

NYA Mäktaren

VOLYM X

Teologisk bilaga till Kyrka och Folk nr 47/05

Försanthållandet hos Luther enligt Sigfrid von Engeström

”Inkarnationen är central för den kristna gudsbilden. Den innebär att ’Gud blir människa’ i Jesus Kristus. Men därmed är också grundförutsättningen angiven. Gud visar sig i historien, i samma historia och under samma historiska villkor som vi alla lever under. Det betyder att det sätt på vilket vår tro är formulerad är kontextuellt, bestämt av sin tids omständigheter, kunskap, synsätt och världsbild. Allt språk som är bärare av tron genom generationerna måste tolkas. ... Konsekvensen har för mig blivit att jag efterlyser ett förhållningssätt som medger rymd kring trons bilder och begrepp samt vad jag kallat en poetisk bibelsyn. På mikroplanet, i varje människas liv, kan inkarnationen sägas uttrycka mening och mål. Att Gud blev människa i Kristus söker sin motsvarighet i att Kristus blir mitt eget livs centrum... I min förståelse av tron ligger tyngdpunkten på efterföljelsen, Kristusimitationen. Så har jag funnit det vara inom mystikens kristendomstolkning. Det är viktigare vem vi tro på än vad vi tror.”¹

Hammar's Luthertolkning

Den som här får komma till tals är varken Luther, Sigfrid von Engeström eller den Helige Ande utan KG Hammar, ärkebiskop i Uppsala. Han är säkert väl medveten om att han på många punkter avviker från de formuleringar av tron som finns i de lutherska bekännelseexterna. Ändå gör han anspråk på att vara trogen vår kyrkas reformatoriska arv. Ja, han skulle nog mena att hans kontextuella sätt att förhålla sig är det enda verkligt bekännelseetrogna förhållningssättet. Som en röd tråd i hans trosuppfattning märker man att sanningen för honom mer är ett problem än en tillgång. Den uppenbarade sanningen är snarare ett stycke besvärande lag än ett upplysande och befriande evangelium. Detta gäller också när den uppenbarade sanningens innehåll är helt och hållet evangelisk. Hans problem är konfrontationen uppenbarelse och förnuft. Han tror sig säkerligen stå i evangeliets tjänst när han på alla sätt strävar efter att befria sina generationskamrater från denna konfrontation. Han begär av sin samtids människor ingen omvändelse, inget offer av intellektets integritet. Det offret lägger han så att säga ställföreträdande på Kyrkans lära och förkunnelse. Han tänker sig i detta omtolkningsarbete vara handräckningsman åt Kärlekens Gud som Hammar tror vara aktiv med att rensa upp i sin egen uppenbarelse.



Sigfrid von Engeström (1889-1984)

När Hovrätten frikände pingstpastorn Åke Green nyligen för hans predikan mot homosexualitet såg sig KG Hammar föranlåten att kommentera saken. Han uttalade då bland annat: ”Den kärlekens Gud jag har mött i Bibeln och främst i Jesus Kristus har, som jag och många andra kristna ser det, förvisat de bibelord (de som fördömer homosexualitet som synd) till historiens skräpkammare.”² För detta anmäldes ärkebiskopen till Ansvarnämnden för biskopar som enligt all förväntan frikände honom. Motiveringen var följande: ”Bristande överensstämmelse mellan en biskops uttalande i olika trosfrågor och vissa formuleringar i historiska bekän-

nelsedokument behöver inte utgöra skäl för bedömningen att en biskop övergett Svenska kyrkans lära eller brutit mot sina vigningslöften. En återupprepning av tidigare bekännelseformuleringar är inte heller en garanti för att evangelium blir rent och klart förkunnat. I en ny tid och i vissa situationer kan tvärtom evangeliets förkunnelse kräva att kyrkan säger och gör sådant som kan förefalla nytt och tidigare ohört.”³ Här har vi en tydlig illustration av att Hammars teologi inte är ett isolerat fenomen i Svenska kyrkan. Vi får också ett exempel på den formuleringskonst som nu grasserar där man försöker ge sken av att man är vägledd av en alltigenom luthersk skriftsyn och hermeneutik. Ja, att man hela tiden rör sig med ett lutherskt trosbegrepp där hjärtats förtröstan och beröring av Gud och inte försanthållandet är det väsentliga.

Vid intervjuer med KG Hammar har det ofta framkommit att han har ett starkt inre motstånd mot att gå in under andras formuleringar och tankar. Som en modern människa vill han obändigt finna uttryck för tron som bottnar i honom själv. Detta är säkert ärligt menat. Resultatet av denna lite pubertala hållning är ändå att KG Hammar i allt högre grad gör sig främmande för de kristna i nuet och i historien. En amerikansk GT-exeget, Natham Jastram, illustrerade, vid en konferens i Fort Wayne för några år sedan, sin tes att det högsta som Gud har skapat är mäktigt att göra störst skada när det faller, genom att rita en pyramid med en lång skugga som kastas av den uppgående solen. Skuggan av pyramidens bas föll inte långt bort men det gjorde förstas spetsens skugga. Alltså, de livlösa mineralerna gör inte så mycket ont när skapelsen har fallit men människan skapad till Guds avbild hamnar mycket långt från sin ursprungliga kallelse och kastar en lång skugga.

Skulle man göra en motsvarande pyramid av läror och idéer så skulle jag vilja hävda att den lutherska teologin står på den yttersta toppen men därav följer också att inget kastar så lång skugga och gör så stor skada i tankevärlden som den lutherska teologin när den spårar ur. Har ni tänkt på att postmodernism handlar om att man har börjat läsa av och dekonstruera hela tillvaron som liberala lutherska bibelkritiker en gång tolkade och dekonstruerade bibeln.

Sigfrid von Engeström

För att vi nu inte skall fastna i de fallna skuggornas land utan återlyftas till krönet av tankarnas pyramid skall vi nu låta en oförtjänt bortglömd svensk Lutherforskarare komma till tals, nämligen Sigfrid von Engeström (1889-1984). Några korta biografiska notiser om honom först. Han var son till domprosten Adolf von Engeström tillhörig en adlig ätt med rötter i Skåne och friherrinnan Mathilde Liljencrantz. Efter studier i Uppsala disputerade han där på en avhandling om den då mycket inflytelserike teologen Wilhelm Herrmanns etik. Av en recension av John Cullberg av avhandlingen framgår att von Engeström i sin metod tillägnat sig Uppsalaskolans långt drivna historisktobjektiva analys. När von Engeström riktar sin analys mot idealistiska och liberalteologiska texter och deras anspråk på att rätt ha förstått reformationens anda blir resultatet ett offensivt och knivskarp uttryck för en äktheters teologi.

Bland hans senare författarskap finner vi tre monografier som berör de allra centralaste delarna av evangelisk-luthersk lära: 1926 kom boken *Luthers lära om frälsningsvissheten i Romarbrevskomentaren*, *Luthers trosbegrepp* 1933 och *Förlätelsetanken hos Luther* 1938. Efter disputationen var Sigfrid von Engeström verksam som lektor vid gymnasiet i Uppsala tills han 1939 utnämndes till professor i teologisk etik med religionsfilosofi i Uppsala. Efter pensