkomötet tillkom

–, utan kyrkomedlemmarnas. Organisationsförändringarna innebar ett antal politiska reformer som gjorde det möjligt att inifrån successivt förändra kyrkan. På så sätt hade alltså de kyrkliga beslutsorganen omformats under 1900-talets första hälft.

Frågan om prästämbetet

Nästa årtal i vår exposé är 1957 och därefter 1958, då beslutet fattades om att öppna prästämbetet i Svenska kyrkan för kvinnor. Jag skall bara kort belysa ärendets formella gång, inte debatten i sig. Det belyser nämligen kyrka–stat–relationen. Riksdagen hade 1945 äntligen beslutat att alla statliga ämbeten och tjänster skulle i lika mån vara öppna för män och kvinnor, men undantagit prästämbetet där ett kyrkomötesbeslut behövdes. Därför tillsatte regeringen 1946 en statlig utredning om kvinnas behörighet till prästtjänst. I sitt betänkande 1950 var utredningen delad och det blev ingen proposition då. År 1957 inkallades kyrkomötet för att ta ställning till en skrivelse från regeringen, med begäran att bejaka en sådan kyrkolagsförändring: män och kvinnor var rättsligt likställda inom den statliga förvaltningen och statskyrkans personal kunde inte utgöra något undantag. Men frågan föll i kyrkomötet 1957. Kungl. Maj:ts skrivelse avvisades, om än med olika motiveringar. Detta åstadkom en väldig opinionsstorm i tidningarna. Stat och samhälle kunde inte acceptera kyrkans beslut.

Regeringen nöjde sig inte med kyrkomötets avslag, utan utlyste efter bara några månader, på våren 1958, ett nytt kyrkomöte, som sammanträdde samma höst. Prästämbetet kunde inte vara en inomkyrklig fråga så länge det var fråga om en statskyrka, utan statsmakten måste ta sitt politiska ansvar för att genomföra önskvärda reformer. Nyvalet till kyrkomötet skedde under en väldig opinionsstorm i tidningarna. Kyrkomötets sammansättning, främst på lekmannasidan ändrades i det nya valet; det var ju inte så komplicerat genom att lekmännen valdes via kyrkofullmäktige, där riksdagspartierna hade det inflytande jag nyss visat på. Regeringsskrivelsen blev nu bifallen. Genom en s.k. samvetsklausul tillförsäkrades emellertid minoriteten både fortsatt hemortsrätt i Svenska kyrkan fullt ut och att dess ståndpunkt för framtiden inte skulle vara något hinder för prästvigning. När antalet prästvigda kvinnor ökade, ökade emellertid opinionen emot minoriteten och starka krav restes på att samvetsklausulen skulle upphävas. En opinionsstorm startade nyårsdagen 1978 genom en radiopredikan av biskop Ingmar Ström, som gick till angrepp mot klausulen; vad han sagt följdes upp och späckades under året på av massmedia.

Nästa årtal i vår exposé är 1957 och därefter 1958, då beslutet fattades om att öppna prästämbetet i Svenska kyrkan för kvinnor.

Detta ledde 1979 till en konflikt mellan kyrkomötet och riksdagen. Riksdagen hade i en skrivelse begärt, att den samvetsfrihet klausulen talade om skulle avskaffas. Detta avvisades av kyrkomötet, som istället antog ett under ärkebiskop Sundbys ledning utarbetat detaljerat förslag om regler för ett fortsatt fungerande samarbete mellan de olika meningsföreträdarna. Trots att kyrkomötet för kyrkans framtid alltså ville välja en annan, konstruktiv väg än riksdagen, tillsatte riksdagen en statlig utredning för att, som det uttrycktes, "tillgodose riksdagens önskan" om klausulens avskaffande. Så blev det – alltså mot kyrkans önskan. Formellt tillgick det till så, att hela 1958 års lag om kvinnor i prästämbetet av riksdagen ersattes med ny, en allmän lag om jämställdhet i kyrkliga ämbeten och tjänster. Givna löften några decennier tidigare gällde inte när opinionsläget var ett annat. På sikt ledde detta till att prästrekryteringsprofilen kom att ändras.

När det gäller hela det här sammanhanget går det inte att bortse från att förändringen skedde därför att staten i en kontroversiell fråga ville behålla kyrkan inom sitt ansvarsområde och att särlösningar inte uppfattades som möjliga. Det stormaktstida enhetskyrkotänkandet levde kvar i medvetandet.

Vi backar nu till 1963. Så länge samvetsklausulen fanns blev det viktigt vilka som utsågs till biskopar. Dessa hade dittills röstats fram endast av stiftsprästerna. Genom en ny biskopsvalslag ändrades detta. Också förtroendevalda lekmän skulle rösta. Valmansgårderna fördubblades med lika många lekmanaelektorer, som det var röstberättigade präster. De valdes av kyrkofullmäktige. Också biskopsvalen kom på så sätt att i tidens längd successivt politiseras. Partierna började lansera sina egna biskopskandidater. Biskopsrekryteringsprofilen ändrades.

Kyrkan, staten och kommunerna

År 1958 hade den jättelika kyrka–stat-utredningen startat. Den skulle bli den mest omfattande i det svenska utredningsväsendets historia och lade fram sitt slutbetänkande tio år senare, 1968. Då tillsattes en parlamentariskt sammansatt s.k. kyrka–stat-beredning under ledning av Alva Myrdal, som "i en anda av tolerans och generositet" mot kyrkan skulle lägga ett konkret förslag om förändrade relationer mellan kyrka och stat. I maj 1972 var man klar med sitt förslag om skilsmässa i god ordning, varvid t.ex. församlingarnas kommunstatus skulle upphöra. Detta väckte minst sagt stark kritik bland de kyrkokommunalt förtroendevalda, framför allt inom centerpartiet. Regeringen fick kalla fötter. En vecka före remisstidens utgång ringde Olof Palme upp ärkebiskop

Sundby och meddelade att regeringen dagen därpå skulle tillkännage att hela förslaget skulle avblåsas. Fjorton års arbete skulle läggas i byrå-lådan, om det nu inte rent av var i papperskorgen.

Förklaringen är inte långsökt. Det var riksdagsval samma höst och regeringen ville inte göra kyrka–stat-ärendet till en valfråga, som kunde påverka och äventyra valresultatet och därmed regeringsmakten. Detta var förutseende. Samma höst fick Sverige den s.k. jämviktsriksdagen, där lotten i blockskiljande frågor fick avgöra ärendenas utgång.

Det är i den framvuxna parlamentariska situationen i vårt land, som vi kan ana ett skäl till Svenska kyrkans politisering. Det finns två i princip lika stora block som tävlar om att vinna politisk majoritet. Val efter val kan det vara hugget som stucket vem som vinner, det skiljer på några få procent. 1972 var det alltså extra känsligt. Ett kyrkligt ärende kunde inte få påverka en så viktig sak som vem som skulle bilda regering.

Den folkpartiregering som tillträdde 1978 beslöt i alla fall att lägga fram ett förslag om ändrade kyrka–stat-relationer. I samförstånd mellan kyrkoministern Bertil Hansson och ärkebiskop Sundby lades 1979 en sådan regeringsskrivelse på kyrkomötets bord. Men saken var avgjord på förhand. Genom en unik maktdemonstration hade majoriteten av kyrkomötets ledamöter i en gemensam motion redan yrkat att förslaget skulle avslås och så skedde. Kyrkomötet ville ha kvar statskyrkosystemet. De kyrkokommunala företrädarna ville ha kvar den kyrkokommunala strukturen.

Men enligt 1974 års regeringsform var ett *status quo*-läge inte möjligt: "All offentlig makt i Sverige utgår från folket. [...] Riksdagen är folkets främsta företrädare." Det finns ingen plats för särlösningar; övergångsbestämmelsernas tid, med ett kyrkomöte som undantag i lagstiftningen, var förbi. Hade kyrkan nu alltså röstat nej till sin egen frihet och ja till bevarad statskyrka skulle det bli så. Statskyrkosystemet skulle nu i konsekvensens namn byggas ut. En kommitté tillsattes 1979 för att ordna förändringarna. Framför allt kunde kyrkomötet inte längre ha en egen konstruktionsform och en särställning i den svenska statsförvaltningen. Den offentliga makten i statskyrkan skulle utövas av riksdagen, folkets främsta företrädare.

Förändrat kyrkomöte, akt 2

Svenska kyrkans allt mera medvetna uppgående i samhällets politiska strukturer fullföljdes alltså genom 1982 års kyrkomötesreform, den mest genomgripande förändring Svenska kyrkan genomgått sedan reformationen på 1500-talet. Huvudpoängen var att *kyrkans egna valda*

företrädare inte längre skulle delta i kyrkolagstiftningen. Den skulle skötas av riksdagen ensam. Kyrkomötet upphörde från grunden att existera i sin gamla form – själva namnet bibehölls men innehållet och konstruktionen blev nu alldeles annorlunda än tidigare. Det fick 251 ledamöter, lika många som i det kyrkokommunala församlingsförbundets kongress. Alla valdes på lika sätt. I det nya kyrkomötet fanns ingen reglerad representation från kyrkans läroämbete, men det kunde på delegation från riksdagen fatta beslut om innehållet i kyrkans lära. Ledamöterna skulle alltså inte sitta där såsom präster eller lekmän från stift och pastorat, utan som representanter för de politiska partier eller andra grupper som nominerat dem. Den gamla dubbla ansvarslinjen försvann. Biskoparnas inflytande reducerades till närvaroplikt utan rösträtt. Man tillskapade samtidigt en parallellorganisation i stiftelseform, där ett s.k. *ombudsmöte* fick identisk sammansättning med kyrkomötet och skulle ägna sig åt kyrkans icke-lagreglerade verksamhet.

Grundtankarna i den nya statliga organisationen skrevs in i 1992 års kyrkolag, där staten föreskrev att Svenska kyrkan inte bara skulle vara ett "evangeliskt- lutherskt trossamfund" utan även upprätthålla "en på demokratisk grund uppbyggd riksomfattande verksamhet". Detta förstärktes sedan i den idag gällande 1998 års Lag som Svenska kyrkan, som normativt säger att det är fråga om en "öppen folkkyrka som i samverkan mellan en demokratisk organisation och kyrkans ämbete bedriver en rikstäckande verksamhet". Begreppet 'öppen folkkyrka', som förekom i lagen är ett kyrkopolitiskt honnörsbegrepp, som lanserades i socialdemokraternas kyrkopolitiska riktlinjer redan på 1980-talet, där KG Hammar var en av dem som utvecklade denna tanke. Man menar att kyrkan skall vända sig till hela folket med ett budskap som inte hindrar någon från att ta positiv ställning: alltså ett allmänmänskligt etiskt förhållningssätt, som påminner om kristendomsämnets innehåll i 1919 års undervisningsplan för folkskolan. Den öppna folkkyrkan skall i sin verksamhet sträva efter att vara en angelägenhet för samtliga medborgare. Kyrkan blir där en sociologisk definition, inte en teologisk, en vanlig, social gemenskap, inte en andlig. Motsatsen – när människor gärna deltar i söndagshögmässan, frimodigt bekänner sin tro på Jesus, vet vad och vem de tror på och inte är övertygade om att man blir salig på vad som helst – kallas med en negativt värderande term för 'elitkyrka'. En elit uppfattas som odemokratisk och ska inte ges inflytande.

En förutsättning för en öppen folkkyrka är alltså en demokratisk beslutsprocess i den mening jag har skisserat. Man skall minnas att det diffusa och mångtydiga ordet 'demokratisk' i detta sammanhang är liktydigt med en partipolitiskt strukturerad beslutsförsamling baserad i allmänna val. I det moderna begreppet 'folkkyrka' ligger den innehålls-

liga betoningen på ordet 'folk'. Om folket i folkkyrkan är sekulariserat tycks det som om folkkyrkan som sådan också måste vara sekulariserad. Kyrkan är ju folkets. Det blir alltså ett förvärldsligande inifrån – ett rike som kommer i strid med sig självt.

Partistrukturerna slår igenom

Det var genom 1982 års *kyrkomötesreform*, som vägen mot ändrade kyrka-stat-relationer fick sin tydligaste startpunkt. Det var inte utan vidare som förändringen vid millennieskiftet kom till stånd – det satt hårt åt. Diskussionen böljade länge fram och tillbaka och flera partier var alltså länge absolut emot. Därifrån rullade utvecklingen vidare mot förändrade relationer som trädde i kraft 2000.

Genom den stiftsorganisation, som genomfördes 1989, slog den partipolitiska strukturen igenom på stiftsnivå och inte långt senare fullt ut också i kyrkomötet och på församlingsnivå. Den offentligrättsliga detaljstyrningen av kyrkan har upphört. Men hon är fortfarande statligt reglerad genom lagen om Svenska kyrkan; i så måtto går det inte att tala om en "fri kyrka", det är endast omständigheterna inom ett pågående relationsförhållande som förändrats. I dag är partipolitiserings genomförd fullt ut i Svenska kyrkan, lika grundligt som i riksdag och kommun. I kyrkan har positionerna därvid flyttats fram rejält i jämförelse med förhållandena före 2000 års relationsförändringar.

Hur har det blivit så här?

Det måste sägas, att det inte är självklart och heller inte en naturnödvändighet att Svenska kyrkan skall styras i de strukturer och på det sätt som utvecklingen lett fram till. Jag har följt några kronologiska utvecklingslinjer och visat på den förändringsprocess som ägt rum sedan förra sekelskiftet. Det gamla lutherska enhetssamhället förutsatte konsensus mellan kyrkan och staten. När detta bröts upp av pluralismen levde konsensustanken vidare också när strukturerna ändrades och staten sekulariserades. På 1800-talet kunde man inte tänka sig en ideologisk konflikt mellan kyrka och stat. Den tanken lever vidare. 1800-talets samhälle var i formell mening positivt kristet. Men när statens lutherska bas förändrades genom den nya regeringsformen följde kyrkan på något sätt med i förändringen, relationerna måste rulla på, tycks man ha menat. Kyrkan måste nu formas efter samhällets förutsättningar. Något annat vore oroande. Men det är samtidigt fråga om vanligt hyggligt

folk, som vill ge ett positivt bidrag inom det område de begriper sig på, och ta ansvar för den samhällspolitiska utvecklingen. Man väljer att ta olika ställning till hur man skall hantera det hela.

Jag tror att utvecklingen till dels kan bli begriplig om man ser det så här: Med två jämnstora block som kämpar om den politiska makten vore det ur samhällets aspekt – av de förtroendevalda i riksdagen och kommunerna – både oansvarigt och äventyrligt att strunta i kyrkan såsom opinionsbildare, att lämna en från staten fri kyrka åt sitt öde, att låta ämbetslinjen ha möjlighet till fri opinionsbildning i samhället utifrån prästlöftenas förutsättningar. Det vore störande för samhällets konsensustänkande om kyrkan som opinionsbildare kunde bli en för ansvariga politiker oberäknelig faktor i riksdagsvalen, som agerar vid sidan av de etablerade partierna. Vi märkte det t.ex. när hela kyrkostat-paketet stoppades 1972.

Folkkyrkan måste därför ideologiskt beskrivas som öppen och formas utifrån folkets förutsättningar. "Öppenhet" är tillsammans med "närvaro" och "hopp" sedan 2011 ett av Svenska kyrkans officiella kärnvärden, kopplat till dess grundläggande s.k. kommunikationsvision, att vara "en kyrka som människor har en positiv relation till och känner glädje över att tillhöra."

Samtidigt finns det ljuspunkter

Det finns ju människor har valt att gå in i detta system med andra förutsättningar och utifrån andra utgångspunkter än dem jag pekat på. Det måste tydligt understrykas. Man har ju bildat partipolitiskt obundna kyrkopolitiska partier, som inte är kopplade till riksdagspartierna, utan där det kyrkopolitiska ansvarstagandet får ta sin utgångspunkt i gudstjänstförsamlingen och i trosbekännelsen, och där man frimodigt och medvetet vill vara kyrkfolkets röst. Men man kan lägga märke till att dessa fria grupper ofta möts av viss animositet från riksdagspartiernas företrädare. De uppfattas lätt som en 'elit' i den betydelse vi nyss diskuterade ordet. Också bland partifolken vill man numera frigöra sig från centralstyrningen, fastän det är den politiska samstämmigheten som håller samman nomineringsgrupper av si-eller-sådana "partister i Svenska kyrkan". En utveckling är kanske på väg?

Det finns ett alternativt eller komplementärt förhållningssätt för kyrkan. Det är att troget hålla fast vid apostlarnas undervisning, brödsbrytelsen och bönerna. Tron överlever inte genom att tunnas ut utan genom att fördjupas. Den fördjupas inte vid sammanträdesbordet, utan vid nattvardsbordet och i kyrkbänken. Den når inte människors hjärtan

genom politiska program, utan genom Guds ords förkunnelse och bönens samtal med levande Gud. Har vi fått vår kallelse att leva nära Herren Jesus är det detta som gäller. Då gäller det att vistas vid de andliga värmehärdar eller glödpunkter, där utstrålningen av hans kärlek möter oss tillsammans. Kyrkans år och söndagens gudstjänst skall färga vårt liv och vi skall hålla samman, vi skall tala tydligt om Jesus med varandra och med vår omvärld, den Jesus om vilken trosbekännelsen talar, han som är tillvarons Herre och kyrkans grundare och centrum.

I det sammanhang där vi var och en finns, ska vi vilja och våga vara salt och ljus, inte med egen sälta och egen lyskraft utan med den smak och det sken som tron på Herren Kristus skänker. Då vet vi var vi finns och kan trots allt med en smula distans se på den utveckling jag försökt skissa. ■■

Oloph Bexell är professor emeritus i kyrkohistoria vid Uppsala universitet och ordförande i Sankt Ansgars stiftelse

Självavårdsutbildningen på Johannelunds teologiska högskola tio år¹

Reflektioner med en tillbakablick

Fredagen den 3e oktober 2025 firades att Självavårdsprogrammet på Johannelunds teologiska högskola tillryggalagt tio år. Fest ordnades för alumner, lärare och andra intresserade. Programmet innehöll föreläsningar, alumnisamling och mat. Drygt 20-talet deltagare var på plats, lyssnade, samtalade och gladdes åt både minnen och framtidsvision. Tillställningen öppnades med välkomsthälsning och en tillbakablick på Johannelunds självavårdsprofil av dr. Lars-Göran Sundberg, lektor i historisk-praktisk teologi med inriktning självavård. Adjunkt Veronica Widell gav en bild av nuläget, bland annat genom att intervjua ett par alumner – diakonen Catharina Stenlund och diakonstuderande Helena Edfeldt Rossipal. Första gästtalaren var biskop emeritus Esbjörn Hagberg, tidigare rektor och självavårdslärare på Johannelund. Han talade över ämnet "Uppdrag självavård". Den andra gästen, som också har ett förflutet som lärare i religionspedagogik på Johannelund, var prästen och biträdande regionledaren i EFS Lena Harris som talade om "Självavårdens plats i församlingen".

1 Följande text utgörs av en bearbetad och utvidgad version av det föredrag som hölls i samband med självavårdsutbildnings 10-årsjubileum på Johannelunds teologiska högskola, den 3e oktober, 2025.

Johannelund med rosenianskt arv

I ljuset av Johannelunds rika arv sedan starten 1862 är ett 10-årsfirande naturligtvis ett lilleputtfirande. Även om själva firandet lyfte fram en självavårdsutbildning på högskolenivå – en utbildning med förankring i Johannelund både som högskola och pastoralinstitut och därmed för kyrkan i Sverige på bred front – sträcker sig självavårdsundervisningen långt tillbaka i skolans historia.

Det är nästintill omöjligt att tänka sig Johannelund med sitt rosenianska arv utan självavårdsämnet. EFS, skolans huvudman, har sina rötter i 1800-talets nyevangeliska väckelse där Carl Olof Rosenius (1816–1868) spelade en central roll. Rosenius var en av förgrundsgestalterna i EFS tidiga historia och beskrivningarna om hans självavårdande insatser genom förkunnelse, samtal och omfångsrik brevväxling är många.² Det finns fog för att kalla honom för väckelsens självavårdare. Han hjälpte väckelsens folk att hantera tro och liv i Jesu Kristi efterföljd.³ Då som nu kan självavårdsarbete liknas vid vännerna som bar fram den lame mannen till Jesus (Mk 2:1–12). Bärarna hjälpte den lame genom att bereda vägen fram till Jesus – han som både förlåter synder och botar. Självavårdare är redskap i Guds hand, främst som bärare och vägrojare.

Ett led i 1800-talsväckelsen var initiativen till utbildning för missions- och kolportörstjänst. I början var satsningarna småskaliga och lärarna får antas ha undervisat lite av varje. Flera av utbildningens lärare var präster – en och annan även på universitetet. Exakt vem som undervisade vad framgår inte av jubileumsskrifterna. En av de tidiga lärarna i sammanhanget var Carl Roland Martin (1843–1925), som sedermera blev professor i pastoralteologi på Uppsala universitet. Att han på något sätt var inblandad i självavårdsämnet är ett rimligt antagande. Sannolikt följdes redan tidigt den allmänt angivna riktlinjen för undervisningen – att fokusera på "Guds Ord och Guds verk".⁴ Självavården skulle hjälpa människor i deras tro och vardagliga liv så att de skulle inlemmas i Je-

2 Hofgren, Allan. "Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen – de första 100 åren", i: *I detta tecken: Evangeliska Fosterlandsstiftelsen 1856–2006*. EFS-läser, s. 11; Knut Kjellberg. *Folkväckelse i Sverige under 1800-talet: uppkomst och genombrott*. Stockholm: Carlsson Bokförlag, 1994, ss. 176–180.

3 Se LarsOlov Eriksson. "Rosenius – självavårdaren" i: *Carl Olof Rosenius: Teologi, författare, självavårdare*, LarsOlov Eriksson & Torbjörn Larpers red. Skefteå: Artos Academic, 2016, ss. 81–93. Se också Tomas Nygren. "Rosenius idag" i: *Carl Olof Rosenius: Teologi, författare, självavårdare*, LarsOlov Eriksson & Torbjörn Larpers red. Skefteå: Artos Academic, 2016, ss. 217–230.

4 Knut Landgren, rektor, red. *40 – jubileumsskrift – EFS Bibelinstitut och Folkhögskola 1910–1950*. Östertälje: Bibelinstitutet, 1950.

sus Kristus. Därmed förstår man att själavården i skolans tidiga historia knöt nära an till bibelundervisningen och undervisningen i den kristna läran (sedd från lutherskt perspektiv). Eftersom utbildningen var inriktad på praktisk tjänst handlade den om att ge de studerande redskap för mission och evangelisation, användbara för att hjälpa människor i deras frälsningsfråga och i att få fatt på och bli trygga i vandringen med Kristus. Jag föreställer mig att pastoralteologin och själavårdsämnet cirkulerade kring dessa frågor.

Johannelund och undervisning i pastoralteologi

Minnesböckerna som knyter an till Johannelund ger oss några fragment, bilder och bitar som låter oss få en inblick i vad som hänt längs vägen och hur studierna kunde vara kopplade till själavårdsämnet.

- ämnet "pastoralteologi" finns som studieämne redan under perioden 1887-1912.⁵ Vanligen undervisades då om församlingssliv och präster och pastorers praktiska arbete som innefattade själavård, predikan (homiletik), gudstjänstliv (liturgik) och undervisning (kateketik). Vi vet inte i vilka proportioner eller exakt var tyngdpunkten låg.
- 1963 genomfördes en tyst retreat för första gången. En deltagare i avgångsklassen rapporterar att "Herren talade också till oss och övade själavård med oss antingen vi satt på terrassen, i en skogsbacke eller nere vid stranden. Var och en av oss var under 15 min föremål för kamraters förböner..."⁶
- Under perioden 1962-1987 verkar själavårdsämnet ha fått en tydlig och mer framskjuten plats med tanke på att det uttryckligen sägs att studenterna utbildas för att bli "förkunnare och själavårdare".⁷ I det sammanhanget betonas även att "stor vikt lades vid övningar i homiletik och själavård..."⁸ Man kan ana att den historiska synen på själavård – förankrad i församlingssliv och förkunnelse – fortfarande fanns som grund. Vid det här laget hade emellertid en själavårdande praxis i form av enskilda samtal etablerat sig i svensk kyrkokultur.
- I kursplanen för år 1977 nämns att skolan ska ha "[e]n själavårdande miljö som gör det möjligt att bearbeta de problem som uppstår

under de teologiska studierna och som bidrar till en andlig och personlighetsmässig mognad."⁹ Vid den här tiden utgjordes den fulla utbildningen av en 5-årig teologisk kurs i samarbete med Teologiska institutionen på Uppsala universitet, och Svenska kyrkans Pastoralinstitut. Bakom citatet kan anas att institutionernas profiler var olika och därmed gavs utrymme för studenter att bearbeta detta i sitt sammanhang. Sedan tidigare fanns en historia av att vilja integrera den lästa teologin med den levda inför kommande tjänst.

- Under skolans senare historia kan noteras att ett antal profiler varit involverade i ämnen som går in under praktisk teologi och pastoralteologi. Till dem hör Ulf Grenstedt (anställd 1984-1986) och Bengt Block (anställd 1986-1993). I hur hög grad de faktiskt undervisade själavård är oklart. Däremot var Gösta Josefsson timlärare i själavårdsämnet under åren 1967-1968 och 1972-1986. Ingebjörg Lindheim var först ut att anställas enkom för själavårdsämnet (1986-1991). Esbjörn Hagberg följde på henne (1991-2002) och Larsåke W. Persson gjorde ett mellanspel som timanställd under en period 2003-2004). Från hösten 2005 och fram tills nu har Lars-Göran Sundberg varit ansvarig för själavårdsämnet, på senare år assisterad av Veronica Widell.

Fram till 2004 kännetecknas själavårdsämnets kurser i hög grad av att de undervisades i konfessionell anda med fokus på det hantverk som präster, predikanter och församlingsledare har att utföra i församlingen. Själavården sågs som ett trosfäst hantverk och inte minst som en del av den så kallade praxisterminen för studenter som vigdes till präster eller sändes ut som predikanter i församlingstjänst.

Johannelund med själavård i högskoleformat

Bolognamodellen infördes i svensk högskola år 2007 för att få en gemensam examensstruktur i högskolevärlden. Parallellt med denna högskolereform anpassade Svenska kyrkan sin prästutbildning till Bologna-systemet och därför omarbetade även Johannelund sitt utbildningsprogram. Flera själavårdskurser infogades i utbildningens kandidatprogram för präststuderande:

- Grundkurs i pastoral teologi och psykologi 7,5 hp
- Själavårdens grunder 7,5 hp
- Själavård, handledning och mentorskap-strukturer och processer

⁵ Ivan Hellström. *Johannelund 125 år*. Uppsala: EFS-förlaget, 1987, s. 68.

⁶ Johannelund 125 år, Hellström, s. 207 med citat från tidskriften Evangelica.

⁷ Johannelund 125 år, Hellström, s. 123.

⁸ Johannelund 125 år, Hellström, s. 223.

⁹ Johannelund 125 år, Hellström, s. 230.

7,5 hp.

- Grunder i religionspsykologi (som del av A-kursen i religionsvetenskap) ca 2,5 hp

Vissa kursmoment i själavårdsämnet bevarades och/eller vidareutvecklades dock till att undervisas genom Johannelunds pastoralinstitut som så kallade "pastorala profilkurser":

- Själavård 1 – Självreflektion
- Själavård 2 – Par- och familjepedagogik
- Själavård 3 – Samtal i praktiken

I den så kallade "Praxisterminen", slutterminen innan vigning och sändning, fanns dessutom ett integrerat själavårdsblock som relaterade till samtal i samband med vigsel och ingående av äktenskap samt begravning och sorg.

Längs vägen utvecklades också några fristående högskolekurser i själavårdsämnet vilka började röna visst intresse:

- Själavård i mötet med skam och skuld
- Själavård i mötet med kris och utsatthet
- Familje- och relationsstödjande själavård

Ett frö till en själavårdsutbildning planteras

Den 23 november 2010 hålls en seminarie- och samtalsdag utanför Jönköping på Korteboskolan – dåvarande teologiskt seminarium och själavårdsterapeutisk utbildning i Svenska Alliansmissionens regi. Det hade aviserats att deras 3-åriga själavårdsutbildning skulle läggas ned. Frågan ställdes på sin spets om det framledes skulle finnas några kvalificerade kurser i själavård utöver de enstaka kurser som gavs för präster och pastorer i praktisk teologi, religionspsykologi och religionsbeteendevetenskap¹⁰ på de teologiska seminarierna, högskolorna och universiteten. En utredningsgrupp tillsattes med representation från Svenska Alliansmissionen, Evangeliska Frikyrkan och EFS. Ping-

strörelsen aviserade också önskan om att vara med, men hur officiellt mandatet var stod något oklart. En slutrapport presenterades i mars 2013 av Rosie Gard, Korteboskolan; Pekka Møllergård, Örebro Missionsskola; Lars-Göran Sundberg (sekreterare), Johannelunds teologiska högskola och Birgitta Wallhagen, Liljeholmens folkhögskola. Utredningen omfattade en inventering av befintliga utbildningar och en omfattande diskussion om möjliga vägar framåt. Efter en tid av sammanträden föreslår utredningen tanken på att nyskapa en teologiskt förankrad "kvalificerad själavårdsutbildning där människor tillägnar sig kunskaps- och erfarenhetskompetens på god akademisk nivå för olika typer av själavårdstjänst".¹¹ Behovet tycktes finnas i det kyrkliga Sverige och ambitionen skulle vara att utbildningen skulle byggas med relativt fristående moduler så att konstruktionen gjorde det relativt lätt att med bibehållna akademiska krav få tillgång till olika kurser oavsett vilka tidigare utbildningar eller professioner man hade bakom sig. Önskan var att projektet skulle vara ekumeniskt, gärna i samarbete mellan högskola och folkhögskola. Öppningar för samarbete med norska partners sågs också som tänkbara. En nyckelfråga var förstås, hur och med vilka medel en sådan vision skulle kunna förverkligas. Efter olika turer i samtal mellan olika utbildningspartners sågs som det bästa alternativet att förankra utbildningen i Johannelunds teologiska högskolas ordinarie teologiska program och därmed ge tillgång till högskolekurser i själavård och konfessionella pastorala profilkurser under samma tak. Möjligheten fanns också att skriva avtal med Diakonova¹² i Oslo om att inkludera deras ettåriga processinriktade program i den skissade 3-åriga själavårdsutbildningen.

Hur blev det och vad har hänt längs vägen?

Själavårdsutbildningen på Jth har i sitt praktiska utförande på flera sätt utvecklats i enlighet med utredningens intentioner. Den byggdes upp succesivt genom att till en början bli ett "Teologiskt introduktionsår med själavårdsprofil" där två renodlade själavårdskurser samt en pastoral profilkurs ingick, förutom de teologiska kurserna och de andra ingredienserna i Johannelunds formerande miljö.¹³ Snart därefter byggdes utbildningen på till att kunna erbjuda en tvåårig högskoleex-

10 Det teologiska ämnesfältet där själavården ingått har växlat. Innan Svenska kyrkans pastoralinstitut började ansvara för prästernas själavårdsutbildning hade universiteten hand om pastoralteologisk träning för kyrkans räkning. I de frikyrkliga sammanhangen fanns som regel själavård på ämnet i de teologiska seminarierna innan dessa ombildades till högskolor och den konfessionella prägeln eliminerades i högskolekurserna. På universiteten skildes så småningom själavården från den praktiska teologin och ingick som ett slags nischkunskap inom religionspsykologi/religionsbeteendevetenskap medan övriga ämnen inlemmades i kyrkovetenskapen eller församlingsteologin. Se t.ex. Oloph Bexell, red. *Kyrkovetenskapliga forskningslinjer*. Lund: Studentlitteratur, 2000.

11 *Kvalificerad själavårdsutbildning i Sverige*. En utredningsrapport, 2013-03-15, s. 2.

12 En utbildningsinstitution knuten till Normisjon – en lägkyrklig luthersk församlingsrörelse i Norge.

13 I det senare avses andakter, gudstjänster, mentorgrupp med mera.

amen i praktisk teologi med inriktning själavård. Då kunde studenter-na välja mellan att läsa sitt andra år på Diakonova i Oslo eller gå hela programmet på Jth. I det senare fallet innefattade studierna en uppsats om 7,5 hp samt möjlighet att läsa flera själavårdskurser som arbetats fram; Själavård i mötet med kris och utsatthet, Själavård i mötet med skam och skuld, Själavård, handledning och mentorskap, Perspektiv på kyrkans omsorgsarbete, Familje och relationsstödjande själavård, Själavård och andlig vägledning i historia och nutid samt andra valfria programkurser inom Johannelunds kursutbud. När kandidatprogrammet i teologi med inriktning själavård lanserades kunde det andra studieåret inkludera Diakonovaspåret eller fullbordas genom kurser på Jth. Som pastoral profilkurs inkluderades även egenbearbetning genom samtal och en församlingsbaserad kurs då studenterna under handledning genomför samtal med konfidenter.

Efter hand visade det sig tyvärr svårt att fortsätta samarbetet med Diakonova som uppgått i Universitetet VID i Stavanger, detta på grund av de terminsavgifter som tillämpas i det norska högskolesystemet. Svenska studenter motivation att utöver resa och uppehålle i Oslo betala kurskostnad sågs inte möjlig. För att kunna tillgodogöra sig processarbetet utarbetades som alternativ i tillägg till högskolekurserna en "Fördjupningskurs i själavård" i samarbete med Liljeholmens folkhögskola. Nackdelen är förstås att utbildningen blir längre och att den också inkluderar en del som inte ger poäng på högskolenivå. Å andra sidan ges andra studerande, främst de i församling verksamma, möjlighet att under en tid få ingå i fördjupningskursen och vidareutbilda sig i själavårdsämnet utan att svettas över högskoletentor.

Var är vi nu och vad kännetecknar utbildningen som snart är tonåring?

I stora drag har själavårdsundervisningen på Johannelund gått från att vara klassisk kerymatisk, till att vara en delvis personcentrerad och vidare till församlingsanknuten tros- och livsvägledning som integrerar teologi och psykologi.¹⁴ Av vad jag kan ana av äldre dokument var själavården fram till 1967 kännetecknad av att den starkt knöt an till dogmatiken och helgelse läran, människans frälsning och lydnad i förhållande till Gud. Detta är vad som kan förväntas och det mönster

som framträder på många västerländska präst- och pastorsutbildningar under denna epok. Enligt enstaka personers vittnesmål bedrevs under några år en förhållandevis personcentrerad själavårdsundervisning genom framför allt Gösta Josefsson. Även detta är i viss mån förväntat med tanke på den starka influens som Carl Rogers personcentrerade psykologi hade på själavårdsundervisning från 1950-tallets andra hälft ända in på 1970-talet. Möjligen förekom ett visst parallellt samspel med en mer Kristuscentrerad, trosförankrad själavård genom Lindheim. I vilken mån den personcentrerade undervisningen hade en djupare förankring i kollegiet är svårt att sja om och saknar dokumentering. Enligt forskning om själavårdshistoria i Sverige fanns ett större motstånd mot den moderna kultu-rens personcentrerade psykologi inom utbildningar med mer uttalad konservativ bibelsyn och influenser från karismatisk kristendom.¹⁵ Esbjörn Hagberg, som tog vid efter Lindheim, företrädde en Kristuscentrerad, relativt bred syn på själavård med influenser från både Helhet genom Kristus och det mer historiska perspektivet från Stiftelsen St:Lukas företräd av Göran Bergstrand. Hagberg har bland annat författat boken *Själavård vid köksbordet*. Den profil som är företräd genom Lars-Göran Sundbergs ledarskap beskrivs bland annat i boken *En introduktion till Själavårdslandskapet*. Tydliga markörer i nuet är kombinationen av akademiskt förankrade högskolekurser, den kyrkliga förankringen och själavårdens teologiska grund i Jesus Kristus och det levda kristna livet. Synen på själavård är att den har sina rötter i kristen bibelförankrad teologi och kyrkans liv. Utifrån en teologisk hemvist hämtas samtidigt med tacksamhet impulser och hjälp från psykologisk och sociologisk vetenskap. Perspektivet är att själavården är en del av kyrkans essentiella uppdrag att hjälpa människor med utgångspunkt från var de befinner sig i livet. Det innefattar att helas, få stöd, vägledning och hjälp till försoning¹⁶ för att kunna leva ett bärkraftigt liv, växa i Kristuslikhet och frigöras till att tillbe Honom.

Synen på själavård är att den har sina rötter i kristen bibelförankrad teologi och kyrkans liv.

14 Jämför gärna med Berit Okkenhaug. *Själavård en grundbok*. Örebro: Libris Bokförlag, 2004, ss. 30–35 och Lars-Göran Sundberg. *En introduktion till Själavårdslandskapet: Teologi, kontext, metod*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag, 2024.

15 Se Lars-Göran Sundberg. "Själavårdens utveckling i det frikyrkliga Sverige från 1800-talet och framåt – en inventering och översikt" i: *Vaekkelser over graenser: Artikler fra Nordvekk-konferencen 2022*, Kurt E. Larsen, red. Lunds Universitet: Bibliotheca Historico-Ecclesiastica Lundensis 69, 2024, ss. 191–223.

16 Enligt Clebsch och Jakle de fyra begrepp som summerar kyrkans själavårdsärende genom historien. Se W. A. Clebsch och C. R. Jakle. *Pastoral Care in Historical Perspective. An Essay With Exhibits*. Engelwood Cliffs: Prentice Hall, 1964.

Några preliminära slutsatser och avslutande tankar

Det är nyttigt att titta bakåt. Det är via historien vi ser och kan få hjälp att reflektera över hur vägen har gestaltat sig till där vi nu befinner oss. Det är också i ljuset av en historisk riktning och de ambitioner som uttalats längs vägen som det är lämpligt att kalibrera vision och riktning för framtiden. Tidsmässigt är det väl först efter tonåren, något in i vuxenlivet, man är mogen nog att reflektera över vad man bär med sig. Att fylla 10 år innebär att utbildningen inte ens är igenom tonåren. Och ändå tycker vi i ledningen att vi har hunnit en god sträcka och etablerat en bra grund. Vad den håller till får andra i framtiden utvärdera.

Finns det några saker som är särskilt värda att lägga märket till efter den här 10-årsinventeringen i ljuset av Johannelunds relativt långa historia? Punkterna blir subjektivt präglade när jag föreslår följande markörer att fästa uppmärksamhet vid. De är mer eller mindre direkt tryckta i det historiska materialet som speglas i den här artikeln. Jag noterar först att själavården är ihoplänkad med Bibelns undervisning, kyrkans tro och församlingsliv. För det andra att själavårdsämnet inte bara är ett ämne utan sammanfogat med kristen karaktärs- och personlighetsformation som är avsedd att få sitt uttryck i liv och tjänst. För det tredje finner jag det eftersträvansvärt att hjälpa människor att tala sant om verkligheten där de befinner sig, varsamt hjälpa människor i riktning mot Jesus Kristus och stödja deras förankring i omsorgsfull och helande gemenskap (gärna i kyrkans sammanhang). En fjärde iakttagelse är att det alltid är viktigt att vara vaksam över vad kulturen och kulturklimatet gör med oss över tid. För själavården har tendensen varit att gå från att ha varit Kristuscentrerad till människocentrerad, från kollektivt församlingsorienterad till individ- och självfokuserad. Här finner jag en viss teologisk ohälsa. Mer hälsosamma aspekter i själavårdsutvecklingen är dock respekten för individens integritet, den enskildes värde och de unika behov som individen kan brottas med inte minst i ljuset av skuld och skam. En femte och sista mer övergripande aspekt som jag lägger märke till är den pånyttfödda hungern efter andlig vägledning, behovet att relatera själavården till den samt behovet av att den allmänmänniska kunskap som hämtas från hjälpvetenskaper som sociologi och psykologi reflekteras och speglas i ljuset av ett kristet och teologiskt förankrat universum. Allt för människors bästa och för att Gud ska bli ärad. ■■

Av Lena Harris

SJÄLAVÅRD- ENS PLATS I FÖRSAM- LINGEN

Den här artikeln är en något bearbetad version av den föreläsning jag höll i samband med tioårsjubileet av Johannelunds själavårdsprofil i oktober 2025. Uppgiften jag hade fått var att tala om samtalets konkreta praktik samt de behov jag ser av själavård och vägledning – kopplat till trosfrågor och hur människor har det i sina liv.

Alltid som representant för den store Herden. 1 Petr. 2:24–25

Själavårdaren står alltid som representant för den Store Herden, han som i 1 Petr beskrivs som våra *“...själars herde och vårdare”* (v 25). Han är den förste och främste själavårdaren och vi står alltid till Hans förfogande. Han behöver liksom lysa igenom oss. Det är också Honom vi behöver ha för ögonen och lära oss av.

Själavård är inte detsamma som terapi

Ibland undrar jag om det finns en tendens, lite generellt, att se själavård liksom en kristen form av terapi, med fokus på att framför allt hjälpa

människor som mår dåligt, så att de mår bra igen. Men terapi är inte detsamma som själavård och själavård är inte en slags terapi-light.

Det är klart att det kan finnas situationer då de i praktiken liknar varandra och ibland överlappar. Det är ju ofta i svåra perioder, när livet eller någon dimension av livet är jobbigt, som människor vill prata. Själavård och terapi är kvalitativt två olika saker som samtidigt något överlappar varandra.

I grunden handlar det om skillnad i världsbild och ideologi.

För det första handlar själavården i grunden om människans relation till Gud och hur det påverkar och präglar hennes liv. Ibland passar det bra att utgå ifrån kriser och sår för mognad och utveckling. Krisen kan vara ett bra tillfälle att ta livet på allvar och kan bli en möjlighet till mognad om man vågar möta sig själv och Gud.

För det andra, själavårdarens bemötande, svar och förhållningssätt är inte främst grundat i psykoterapi och/eller psykologi – utan teologi.

Det handlar alltså om den världsbild inom vilken vi opererar och den människosyn som hänger ihop med den. Om Gud är Herre, vad får det för konsekvenser för livet, för vem jag är som människa och mina relationer till andra människor? Frågor om skuld och nåd blir centrala. Såväl som frågor om ansvar och om vad som är min djupaste tillhörighet och trygghet.

Verktyg från psykologins område

När allt det är sagt, finns det mycket att lära från psykologins område. Jag själv är mycket präglad av olika psykologiska teorier och tänker att där finns mycket goda och hjälpsamma verktyg för själavårdaren! De bygger ju oftast på god forskning och erfarenhet av hur människan fungerar och reagerar. Där finns till exempel verktyg till hjälp att hantera och bearbeta situationer, minnen och erfarenheter, och där finns verktyg för själva, det lyssnande och rådgivande, samtalet.

Det finns massor att lära och använda. Men med urskiljning. Det är bra och viktigt att, som alltid, fundera över grunder och rötter för olika teorier, så att man inte bara slukar allt med hull och hår.

Därmed kan man se dess styrkor såväl som dess begränsningar. Personligen ser jag ofta psykologins begränsningar i relation till teologi och själavård. Men det är också självklart så att i vissa fall behöver man hänvisa en människa till en annan instans när det ser ut att handla om en mer eller mindre tydlig diagnos som behöver medicinsk vård eller terapi.

Hjälp till egen relation med Jesus (Ef.4: 12,13–15)

En grundläggande uppgift som själavårdare är att hjälpa, stödja och utrusta en annan människa till *en egen och djupare relation till Jesus Kristus!* Uppgiften är alltså inte att knyta en människa till sig själv eller en oändlig mängd samtal. I enlighet med Efesierbrevets fjärde kapitel handlar det om att utrusta de heliga med målet att alla “...*blir fullvuxna och når en mognad som svarar mot Kristi fullhet*” (v 13) och “...*växa i alla avseenden så att vi förenas med Honom som är Huvudet, Kristus*” (v15).

Då kanske man kan tänka att det är väl ändå lite smalt, idag när människor brottas med så mycket som det inte står om i Bibeln. Men det håller jag inte alls med om.

Utifrån detta grundperspektiv kan man möta alla de vanliga utmaningarna en människa erfar och brottas med! Relationen med Gud får präglar livet med allt vad det innehåller. Med det som grund kan man arbeta i samtalet med massor av olika aspekter av livet.

Det är grundläggande viktigt att stödja och uppmuntra en människa att fördjupas i sin egen relation till Jesus (tillsammans med alla de heliga) – och inte bli beroende av själavårdaren. Själavårdaren stöder konfidenten till att stå på sina egna ben och att stå upp och gå.

För att möta och samtala med människor på detta sätt behövs en sund och välgrundad teologi.

Själavårdaren stöder konfidenten till att stå på sina egna ben och att stå upp och gå.

Teologins viktiga plats i själavården

Det är viktigt att möta människor som kämpar med livet – med en sund, välgrundad teologi! Inte på ett sådant sätt att man sticker till konfidenten passande bibelord i varje enskild utmaning. Däremot handlar det om att hjälpa en människa att se, förstå och lära känna Bibelns Gud och vem människan är i Hans ögon. Till det kommer frågor om synd, skuld, nåd, befrielse och mycket mer! Och ibland med hjälp av konkreta bibelord.

Teologin får möta livet

För den som brottas med gudsbilden

En välgrundad teologi krävs till exempel när en människa brottas med frågan om gudsbild. Det är verkligen inte alltid människor kommer med en väl genomtänkt fråga om gudsbild till själavårdssamtalet. Men i människors kamp kan man ofta urskilja synsätt och föreställningar som har sin grund i teologiska grundfrågor. När själavårdaren märker det har den ett tillfälle att lyfta det till ytan. Inte för att man ska ägna sig åt troslära först och främst. Men för att till exempel gudsbilden påverkar en människa och hennes inställning och förhållningssätt till livet. Om man märker att en troende människa sliter med *lagiskhet eller perfektionism* behöver man tillsammans fundera över varför, vad det är som ligger bakom detta och hur man tänker sig Gud och hur Han ser på mitt arbete och min insats? När en människa kämpar med perfektionism väcker det alltid frågor hos den som lyssnar: hur personen ser på sig själv, vad hon tänker om Gud och relationen till andra.

När människor brottas med behovet av nåd och förlåtelse

En välgrundad teologi behövs i mötet med den som kämpar med behovet av förlåtelse och nåd. Jag tycker nog att människor generellt har svårt att ta till sig budskapet om förlåtelse. Man har svårt att applicera korsets budskap i sina egna liv. Oftast har människor kunskap om grunderna i den kristna tron, men förmår inte ta till sig detta i praktiken eller applicera läran om syndernas förlåtelse på sitt eget liv. Generellt är jag ganska förbluffad över hur lite även kristna vet om Bibelns innehåll och i nästa steg förmågan att applicera det på sina egna liv. Här finns stora behov av fördjupning.

En sak som berör det här med skuld och nåd, perfektionism och dålig självkänsla är svårigheten att landa i Guds kärlek.

Svårigheten att ta till sig Guds kärlek.

Många har svårt att ta till sig Guds kärlek. Man kämpar med att ta till sig och leva i att man är skapad övermåttan älskad, underbar och vacker. Det är svårt och det är ännu svårare att kombinera detta med det fak-

tum att man som människa dessutom är skadad och märkt av synden. Med det kommer den starka och vanliga frestelsen att *jämföra sig med andra*. Det är en kamp som för många tar massor med energi och kraft.

Andra exempel på områden där människor sliter och där en välgrundad teologin är viktig för att kunna möta människor och deras behov på ett bra sätt är:

- *Svårigheten att förlåta andra.*
- *Rädsla, oro, ångest.*
- *Känslor och erfarenheter som är nedtryckta.* Vikten av att våga känna det man känner och sitta med det i Guds närhet.
- *Lyda Gud* – vad innebär det att lyda Gud? Är det ett krav som ger kramp eller är det en livsbejakande glädje, även om det ibland kan vara utmanande?
- *Sunda gränser* är viktiga. Gränser är gott och mycket bibliskt!

Andliga discipliner som verktyg

I det själavårdande samtalet lyssnar man aktivt och ställer frågor. Men man behöver inte vara så rädd för att ge råd och vägledning. Med syftet att hjälpa människor att fördjupas i den egna relationen med Jesus, kan man lyfta upp, prata om och föreslå hjälpsamma verktyg eller andliga discipliner, såsom:

- Stillhet och tystnad
- Vikten av att våga möta sig själv och Gud i stillheten
- Vikten av att ta känslor på allvar och att komma med dem till Gud
- Att våga sitta med sina känslor i stillhet inför Gud
- Att meditera bibelord som talar konkret om Guds kärlek och omsorg
- samt be Anden tala i och genom Ordet
- Hjälpa att se vad nattvarden är och innebär – en möjlighet att konkret ta emot Guds förlåtelse och försoning.

Retreatens möjlighet

Att erbjuda grupper möjligheten att komma med på retreat ger en god möjlighet att i grupp praktisera dessa discipliner under handledning. Där finns också möjlighet till enskilda samtal under retreatens gång.

I Andens kraft och ledning

Bönen är central i själavården. Samtalet är viktigt. Men i uppgiften att stödja människor i deras fördjupning och direktkontakt med Gud är det inte minst bönen och förtröstan på Andens ingripande i en människas liv som är något av det mest centrala. Bönen bör finnas med på olika sätt.

- Be att Anden talar direkt till konfidenten och till mig som själavårdare
- En bön om att få vara lyhörda för Guds ledning i samtalet
- Vikten av att inte vara rädd för tystnad
- Räkna med Anden. Hans kraft och ledning
- Bönen som en del av samtalet!

Själavård – mitt i vardagen och i vardagliga möten

Min erfarenhet är att det faktiskt är ganska sällan någon ber formellt om själavård. Desto oftare kommer förfrågan om mentorsamtal och mentorskap. Dock får mentorsrelationer ofta drag eller inslag av själavård. Dessutom kommer frågor och situationer upp mitt i vardagliga möten eller samarbeten, där möjligheten ges till mer djupgående samtal. Jag frågar, inte så sällan, rakt på sak, hur en människa mår och ställer specifika frågor. Detta genererar förstås också samtal som går lite mer på djupet.

Inte bara individualistiskt fokus

Nyligen blev jag uppmärksam på att Jesus nästan aldrig satt i enskilda samtal (några gånger gjorde han det, som i mötet med Nikodemos). Han undervisade och talade, nästan genomgående, till lärjungarna i grupp.

Själavården har därmed faktiskt en viktig plats i predikstolen. Återigen handlar det om att stå till den Store Herdens förfogande! För att kunna möta människor med ett tilltal in i deras liv är det viktigt, förutom att förstås be direkt till Gud om ledning, att lyssna in samhället, så att säga. Det handlar om ett försök att lyssna in mönster och regelbundenheter i vad människor kämpar med och tala in i det. Det är viktigt att predikan griper tag i livet och får konsekvenser i livet, så att det inte blir klyschor och generaliseringar när man försöker möta människors situation. Det

är viktigt att det är äkta, jordnära och identifierbart. Predikan bör ge mat att äta och få näring av.

Till sist några lärdomar och råd som hjälper mig i det själavårdande samtalet:

- Bön före samtalet, antingen kort själv eller tillsammans
- Bön om att Anden ska leda och att konfidenten själv ska urskilja Andens tilltal
- Det är viktigt att kunna hantera konfidentens känslor och även egna känslor och reaktioner. Det hänger ihop med nästa råd:
- Gränser är viktiga och goda. Jesus är den ende Frälsaren. Om jag upplever att det finns risk för en osund anknytning eller att jag blir påverkad av samtalet på ett negativt sätt, påminner jag mig om att Jesus och korset står mellan mig och den jag pratar med
- Det är viktigt att samtalet inte blir alltför långt. Ungefär 50–60 minuter är en god princip. Annars är det risk att det blir för jobbigt och påfrestande för båda parter
- Vid svåra eller komplicerade situationer kan man söka handledning av en präst. Då har man möjlighet att tala om en specifik själavårdssituation och få stöd och hjälp, utan att berätta så konkret att den andre vet vem och vad man pratar om
- Andliga discipliner är också viktiga att praktisera för egen del. Till exempel vikten av att ta tid för tystnad och stillhet. Att våga möta sig själv, tillsammans med Gud
- Det är också viktigt att fortsätta lära sig, genom att läsa både teologisk och psykologisk litteratur, och kanske inte minst kristna klassiker. Där finns ofta mycket god och matnyttig själavård
- Det är alltså viktigt att själavårdaren vårdar sig själv och inte minst låter sig vårdas av den store Herden.

1 Petr. 2:24–25

Våra synder bar han i sin kropp upp på träpålen, för att vi skulle dö bort från synden och leva för rättfärdigheten. Genom hans sår har ni blivit botade. Ni var som vilsegångna får, men nu har ni vänt tillbaka till era själars herde och vårdare. ¶

Referenslitteratur:

Byström, J., Bergensten, I., *Din väg ut ur oron - en självhjälpsbok med broder Lorens som vägvisare*, Örebro:Libris, 2014

Br. Lorens av Uppståndelsen, *Att leva i Guds närvaro*, Rydebäck: Kar-
meliternas förlag, 2008

Colliander, Tito, *En rysk pilgrims berättelser*, Skellefteå: Artos Norma
bokförlag, 2015

Johannes av korset, *Själens dunkla natt*

MacNutt, Francis, *Healing*, Notre Dame, Indiana: Ave Maria Press,
1999 (revised and expanded)

Nouven, Henri, *The wounded healer*, London: Darton, Long-
man&Todd, 1984

Lundby, Einar, *Han bär din börda*, Stockholm: EFS- förlaget, 1967

Løvås, Edin, *I hans närhet – enkla Jesusmeditationer för årets alla dagar*,
Alingsås: Trots allt, 1996

Sanford, Agnes, *The healing gifts of the Spirit*, San Francisco: HarperO-
ne, 1984

Scazzero, Peter, *Emotionally healthy spirituality*, Nashville: Thomas
Nelson Publishers, 2011

Wikström, Owe, *Det bländande mörkret. Om andlig vägledning och
psykologi i vår tid.*
Örebro: Libris, 1994

Wikström, Owe, *Identitet och fördjupning - om handledning i kyrkligt
arbete*, Stockholm: Verbum, 1992

Du är vad du ska bli — i Kristus

Vad är en människa och vad händer efter döden? Dessa frågor har människan ställt i alla tider. Vi alla ställs inför frågan om vem vi är vid någon tidpunkt och vissa (kanske inte alla) har svårt att begripa existensens tillvaro, eller kämpar med faktumet av dess eventuella upphörande. Ett allmänt kristet svar till frågan om döden har varit att människan dör – kommer till himlen – och existerar där i ett själsligt tillstånd med Gud. Men om man frågar bibelforskaren och biskop emeritus i Anglikanska kyrkan N.T. Wright, så får man ett helt annat svar. I boken *Surprised by Hope* kritiserar Wright denna allmänna tolkning och påstår istället att Bibeln snarare lär ut att himlen och jorden ska förenas och att den fysiska kroppen en dag kommer att uppstå från det döda.¹ Det som sker efter döden, det som ibland kallas för mellantillståndet, är något som Bibeln egentligen inte yttrar sig särskilt mycket om. Däremot har ett fokus på just detta själsliga tillstånd lett till att uppståndelsens budskap gått förlorat bland gemene man. Wright skriver: “Most people in my experience – including many Christians – don't know what the ultimate Christian hope really is.”² För Wright är den huvudsakliga boven i denna förvirring platonsk dualism, vars antropologi påstår att människan består av två substanser, en materi-

1 Wright, N.T., *Surprised by Hope: Rethinking Heaven, the Resurrection, and the Mission of the Church*, New York: Harper Collins Publishers, 2008.

2 Wright, *Surprised by hope*, s. xi.

ell kropp och immateriell själ. Men denna dualistiska antropologi är främmande för Bibelns författare och kontext, menar Wright. Själen i biblisk mening betecknar "livet" (nephesh på hebreiska) och inte en substantiell själ.³

Som systematiker uppstår dock ett dilemma när Wright (som exeget) kritiserar metafysiska strukturer (såsom dualism) utan att egentligen erbjuda ett tydligt filosofiskt ramverk som alternativ. Exempelvis förnekar Wright idén om att själen kan existera utanför kroppen efter döden, medan han också erkänner att människan befinner sig i ett vilande tillstånd hos Gud fram till uppståndelsen. Hur detta faktiskt sker, rent ontologiskt, är Wright mindre bekymrad över.⁴

Syftet med denna undersökning har varit att tänka tillsammans med Wright och se vart hans idéer leder i förhållande till fyra befintliga antropologier. Jag önskar hitta mönster i Wrights antropologi som pekar mot ett metafysiskt system och som potentiellt kan förklara Wrights antropologi filosofiskt, lika väl som bibliskt.

Wright's antropologi

Det är viktigt att först klargöra Wrights egna utgångspunkt i detta innan jag presenterar hans antropologiska åsikter. I sin inledning av *Surprised by Hope* skriver Wright: "I am not going to attempt a physical or medical analysis of death and its aftermath or a psychological or anthropological description of beliefs and practices having to do with death. Rather, I approach the question as a biblical theologian."⁵ Wright ser alltså sig själv, inte som filosof, men som biblisk teolog. Detta är viktigt att ha med sig när man läser hans påståenden om människans natur och kritiserar andra filosofiska antropologier. Wright skriver även konfessionellt, inom kyrkan och till kyrkan.

Hur ser då Wrights antropologi ut? I artikeln *Mind, Spirit, Soul and Body* presenterar Wright ett förslag för hur vi bör utforma teologisk antropologi. Endast genom att blicka framåt mot människans *telos* (slutliga mål) kan vi förstå vad en människa är. Wright skriver: "Just as the Pauline view of God's ultimate future for the cosmos is the joining together in the Messiah of all things in heaven and earth, so I believe that

Paul's view of God's ultimate future for the human person is the full integration of all that we are made to be."⁶ Wright kallar detta perspektiv för "eskatologisk integration" (eschatological integration). Människans *telos* blir därmed den uppståndna kroppen, en odödlig kropp som är bortom synd, lidande och död. Wright hämtar inspiration från Rom 8:5–11 där Paulus talar om den nya människan i Kristus: "This body, as we have seen, will no longer be merely *psychikos*, soulish; it will be *pneumatikos*, spirit-ish, animated by and indwelt by God's spirit."⁷ Liksom templet blev återuppbyggt i antika Israel, kommer människan att upprättas helt vid uppståndelsen och vara ett levande tempel, fysiskt, själsligt och andligt: "the whole human open to God, not the human with one 'part' only available to divine influence or transformation."⁸ Wrights vill med andra ord definiera människan utifrån dess framtida *telos* och inte sitt nuvarande tillstånd.

Resultatet av detta eskatologiska perspektiv blir en antropologi som Wright kallar för "differentierad enhet" (differentiated unity). Den nya människan (*kainos anthropos*) ska klä av sig den gamla människan och förnyas till ande och sinne (Ef. 4:23–24). Wright skriver: "Spirit and mind, we note: they are not separate elements to be combined only with difficulty, but each as the *whole* human being *seen from one angle*."⁹ Strax därefter skriver han: "I suggest that his (Paulus) anthropology takes precisely the same form: many aspects, one single reality."¹⁰ En definition av differentierad enhet kan således vara: människan har många aspekter, men är en enda verklighet. Människan kan alltså inte delas upp i två olika substanser; själ och kropp, utan dessa begrepp betecknar olika aspekter av en större helhet. En följdfråga som kan ställas är: Hur förklarar Wright mellantillståndet? Wright väljer att hänvisa till Uppenbarelseboken 14:13 där de döda uppges "vila ut från sina mödor" och menar att mellantillståndet är i ett tillstånd av "long sleep" (ett varande utan kropp som uppehålls av Gud). Men enligt Wright är detta tillstånd inte beroende av en substantiell själ, som dualisterna påstår, utan helt beroende av Guds verk. Samtidigt betonar Wright Nya testamentets återhållsamhet i frågan, och hävdar därför också att denna attityd bör efterliknas i teologiska diskussioner.¹¹

Med Wrights råd i åtanke kommer jag dock, till viss del, att trotsa

3 Wright, N.T., "Mind, Spirit, Soul and Body: All for One and One for All Reflections on Paul's Anthropology in his Complex Contexts", i *Society of Christian Philosophers Regional Meeting*, Fordham University, del 1, < <https://ntwrightpage.com/2016/07/12/mind-spirit-soul-and-body/> > (hämtad 16/4, 2025).

4 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 3.

5 Wright, *Surprised by Hope*, s. xi–xii.

6 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 1.

7 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 2.

8 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 2.

9 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 2.

10 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 2, (egen parentes).

11 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 3.

detta önskemål och gå vidare till att jämföra Wrights antropologi med fyra filosofiska perspektiv. Detta gör jag dels för att undersöka hur de skiljer sig åt, men primärt i syfte att hitta beröringspunkter och finna kompatibilitet. Baserat på Wrights förståelse av eskatologisk antropologi och differentierad enhet, har jag identifierat fyra kriterier som krävs av en filosofisk antropologi för att uppnå målet av kompatibilitet. Antropologin bör: (1) ha en helhetssyn av människan, där en enhet förrespråkas över en separation av delar, (2) ha en positiv syn på människans kroppslighet, (3) möjliggöra en form av existens efter döden, (4) tillåta en fysisk uppståndelse. Härnäst behandlar jag dessa filosofiska antropologier i relation till Wright, och sedan förs en sammanfattande diskussion om huruvida dessa perspektiv uppnår kriterierna av kompatibilitet.

Dualism

Dualism, som redan nämnts, hävdar att människan består av två substanser: kropp och själ. Platon (428–348 f.Kr) var en tidig förgrundsgestalt för dualismen och menade bland annat att själen är evig, oförstörbar och en separat del från kroppen. Förenklat kan man säga att kroppen är materiell, dödlig och kan liknas vid ett fängelse som själen temporärt befinner sig i.¹² En central tanke enligt denna filosofi är att själen är evig. Själen har existerat innan kroppen och kommer även att existera efter kroppens död. Det materiella ses som något ont och förgängligt medan det immateriella ses som något gott och eftersträvarsvärt. En mer modern tappning av dualism finns hos René Descartes (1596–1650 e.Kr) som även drog en skarp gräns mellan människans fysiska och immateriella substanser. Descartes beskriver kroppen som en maskin; den saknar medvetande, känslor och egen vilja. Den består endast av fysiskt utsträckta delar. Själen är det i människan som kroppen inte är; den har ett medvetande, har känslor och saknar delar samt fysisk utsträckning.¹³ Det är i synnerhet dualismens föreställning om att själen är odödlig och har en egen substans som är problematisk för Wright. I boken *The Resurrection of the Son of God* driver Wright en tes om att Jesu fysiska uppståndelse från det döda är ett historiskt unikt

påstående, som dessutom är djupt rotat i den judiska teologin.¹⁴ Wright skriver bland annat om Gamla testamentets syn på döden: “Death itself was sad and tinged with evil. It was not seen, in the canonical Old Testament, as a happy release, an escape of the soul from the prisonhouse of the body.”¹⁵ Döden sågs enligt judisk teologi som något ont, medan Platon förstod det som en befrielse för själen. Det judiska konceptet av en uppståndelse vittnar dessutom om hoppet av en ny kroppslighet, vilket i Platons öron bara skulle betyda ett nytt fångenskap för själen.

Wright kritiserar även cartesiansk dualism och skriver bland annat att man inte bör läsa Paulus anakronistiskt: “we should not assume that the ontological dualism between what modern westerners since Descartes, at least think of as ‘physical’ and ‘spiritual’, or ‘material’ and ‘non-material’, would have meant very much to Paul’s audiences.”¹⁶ Dualismen, à la Platon och Descartes, är både främmande och motsägande till det kristna budskapet om uppståndelsen och kroppens godhet. De bör därför undvikas i diskussioner om teologisk antropologi. Wrights kritik mot dualism har dock inte gått obesvarad. Brandon L Rickabaugh hävdar att man visst kan hitta dualism i skriften. Det är inte alltid nödvändigt att hitta direkta referenser i Bibeln för att göra ett teologiskt argument. Treenighetsläran är ett typiskt exempel på detta. Rickabaughs definition av dualism är: “Human persons are not identical to their bodies, but consist of a physical body and a non-physical substantial soul, provided that having a physical body is not necessary for being a human person.”¹⁷ Detta, hävdar Rickabaugh, är en mer klassisk och kristen förståelse av dualismen, som dessutom representerar Bibelns innehåll. Wright erkänner ju själv att Bibeln talar om ett slags mellantillstånd och Rickabaugh frågar sig hur annars detta kan förklaras metafysiskt, om inte med hjälp av en själ? Rickabaugh poängterar också att dualismen inte ursprungligen är en hellenistisk idé, utan är snarare “properly basic”, alltså oberoende av kultur och andra trosuppfattningar.¹⁸ Wright gör alltså en halmgubbe av dualismen för att enkla kritisera den. Tillslut utmanar Rickabaugh Wright till att antingen erkänna själen, eller backa i sitt erkännande av ett mellantillstånd, för att vara konsekvent. Men om vi ska förstå Wright utifrån hans egna ord

12 Brown, Warren S, et al., *Whatever Happened to the Soul? Scientific and Theological Portraits of Human Nature*, Minneapolis, Fortress Press, 1998 s. 3.

13 Farris, Taliaferro (red), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, Farnham, Ashgate Publishing Limited. 2015, s. 134.

14 N.T Wright, *The Resurrection of the Son of God*, vol 3, London, SPCK. 2003, ss. 34–35.

15 Wright, *The Resurrection of the Son of God*, 2003, s. 91.

16 Wright, *The Resurrection of the Son of God*, s. 315.

17 Rickabaugh, Brandon L., “Responding to N.T. Wright’s Rejection of the Soul”, i *Heythrop Journal*, < <https://philarchive.org/archive/RICRTN> >, (hämtad 02/5–2025). 2016, s. 2.

18 Stewart Goetz argumenterar exempelvis att forskare såsom Jesse Bering, Paul Bloom och Alfred Gel visat hur den “vanliga” människan naturligt förutsätter dualism. Se Farris, Taliaferro (red), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, ss. 125–128.

och tolka att han faktiskt förnekar dualismen. Vad är då alternativet?

Fysikalism

I den motsatta polen till dualism finner vi fysikalismen. Enligt denna antropologi är människan summan av dess delar, det vill säga summan av hjärna, hjärta, armar och ben osv. Människan är ett organiskt djur och dess fysiska delar kan endast påverkas av andra fysiska objekt. Implikationen av detta är att våra mentala egenskaper (det som traditionellt kallas själen) inte kan förklaras som ontologiskt distinkta utan reduceras till fysisk fakta. Människans medvetande bottnar alltså i fysiska processer. Människan är identisk med sin kropp och ens själ är identisk med hjärnan.¹⁹ Denna antropologi verkar dock inte heller överensstämja med Wrights egen uppfattning. I boken *History & Eschatology* kritiserar Wright modern vetenskap och filosofi för att förneka tanken av att Gud kan ha en inverkan på världen.²⁰ Wright vill återta västvärldens kunskapslära, från modern empirism och kritisk teori till en himmelsk sådan. Jesus är den som har förenat himmel och jord och man kan därför inte se världen enbart utifrån en naturalistisk världsbild. Fysikalismen är ett exempel på en världsbild som har kapat bort den himmelska dimensionen. Vår förståelse av människans natur har därmed förvrängts och blivit naturalistisk. Men Wright vill inte tala om människan utifrån enbart fysiska och naturalistiska premisser utan vill återgå till det han anser är en biblisk förståelse av människan.

Wright talar om kärlekens epistemologi som strävar att basera sin förståelse av verkligheten på Jesu Kristi uppståndelse. Om man tror att Jesus historiskt uppstod från det döda, bör det ha konsekvenser för hur man uppfattar allting annat i världen. Wright jämför kärlekens epistemologi med vår moderna samtid, som han menar har en epistemologi av makt.²¹ Francis Bacon utropade att kunskap är makt, och med linsen av kritisk teori förstår vi att de som är starkast och kan behålla makten, formar också sanningen. Världen består, utifrån denna epistemologi, av ett nollsummespel om makt. Men detta är inte uppståndelsens budskap. I 2 Korintierbrevet talar Paulus om Guds kraft som fullkomnas i svaghet, och kärlekens epistemologi handlar om hur makten paradoxalt nog uttrycks i kärlek och svaghet, genom Jesus Kristus. Wrights

åsikt om fysikalism blir på så vis mer urskiljbar. Ett slutet universum av endast materia och fysiska processer saknar behovet av en transcendent och immateriell Gud. Om en sådan Gud finns är denne i sådana fall separerad från vår verklighet och av inget betydelse för oss. Wright är därför mån om att behålla den himmelska aspekten av verkligheten i sin kosmologi. "We can, if we choose, screen out the heavenly dimension and live as flatlanders, materialists. If we do that, we will be buying into a system that will go bad, and will wither and die, because earth gets its vital life from heaven."²² Fysikalism kan alltså inte ge ett uttömmande svar på Wrights antropologi eftersom att den endast uttalar sig om den materiella verkligheten. En essentiell dimension, det Wright kallar för det himmelska, saknas i den fysikalistiska kosmologin och antropologin.

But, after all, faced with this diverse and yet richly integrated vision of being human, why would one want to argue for something so thin and flat as dualism. Of course we must resist something even thinner and flatter, namely the monochrome reductionism of materialists and the like. A rich meal is set before us, and every course and every wine contributes to the complete whole.²³

Detta citat summerar Wrights inställning till både dualism och fysikalism. Dessa filosofier är otillräckliga i Wrights antropologi eftersom differentierad enhet är ett bejakande av, inte bara enhet, utan också rik mångfald. Fysikalismen må omfamna tanken av att människan är en enhet, men den kan inte uttala sig om ett mellantillstånd eller om den himmelska dimensionen i människan eller i världen.

Hylomorphism

Hylomorphism kan i viss mån liknas med dualism. Inspirerat av Aristoteles (384–322 f.Kr.) menar denna antropologi att människan består av både materia (hyle) och form (morphe). Människans form kan delas upp i två kategorier. (1) Accidentell form är egenskaper i ett ting som kan förändras utan att det i sig blir något annat, exempelvis storlek eller färg. (2) Substantiell form är egenskapen i ett ting som gör det vad det är. Om tinget förlorar sin substantiella form, upphör det att finnas. Thomas av Aquino (1225–1274 e.Kr.) hävdade att människan endast har

19 Farris, Taliaferro (red), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, s. 103.

20 Wright, N.T., *History & Eschatology, Jesus and the Promise of Natural Theology*, Waco, Baylor University Press, 2019.

21 Wright, *History & Eschatology*, s. 209.

22 Wright, *Surprised by Hope*, s. 251.

23 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 2.

en substantiell form; den rationella själen, vars livsprincip ger upphov till alla egenskaper och kvalitéer som krävs för att vara en människa. Själen är också en unik typ av substantiell form som har möjligheten till att existera utan kropp (trots att detta inte är dess naturliga tillstånd).²⁴

Är då hylomorphism endast en annan form av dualism? En viktig skillnad däremellan är att hylomorphismen inte ser själen som ett medvetande eller ett "inre liv". Själen inrymmer allt människan är för att kunna leva, vilket kan inkludera både det kroppsliga och det själsliga. Denna distinktion påminner en del om Wrights egna förståelse av ordet *själ* i Bibeln som en beteckning för livet. "For Paul, the *psyche* is the breath of life, the vital spark, the thing that animates the body in the present life."²⁵ Själen är som sagt inte en egen substans utan tar sin form i människans liv, både i det inre och det yttre. Inte minst manifesteras själen genom människans fysiska kropp i form av andetag, blod, behov av mat och dryck. Fördelen med att kombinera Wrights antropologi med hylomorphism är att själen är neutral i förhållande till materia och har inget behov av en egen substans. Därav kan man undvika substantiell separation och behålla människans enhet. En annan fördel är att den överensstämmer med Wrights åsikt om att mellantillståndet är något ofullständigt (long sleep). Själen som substantiell form (*morphe*) är trots allt ofullständig utan material (*hyle*). En tredje fördel är att den erbjuder kontinuitet mellan död och uppståndelse (enligt Aquino). Människans själ kan alltså befinna sig i två olika tillstånd: i en kroppslig och en icke-kroppslig existens.

Föreningen mellan Wrights antropologi och hylomorphismen är dock inte smärtfri. Isaias D'Oleo-Ochoa kritiserar bland annat Wright för att förespråka ontologisk holism,²⁶ samtidigt som hans antropologi förutsätter en viss dualitet. "It is a mistake that Wright refers to all kinds of dualism as one unified thing in order to reject it, while at the same time presuming some duality."²⁷ Wright motsäger sig själv helt enkelt. Ännu ett exempel på hur exegeten frustrerar systematiker med sin tveksamhet.

Trots sina likheter, är inte hylomorphismen en tillräcklig god lösning för D'Oleo-Ochoa: "The fact that one may find a particular solution

to Wright's quandary does not mean one might defend such an explanation theologically or philosophically at the same time."²⁸ Detta leder mig till ett sista förslag på antropologi som kan kombineras med Wright.

Emergentism

Fram tills nu har jag baserat min analys på antingen uttalanden från Wright, eller andra i dialog med honom, med explicita citat som antingen behandlar dualism, fysikalism eller hylomorphism. Till skillnad från dessa nämns emergentism nästintill inte explicit i någon av dessa texter.²⁹ Ändå uppfattar jag att många av Wrights formuleringar och uttalanden stämmer överens med emergentismens syn på människan och dess relation till kropp och själ. En framträdande idé inom emergentismen är att fysiska fenomen, såsom atomer och grundämnen, kan kombineras i konstellationer som skapar nya och oväntade ting som inte kan förklaras eller orsakas av fysikaliska fakta. Dessa, så kallade emergenta fenomen, skapas inte av något utomstående (exempelvis när Gud skapar *ex nihilo*) utan uppstår i enlighet med elementens naturliga processer.³⁰ Detta icke-materiella och emergenta ting kan därefter påverka den tidigare fysiska processen.³¹ Om man applicerar detta på människan förklarar emergentismen att vårt medvetande är en produkt av hjärnan och kroppens nervsystem. Samtidigt har vårt medvetande en kausal påverkan på hjärnan och kroppen.³²

Detta öppnar dörren för diskussioner om själens existens. Själen är i sådana fall vårt medvetande och inte en annan substans eller något som kan identifieras utanför kroppen. Själen är beroende av hjärnan och kroppens nervsystem, vilket betyder att den befinner sig i kroppen: i tid och rum. Själens egenskaper kan däremot inte enbart reduceras till fysisk fakta utan har ett samspel mellan materia och emergenta fenomen.

Wright är öppen för idén att människans fysiska kropp har egenska-

24 Farris, Taliaferro (red), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, s.123.

25 Wright, 2011, del 1.

26 Ontologisk holism innebär att man förstår ting utifrån dess helhet snarare än delar. Helheten definierar därför tingets natur och egenskaper. Om helheten förstörs upphör antingen delarna att existera eller förändras de till något som de tidigare inte var.

27 D'Oleo-Ochoa, "N.T. Wright and 'The Body-Soul Predicament: The Presumption of Duality in Ontological Holism'", i *Stromata* 58.1, 2016, s. 136. < <https://philarchive.org/archive/ISANWAv1> > (hämtat 1/5 -2025).

28 D'Oleo-Ochoa, 2016, s. 135.

29 Det är också möjligt att jag har missat en sådan källa i mitt sökande. Men bristen på tydliga och uppenbara fynd uppfattar jag som nog att vilja föra fram detta förslag.

30 Detta betyder inte att allt som är icke-materiellt måste ha ett ursprung i något fysiskt eller att Gud är ett emergent fenomen. Kristna emergentister kan vidhålla klassisk teism och emergentism utan motsättning. Gud har skapat kosmos, vars fysiska processer ger förutsättningen för emergenta fenomen (såsom själen) att bildas.

31 Farris, Taliaferro (red), *The Ashgate Research Companion to Theological Anthropology*, s. 152.

32 Brown et al., *Whatever Happened to the Soul?*, s. 131.

per och funktioner som kan relatera till Gud och himmelens dimension. I sin beskrivning av differentierad enhet skriver Wright:

That is why I am not afraid that one day the neuroscientists might come up with a complete account of exactly which neurons fire under which circumstances, including that might indicate the person as responding to God and his love in worship, prayer and adoration. Why should the creator not relate to his creation in a thousand different ways? Why should brain, heart and body not all be wonderfully interrelated in so many ways that we need the rich language of mind, soul and spirit to begin to do justice to it all?³³

Detta kärnfulla citat, anser jag, öppnar dörren för emergentism som en kompatibel modell till Wrights antropologi. Wright är öppen för idén att människans fysiska kropp har egenskaper och funktioner som kan relatera till Gud och himmelens dimension. Samtidigt är människan inte helt begränsad till biologin. På liknande sätt hävdar Nancey Murphy att emergentismen³⁴ ger en rimlig förklaring till varför människor kan, genom sina sinnen, relatera till det gudomliga. Murphys argument bygger på att religiösa erfarenheter, såsom drömmar, visioner, känslor, förnimmelser såsom lukt, smak och fysisk kontakt, både kan förklaras genom andliga (det vill säga immateriella) fenomen såväl som naturliga fenomen. Även om den naturliga förklaringen är mer rimlig utifrån ett vetenskapligt perspektiv (exempelvis att de orsakats av hallucinationer), vore det ingen skillnad på själva erfarenheten, om det faktiskt hade orsakats av en andlig aktör. Även hallucinationer skulle potentiellt kunna orsakas av Gud. Poängen är att vetenskapen har lika svårt att motbevisa en gudomlig handling som att förklara medvetandets kausala effekt på den fysiska kroppen.³⁵

Ray S. Anderson hävdar något liknande när han påstår att mänskligt liv uppstår ur kroppens fysiska processer, men vars natur inte helt kan förklaras av fysiska kausaliteter.

Physicality sets limits to our personal existence and, at the same time, produces the phenomena we recognize as manifestations of the soul. [...] Therefore we should not be surprised and should indeed expect that the firing of selected brain cells affects what we might call spiri-

tual impulses, attitudes, and actions. However, spiritual self-identity as used theologically and on biblical grounds, is contingent upon the Spirit of God both as to its formation and its growth. The existence of brain cells is a necessary but insufficient condition for the expression of the life of the soul as a personal and spiritual being.³⁶

Likheten mellan Wrights och Andersons citat bör noteras. Det är naturligt för båda att människans fysiska kropp är en grundförutsättning för livet att existera. Kroppens funktioner har en kausal påverkan på vårt medvetande och möjligtvis även våra spirituella erfarenheter. Själen, för Anderson, refererar inte till en substans som befinner sig i kroppen utan till "the whole person" eller människans liv, som är skapat och uppehålls av Gud.³⁷ Människan besitter alltså inte en odödlig själ som kan existera efter döden. Människans själ (dvs hela människan) är dödlig och beroende av Gud.

Men hur förklarar Anderson uppståndelsen i relation till att själen dör med kroppen? Anderson förklarar att det trots allt är kroppen som ska uppstå, inte själen. När kroppen dör, dör även "själen". När väl den nya kroppen uppstår, uppkommer också själen genom de emergenta fenomen som kroppen erhåller. Själva frågan "vilken del av människan överlever efter döden?" är felaktigt ställd, menar Anderson: "there is no suggestion in Paul's thought that a "soul" survives death as a disembodied substance awaiting a "spiritual body".³⁸ Vad som händer med den kontinuerliga existensen däremellan får enligt Anderson förbli en olöslig gåta. På samma sätt som vetenskapen inte kan förklara medvetandet, eller mäta verkligheten som den erfaras av människor, kan inte heller uppståndelsen förklaras metodiskt. Andersons emergentism rymmer, i någon mån, en nyans av mysterium inom människan.

Summering

Wright's motvilja att ge en filosofisk förklaring till sin teologiska antropologi öppnar dörren för alternativa förslag. Å ena sidan säger Wright att fysikalismen är alldeles för snäv och ensidig i sin världsbild och epistemologi. Den himmelska dimensionen saknas helt i ett slutet och enbart fysiskt universum. Å andra sidan kritiserar Wright dualismen för att vara alltför negativ i sin kroppssyn, särskilt i relation till uppståndelsen. Jag samtycker med Wright i att vilja hålla isär hellenismen och an-

33 Wright, "Mind, Spirit, Soul and Body", del 3.

34 Murphy använder begreppet non reductive physicalism istället för emergentism.

35 Brown, et al., *Whatever Happened to the Soul?*, ss. 144–147.

36 Brown, et al., *Whatever Happened to the Soul?*, s. 188.

37 Brown, et al., *Whatever Happened to the Soul?*, s. 182.

38 Brown, et al., *Whatever Happened to the Soul?*, ss. 190–191.

tik judendom, men det är inte heller rimligt att påstå att alla dualistiska tolkningar av Bibeln kommer från Platon. Som Rickabaugh påpekar är inte dualismen enbart en hellenistisk föreställning. Om man accepterar att dualismen är "properly basic" kan även dualismen ha uppkommit inom judendomen eller från andra influenser. Wrights exegetiska argument kan också nyanseras eftersom han själv medger att den bibliska skildringen av mellantillståndet, till viss del, är otydlig och tillbakahållen. Enligt Wright bör man följa Bibelns återhållsamhet men han själv har ibland svårt att hålla fast vid sin egen uppmaning, när han gärna besvarar "felaktiga" tolkningar angående ämnet. I mångt och mycket är jag benägen att hålla med om Wrights slutsatser, men tycker också att det finns rum för viss spekulation på grund av just bristen på tydliga svar.

D'Oleo-Ochoa hävdar att hylomorphismen är en giltig, men bristfällig, lösning till Wrights ontologiska holism. Jag är enig i att själens dualitet inte riktigt överensstämmer med Wrights syn på differentierad enhet. Men den är samtidigt inte helt motsägande. En viss tolkning av thomistisk hylomorphism uppfyller ändå alla kriterier av kompatibilitet, vilket är till dess fördel. Jag vill dock hävda att emergentismen erbjuder ett mer sammanhängande svar till Wrights teologiska antropologi. Hjärnans komplexa natur möjliggör att emergenta fenomen uppkommer och till och med har kausala verkningar på kroppen. Wright antyder något liknande när han uttrycker hur våra hjärnor är skapade att tillbe och relatera till Gud. Emergentismens positiva kroppssyn parallellt med att den erkänner att människan är mer än dess fysiska delar överensstämmer väl med Wrights förståelse av differentierad enhet. I frågan om mellantillståndet ger Wright och Andersson likartade svar. Wright tillåter att en spänning får finnas i människans antropologi, till fördel för biblisk auktoritet. På liknande sätt uttrycker Anderson att det är lika omöjligt att förklara hur medvetandet fungerar som det är att metodiskt förklara vad som händer med själen efter döden. En skillnad värd att nämna är att Wright aldrig hävdar att själen uppstår från hjärnan, utan vidhåller en judisk förståelse av ordet *nephesh*, som betecknar människans liv. Huruvida Wright själv skulle identifiera sig med emergentismen är en annan fråga – en som denna uppsats lämnar obesvarad.

Wright's antropologi bidrar i mångt och mycket med att utmana den kristna antropologiska debatten. Är dikotomin mellan monism och dualism, materia kontra icke-materia för binära? För Wright är dessa distinktioner alldeles för smala för att utveckla en grundlig teologisk antropologi. Wrights beskrivning av eskatologisk integration och differentierad enhet är en frisk fläkt i en annars evigt lång debatt om männ-

iskans existens. Wright vill bredda denna fråga och inkludera människans syfte i frågeställningen. Wrights pastorala styrkor får ibland företräde på bekostnad av filosofisk konsekvens. Men samtidigt bidrar den med ett holistiskt perspektiv, där människan inte förstås enbart utifrån nuet, utan i ljuset av den Gud som har skapat henne. ■■

Recension

Syndare i händerna på en kärleksfull Gud:

den skandalösa sanningen om de mycket goda nyheterna



Syndare i händerna på en kärleksfull Gud: den skandalösa sanningen om de mycket goda nyheterna

Brian Zahnd

Narin Förlag, 2025 (144 sidor)

V Under mitten av 1700-talet drog en väckelse fram över Nordamerika som fått namnet *The Great Awakening*.¹ Ett av dess mest kända uttryck är en färgstark omvändelsepredikan som förkunnaren Jonathan Edwards höll 1741, vars inflytande över amerikansk kristenhet knappast kan överskattas. *Sinners in the Hands of an Angry God*, som den kallades, publicerades samma år och har färgat generationer av kristna amerikaners gudsbild och förståelse av Kristi försoning, inte minst inom reformerta och evangelikala led.

När man läser den amerikanske pastorn Brian Zahnds motbok från 2017, som nu kommit i svensk översättning, bör man ha detta sammanhang i åtanke. Att det är en

”motbok” råder det inget som helst tvivel om. Själva titeln vittnar om det, men Zahnd är även tydlig med att han tar avstamp i Edwards predikan. Från början står det alltså klart att det här erbjuds ett korrektiv till några utvalda, problematiska teologiska föreställningar.

Bokens reaktiva karaktär ger både för- och nackdelar. Till de förra hör att den låter Zahnd ta sikte på just de frågor han finner centrala och mest angelägna, och till dem hör gudsbild, synen på Jesu försoning, den eskatologiska domens karaktär och det troende lärjungaskapet. Som utgångspunkt beskriver Zahnd sin egen resa från att ha sett Gud som en arg tyrann som måste blidkas med blodiga offer till att fokusera på hur Jesus uppenbarar Gud, det vill säga som en kärleksfull Far. Den kristocentriska blicken är bokens styrka. Det är i Jesus Guds ansikte framträder och det är Jesus som är Guds sanna budskap. Jesus är även den tolkningsnyckel genom vilken alla Bibelns texter måste läsas och förstås. På förklaringsberget ger Lagen och Profeterna (Mose och Elia) ordet vidare till Kristus och därför är Jesus – inte gamla testamentets våldsamma texter – normerande för den kristna gudsbilden. Den Gud Jesus uppenbarar är inte vred och våldsbenägen, utan Kärleken själv.

Detta får även konsekvenser för hur vi ser på den slutliga domen. Zahnd avfärdar tanken på eviga, grymma och gudomligt sanktionerade straff, och argumenterar för att Guds dom alltid är restorativ, inte förtryckande. Förståelsen av Gud som kärlek påver-

kar även synen på kristet lärjungaskap och det eskatologiska hoppet. Den i vissa kretsar vanliga föreställningen om att ett stort och blodigt krig måste föregå Jesu återkomst bygger, enligt Zahnd, på en felaktig förståelse av Uppenbarelsebokens texter, och hindrar troende att leva ut sin kallelse att verka för fred, icke-våld och försoning.

Boken har ett tempo och ett driv som, trots en del upprepningar och ”pratiga” utläggningar, som en redaktör borde ha uppmärksammat, gör den till fascinerande läsning. Teologin är konkret och analyseras utifrån sina praktiska konsekvenser i kyrka och samhälle. Samtidigt begränsar författarens patos ibland poängernas slagkraft. Resonemangen blir yviga och konsekvenser dras till sin mest extrema spets. Det är bra för att skapa tydlighet, men fungerar sämre som uppmuntran till nyanserade reflektioner. Konsekvensen blir också att alternativa tolkningar av text och tro ibland avfärdas väl lättvindigt, och kanske även felrepresenteras?

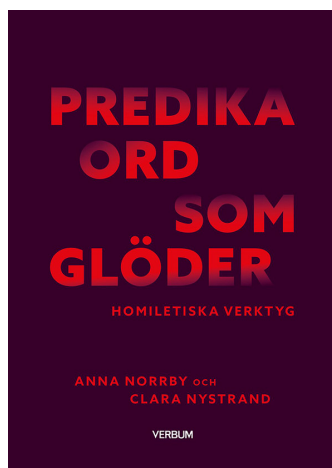
Trots det utgör Zahnds bok en utmanande inbjudan till engagemang runt frågan vad den bibliska uppenbarelsen att ”Gud är kärlek” verkligen innebär. Alla kommer inte gilla den, och det finns en hel del som går att kritisera från såväl exegetiskt som teologiskt håll. Men som stimulans till samtal runt några av den kristna trons mest centrala frågor fungerar den utmärkt. ■■

¹ Denna recension har tidigare publicerats i tidningen Dagen.

Recension

Predika ord som glöder

Homiletiska verktyg



Predika ord som glöder
Homiletiska verktyg

Anna Norrby och Clara
Nystrand

Verbum, 2025 (273 sidor)

V Hur stort inflytande har läroböcker i homiletik, predikonst, på präster i Svenska kyrkan? Det är en fråga som inte är lätt att besvara. Enskilda lärare i homiletik har säkert också ett stort inflytande, liksom enskilda präster och andra förkunnare som predikar i de församlingar där blivande präster växer upp.

Det som däremot är mycket tydligt är att nya böcker om homiletik som kommer beskriver vissa tankar och ideal under en viss tid. "Predika ord som glöder" är präglad av den s.k. nya homiletiken som opponerade sig mot tanken på att bibeltexter användes som om de hade ett entydigt budskap och bara behövde packas upp med hjälp av exegetik och homiletik för att prästen på så sätt skulle producera en renlärig predikan vars syfte var att människor skulle omvända sig och senare fördjupas i sin tro. Den nya homiletiken betonade i stället att människors tidigare erfarenheter är oerhört viktiga för hur de tar emot och

förstår predikan. Just den "nya homiletiken" förefaller vara grunden för det recenserade verket. Låt oss se på några exempel på vad det innebär.

I luthersk tradition är vi vana vid att predikan skall erbjuda evangelium. Ibland har man tolkat detta som att varje predikan skall handla om synd och förlåtelse. Den amerikanske teologen W. Paul Jones menar dock att det finns fem teologiska världar, vilket innebär att människor har olika behov beroende på vad de gått igenom i livet. Perspektivet synd/förlåtelse är inte lika aktuellt för alla. För andra är perspektivet lidande/uthållighet viktigt. (Detta visar sig tydligt i berättelserna om hur Jesus möter människor med olika funktionshinder.) Andra perspektiv är förtryck/upprättelse, tomhet (att inte känna sig sedd och förstådd)/fullhet och utanförskap/hemkomst. Den predikant som bara predikar om en av dessa världar når bara fram till en del av församlingen. En viktig utmaning för varje predikant är att då och då byta vilken värld man predikar om.

Hur predikar man om samhällsfrågor? Om gängvåld förekommer utanför kyrkan, är det konstigt om predikan aldrig berör detta. "Predika ord som glöder" ger tips, bland annat att uppmana till handling och att använda humor för att skapa hopp. Likaså är det nödvändigt att någon gång beröra klimatkrisen i predikan. Även här ger boken tips.

I avsnittet om predikans språk framhålls idealet att hitta en balans mellan att å ena sidan använda teologiska "storord" (som t.ex. nåd, synd, kyrka

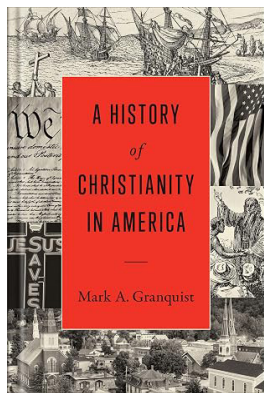
och barmhärtighet) och att å andra sidan inte använda för många teologiska begrepp i en och samma predikan. En lösning kan vara att välja att behålla något storord i varje predikan och förklara detta storord ordentligt samtidigt som andra storord ersätts av andra ord. Boken varnar också för "kommunalsvenska" ord som t.ex. "psykisk ohälsa" och starka signalord som t.ex. klimatkris och feminism. Användningen av sådana ord i en predikan kan medföra att vissa församlingsmedlemmar slutar lyssna, vilket inte sker om samma budskap uttrycks med andra ord.

"Predika ord som glöder" ger också exempel på många strukturer som kan användas för att lägga upp predikan. Många av dessa förordar en skarp övergång från nöd till nåd. Predikan skall börja med att beskriva någon form av nöd som finns i människors liv. Därefter skall evangeliet, nåden, beskrivas. Här har många av oss mycket att lära. En undersökning har nämligen visat att många svenskkyrkliga predikningar börjar i nöden, antyder kortfattat nåden, och återgår till nöden igen. Författarna menar att det är viktigt att predikningar visst skall beskriva nöden, men de måste landa i nåden.

Det recenserade verket är mycket användbart både för präster och predikanter i tjänst och för blivande präster. Ovan nämns bara några exempel på innehållet. Om något skall kritiseras vad gäller boken är att det saknas ett alfabetiskt register, vilken hade varit till stor nytta för den som vill söka något visst tema. Bokens omslag är smakfullt och föreställer just ord som glöder. ■

Recension

A History of Christianity in America



A History of Christianity in America

Mark A Granquist

Baker Academic, 2025
(382 sidor)

Redan titeln antyder att detta är en bred och longitudinell undersökning. Mark A. Granquist har här tagit sig an en omfattande arbetsuppgift att ur fågelperspektiv ge en bild av USA:s kyrkohistoria under drygt 500 år. Läsaren blir dock inte besviken. Mark Granquist, Lloyd and Annelotte Svendsbyes- professor i kyrkohistoria vid Luther Seminary, St Paul, Minnesota, USA, presenterar här en intressant, insiktsfull och mycket givande exposé över USA:s kyrkohistoria från slutet av 1400-talet, när Columbus "upptäckte" Amerika, till nutid. Med titelns "America" avses här främst USA - även dess nutida territorium före det att republiken bildats - med vissa utblickar till Canada och Latinamerika. Kyrkohistoria kombineras i framställningen med politisk, ekonomisk och idéhistorisk historia.

Genom invandring från Europa, sedan

även andra världsdelar, kom många kristna samfund att etablera sig i USA. I landet utvecklades även nya kristna grupper. USA:s insats i den internationella kristna missionen till andra världsdelar tas också upp. Här har landet, inte minst under 1900-talet, spelat en stor och avgörande roll att sprida kristen tro vidare.

Något försök att innehållsmässigt sammanfatta undersökningen ska inte ens försöka göras. Sammantaget ger arbetet ett objektvt och sammanfattande intryck av ett stort undersökningsobjekt. Att nämna enskilda episoder vore här att göra andra orättvisa. Granquists bok bör ses som en helhet vilken inte ryggas för obekvämligheter eller följer någon särskild teologisk linje. En presentation av framställningen kronologiskt kapitelvis kan dock ge en överblick av innehållet;

Kapitel;

1. The Structure and Theology of Christianity in America
2. The Beginnings of Christianity in America
3. Christianity in British America
4. The Growth of American Christianity and Increasing Pluralism, 1700-1775
5. War and a New Nation, 1775-1810
6. New Frontiers, Renewal, and Growth, 1810-1850
7. Slavery, War, and Immigration, 1850-1880
8. Mass Immigration, New Ideas, and Tension over Modernity, 1880-1914
9. War, Prohibition, and the Great De-

pression, 1914-1941

10. The Growth of American Christianity in War and Peace, 1941-1965

11. Conflict and Change, 1965-1995

12. Growing Pluralism and Shifts in American Christianity, 1995-2022

Under framställningen redogöres återkommande för andelen USA-medborgares medlemskap i en kristen församling och gudstjänstdeltagande samt hur kyrkorna levde med, och påverkades av, eller motverkade sin samtid. Ett väl utarbetat index gör att boken kan användas som uppslagsbok för den som intresserar sig för någon särskild historisk person, samfund eller tidsperiod.

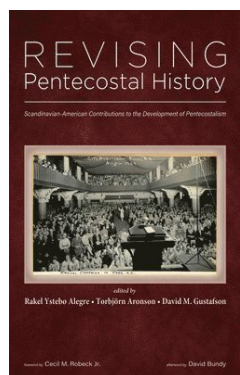
Framställningen väver på ett utmärkt sätt samman USA:s kyrkohistoria med dess politiska, sociala och ekonomiska utveckling över tid. Många rörelser, personer, samfund och händelser – alla bidragande till utformningen av sin tids kyrkohistoria i USA – passerar revy. Med nödvändighet uppkommer vissa upprepningar och överlappningar mellan kapitlen.

Generellt är framställningen mycket välskriven och avvägt dispositionerad. Boken innehåller enbart få fotnoter, men för varje kapitel presenteras bibliografier och vidare presenteras en rik lista över böcker för vidare studium.

Boken rekommenderas för vidare studier av USA:s kyrkohistoria och undervisning om den. ■■

Recension

Revising Pentecostal History



Revising Pentecostal History. Scandinavian-American Contributions to the Development of Pentecostalism

Ed. by Rakel Ystebø Alegre, Torbjörn Aronson, David M. Gustafson.

Pickwick Publications, 2024, (341 sidor)

En intressant antologi, *Revising Pentecostal History. Scandinavian-American Contributions to the Development of Pentecostalism*. (2024), undersöks kontakter mellan Skandinavien och USA inom den pentekostala rörelsen.

Även om mycket av internationell pentekostal forskning koncentrerats till väckelsen på Azusa Street, Los Angeles, 1906-1909, vilken givetvis var viktig, visar flera artiklar i antologin pentekostala fenomen bland skandinaviska immigranter i Mellanvästern 20 år före väckelsen vid Azusa Street. Dessa skandinaviska immigranter blev betydelsefulla för den första tidens pentekostala rörelse. Kontakterna mellan Los Angeles och Mellanvästern/Chicago/Nordvästra USA var många och intensiva. Genom brev, tidskrifter, böcker, resor och missionsinsatser knöts detta nätverk samman där man delade erfarenheter och kunskaper av den Helige Andes verk och lärde av varandra.

Antologiartiklarnas författare öser ur ar-

kiv, tidskrifter och annat källmaterial samt presenterar insiktsfulla analyser av skeendet. Kända och mindre kända personnamn, församlingar och tidskrifter passerar revy. Inte sällan redovisas ned till individnivå personer som var en del av rörelsen. Sammantagna utgör dessa det pentekostala nätverket. Antologin ger även exempel på den pentekostala rörelsens starka tillväxt och spridning. I artiklar speglas bland annat mission i Brasilien och Kina med skandinavisk koppling.

Rörelsen tog sig med tiden olika organisatoriska uttryck. I ett appendix redovisas rörelsens organisationshistoria i USA fram till nutid.

Antologins tidsspann sträcker sig till 2014 genom Torbjörn Aronsons artikel om neopentekostala kontakter alltsedan 1960-talet (bland dem Full Gospel Business Men, Jesusfolket, Ulf Ekman/Livets ord och John Wimber/Vineyard) mellan Sverige och USA. I detta finns även inblickar hur den vidare pentekostala rörelsen berört historiska samfund, bland dem Svenska kyrkan.

Bidrag

Kistina Undheim "Before Azusa Street: Scandinavian Pentecostals in America, 1886-1906."

David M. Gustafson "Scandinavian-American Pentecostal Revival of Chicago, 1906-1912."

Jan-Åke Alvarsson & David M. Gustafson "Movement of Scandinavian-

an-American Pentecostals, 1906-1918."

Rakel Ystebø Alegre "Trans-Atlantic Influence from Norway on Scandinavian-American Pentecostalism, 1906-1930."

Darrin J. Rodgers "Scandinavian-Americans in the General Council of the Assemblies of God (AG), 1906-1952."

Jan-Åke Alvarsson & David M. Gustafson "Scandinavian-American Independent Assemblies of God (IAG), 1918-1952."

Tommy Davidsson "Between Multiple Worlds; Emerging Scandinavian-American Pentecostal Theology, 1907-1919."

Isael de Araujo & Joel Wright "Scandinavian-American Pentecostal Mission to Brazil: Gunnar Vingren and Daniel Berg, 1910-1962."

Ruth Ma "Missionary Tongues of Sophie Hansen: Testimonies of Xenophobia in Shanghai, 1908-1923."

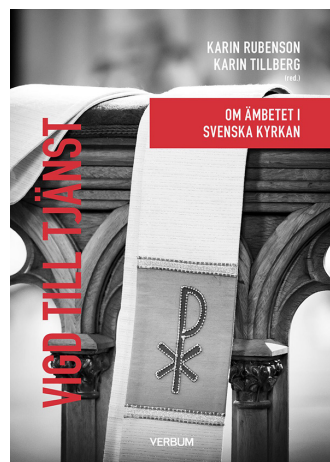
Beverly C. Johnson-Miller "Formation and Transformation of a Scandinavian-American Pentecostal Congregation in South Bend, Indiana, 1907-1967."

Torbjörn Aronson "From Scandinavian-American to Trans-Atlantic Relations of Neo-Pentecostals in Sweden and the United States, 1965-2014." ■

Recension

Vigd till tjänst:

Om ämbetet i Svenska kyrkan



Vigd till tjänst: Om ämbetet i Svenska kyrkan

Karin Rubenson och Karin Tillberg (red.)

Verbum, 2024 (sidor)

Vigd till tjänst är en omfattande antologi om ledarskap och ämbetssyn i Svenska kyrkan som ingår i Svenska kyrkans forskningsserie. Syftet med boken är att presentera ämbesteologisk forskning och fördjupa förståelsen av ämbetet i Svenska kyrkan. En del författare bidrar med akademiska perspektiv och andra med erfarenheter från kyrkans liv. Antologin är strukturerad i fyra delar som innehåller ett par artiklar vilka följs av en kort respons.

Den första delen – förståelser av ämbetet – inleds med Hanna Stenströms behandling av ämbetet i Nya testamentet och hos de apostoliska fäderna. Hon drar sig för att betrakta bibeltexterna som normativa modeller och analyserar dem istället som historiska källor. Stenström daterar generellt bibeltexterna sent och deras historiska trovärdighet problematiseras ofta. Författaren drar inga större slutsatser kring användningen av begreppen

episkopos och presbyteros i NT, men skönjer en utveckling till ett ledarskap som blir mer hierarkiskt och mansdominerat.

Artikeln väcker en rad frågor. Stenström menar att hon i stor utsträckning presenterar "allmängskaper". Så är fallet ibland, men exempelvis ifrågasättandet av Apostlagärningarnas tillförlitlighet som källa och den traditionella synen på de tolv apostlarna som ledare i urkyrkan (och inte bara symboler för det nya Gudsfolket) får snarast ses som en redogörelse för förekommande synsätt inom forskningen. Stenström vill inte tala om normerande modeller i NT. Sådana perspektiv är förvisso komplexa, men samtidigt: Finns det inte normerande vägledning i NT för kyrkans ledare? Vad gäller betydelsen av ledarskap, vad gäller behovet av olika tjänster, vad gäller vikten av god karaktär osv?

Carl Sjösvärd Birger redogör för reformatörernas ämbesteologi, i huvudsak om prästämbetet. Reformatorerna betonade, i kontrast till samtida synsätt som betraktade prästen som en offerpräst tillhörande ett särskilt stånd, att hela församlingen har direkt kontakt med Kristus och att prästens tjänst handlar om att förkunna Guds Ord och att förvalta sakramenten. Författaren redogör för diskussionen kring huruvida reformatörerna stod för en funktionell eller institutionell ämbetssyn och menar själv att de båda synsätten kan kombineras.

Spänningar och ställningstaganden kring ämbesteologin utifrån senare årtiondens kyrkliga dokument och debatter är föremål för Sven-Erik

Brodds artikel. Författaren visar på hur det "treledade" (eller "trefaldiga") ämbetet, som främst har sin bakgrund inom anglikansk teologi, succesivt etablerats i Svenska kyrkan, inte minst genom ekumeniska relationer. Talet om "det treledade ämbetet" blir ett sätt att hålla fast vid föreställningen om ett enda ämbete, trots de tre olika uppdragen. Brodd visar således på hur diskussionerna kring ämbesteologin varit nära förknippade med terminologin, vilken ofta förändrats och därmed gett upphov till bristande tydlighet.

Karin Rubensson inleder den andra delen – att bli och vara – om processen kring antagning och prövning av prästkandidater. Författaren undersöker utredningar och officiella dokument från 1940-talet till vår egen tid. Hon visar på hur språkbruket förändrats, från "lämplighetsprövning" till "antagning", men även hur tyngdpunkten förskjutits från att urskilja olämpliga kandidater till att skapa förutsättningar för kandidater att utforska sin kallelse och utvecklas.

Vigningsgudstjänsten och de liturgiska kläderna är i fokus i Karin Tillbergs artikel. Hon analyserar kyrkohandböckerna från 1942, 1987 och 2023 och visar på hur ordningarna för vigning av biskopar, präster och diakoner har likformats mer och mer. Särskilt diakonernas vigning har förändrats och de liturgiska kläderna har fått större betydelse. Tillberg menar att vigningsgudstjänsterna, som påverkats av de ekumeniska relationerna, har tre epikletiska moment (nedkallande av Anden): vigningsbön,

handpåläggning och påklädande, vilket sker i samband med sången Veni Sancte Spiritus.

Elisabet Pettersson visar på spänningen mellan å ena sidan prästens givna identitet, uppdrag och roll, som hör samman med ämbetet, å andra sidan individualiseringen och den egna personens betydelse. Författaren skriver utifrån ett hållbarhetsperspektiv där mötet med oroliga prästkandidater utgör en bakgrund. Pettersson menar att en individualism i både sam-

hälle och kyrka utmanar vilan i den identitet och roll som hör till ämbetet.

Den tredje delen – det treledade ämbetet i praktiken – inleds med en artikel om synen på prästskjortans bärande av Jonas Idestrom och Kirsten Donskov Felter. Den utgår från intervjuer med nyblivna präster i Sverige, Danmark och Norge och konstaterar att prästerna i Sverige skiljer sig från de övriga genom att de i mycket större utsträckning bär prästskjorta i offentliga miljöer. Genom att bära prästkragen i sådana sammanhang blir prästen ett tecken på kyrkans närvaro, men intervjuerna visar också på att skjortan för en del blir ett krav att leva upp till.

Ninna Edgardh beskriver synen på diakontjänsten idag i såväl systerkyrkor som i Svenska kyrkan. Den senare har gått längre än många systerkyrkor i att integrera den diakonala tjänsten med präst- och biskopsämbete. Sam-

tidigt råder oklarhet kring diakonens uppgift och roll, inte minst i relation till den övriga församlingens uppdrag. Edgardh betonar att förkunnelse och praktisk handling hör samman och

talar om diakonen som "ett tecken för Guds omsorg om hela skapelsen" (s. 280).

Erik Eckerdal visar på en form av vigningssuccession redan i urkyrkan och hur en sådan bevarats i Svenska kyrkan. En vidgad förståelse av "apostolicitet" ledde till Borgåöverenskommelsen och en samsyn hos den anglikanska kyrkan

och de nordiska kyrkorna med ett erkännande av varandras biskopsämbete, ett ämbete som syftar till att kyrkans enhet och apostolicitet ska bevaras. Eckerdal menar dock att synsätten inte realiserats i praktiken på grund av Svenska kyrkans demokratiska organisation där biskoparna inte har rösträtt i dess högsta beslutande organ, kyrkomötet. Författaren talar därför om "en strukturell konflikt" i Svenska kyrkan.

Eckerdal visar här på det förhållande som gör att Svenska kyrkan skiljer sig från många andra: den långtgående demokratiseringen. Andra artikelförfattare lyfter också hur detta ger Svenska kyrkan en särprägel. Den viktiga diskussionen kring relationen mellan ämbetsteologin och demokratiska ideal, kunde gärna utvecklats då den ju i hög grad påverkar ämbetsbärarna.

Anna Cöster skriver om biskopsbreven, genom vilka biskoparna förmedlat vägledande undervisning som en del av sin ämbetsutövning sedan 1917. Innehållet i breven behandlar två olika områden: allmänna samhällsfrågor och specifik vägledning för kyrkans vigda tjänare. Cöster visar på ett stort inflytande från den ekumeniska rörelsen, särskilt gällande det första området och resonerar bland annat kring hur strävan efter enhet bland biskoparna påverkat denna undervisningsform.

Den första artikeln i den fjärde delen – tjänande, makt och ledarskap – handlar om ämbetsreformen 1958 och de ekumeniska relationerna. Frida Mannerfelt menar att ekumeniska relationer inte bara var ett skäl mot reformen, som ofta betonats, utan att sådana även lyftes fram som skäl för reformen. Genom att analysera två av de kvinnor som prästvigdes mellan 1960-1970 visar hon på att ekumeniska relationer, särskilt från lågkyrkliga och frikyrkliga väckelserörelser, spelade roll för kvinnornas förståelse av sin kallelse.

Erik Lundström undersöker diakonämbetets ställning i relation till de två andra, särskilt prästämbetet. Utifrån Simone de Beauvoirs feministiska ideologi gör han en maktanalys av hur kyrkans officiella språk (om likvärdighet) förhåller sig till den praktiska verkligheten. Lundström konkluderar att det finns en påtaglig skillnad och att ämbetena inte är likvärdiga, utan att prästämbetet är hierarkiskt överordnat på olika sätt. Detta framkommer, enligt författaren, även

av en rad kyrkliga dokument.

Prästämbe-
tets relation till ledarskap är föremål för Erik Sidenfalls artikel, som visar på hur talet om prästen som "ledare" vinner mark i de kyrkliga dokumenten från slutet av 1900-talet. Sidenfall menar att allmänna synsätt kring organisation och ledarskap i kombination med en gudsfolksteologi som bemyndigar hela Guds folk lett till betoningar kring prästen som (verksamhets)ledare inom församlingen. Detta har skett på bekostnad av det traditionella ledarskapet, i form av förkunnelse och sakramentsförvaltning, och en mer vidgad målgrupp för tjänsten.

Klas Hanssons artikel analyserar ärkebiskopens uppgift, roll och inflytande sedan 1914 och Nathan Söderbloms ämbetstid. Särskild uppmärksamhet ges åt ärkebiskopens relation till övriga biskopar. Hansson visar å ena sidan på att biskopsämbetet är ett och att biskoparna är jämlikar, men å andra sidan att ärkebiskopen genom sitt ordförandeskap i kyrkostyrelsen och informella roll genom media, författarskap och ekumeniska relationer snarast kan betraktas som den främste biskopen och att ärkebiskopens ledarskap stärkts över tid.

Vigd till tjänst är en omfattande bok men inte tung att läsa då den är välstrukturerad och välskriven. Den ger sammantaget ett substantiellt bidrag till ämbetsteologin i Svenska kyrkan genom att såväl klargöra kyrkohistoriska perspektiv som att kartlägga nutida förhållanden och synsätt. Samtidigt är publikationen en bra ingång för teologer till aktuell forskning kring

ämbetsteologin.

Ett större frågetecken rör dock utgångspunkterna för de teologiska resonemangen. Det handlar ofta om den kyrkliga traditionen, nutida ämbetsbärares erfarenheter, och framför allt nutida kyrkliga dokument och utredningar. Sådant är relevant, men referenser till Bibeln och bibelteologiska resonemang lyser oftast med sin frånvaro. Det gör tyvärr att grunden för ämbetsteologin och dess relevans försvagas. Några författare lyfter vikten av ett utrustande ledarskap. Här återfinns ett exempel där nytestamentliga perspektiv kan ge riktning för ämbetsteologin: en modell där

kyrkliga ämbeten löper parallellt med en mångfald av gåvor och tjänster i församlingen. Där hela församlingen tjänar, utifrån ett utrustande ledarskaps styrning och vägledning.

Trots ovanstående synpunkt och att relevansen och kvalitén i vissa artiklar kan ifrågasättas, är *Vigd till tjänst* en informativ och genomarbetad antologi som utgör en viktig resurs för teologer och för de som arbetar med personer som ska vigas till tjänst i Svenska kyrkan, en antologi som både bidrar till förståelsen av vinningstjänsten och stimulerar till fortsatta samtal om ämbetet. Det är mycket välkommet. ■■

Nytt på Johannelund

JAMES STARR slutar som rektor. Tack James!

MIKAEL ISACSON är ny rektor från december. Han är nu kyrkoherde och kontraktsprost Kungälv-Ytterby. Välkommen Mikael!

DAVID NYSTRÖM är tf rektor.

PER STENLUND slutar sin tjänst som biblioteksansvarig. Tack Per!

STEFAN LINDHOLM har utsetts till docent.

ULF BERGSTRÖM RESPEKTIVE JOHN-CHRISTIAN EURELL har anställts som vikarierande lektorer i GT och NT under ett år. Välkomna!

Skribenter i detta nummer:

John Aldvén, teol. master, präst, komminister

Oloph Bexell, teol. dr. professor em i kyrkohistoria, Teologiska institutionen vid Uppsala universitet, präst, affilierad lärare vid Johannelund

Fredrik Claesson, teol. kand, pastor

Mari-Louise Engblom, teol. kand., församlingsassistent

David Gottfridsson, teol mag/mast, prästkandidat

Lena Harris, teol master, präst, biträdande regional missionsledare EFS i Mittsverige, tidigare lärare vid Johannelund

Daniel Hjort, präst, lektor i exegetisk teologi Johannelund

Lovisa Hurtig, teol. kand., diakonstuderande

Torbjörn Larspers, teol. dr., docent, präst, tf prorektor, lektor i historisk-praktisk teologi

Paul Lundblad, teol. magister, prästkandidat

Leif Nordenstorm, teol. dr., fil. kand, präst, direktor för Stiftelsen Fjellstedtska skolan, tidigare lärare vid Johannelund

Tomas Nygren, teol. dr., präst, tidigare lektor och rektor vid Johannelund

David Nyström, teol. dr., tf rektor Johannelund, lektor i exegetik och kyrkohistoria

Lars-Göran Sundberg, teol. dr., pastor, lektor i historisk praktisk teologi, ansvarig för själavårdsprogrammet

Jacob Williams, teol. kand., präststuderande

Läs teologi på Johannelund!

Integrerat prästprogram
Magister- och masterprogram
Själavårdsprogram

www.johannelund.nu

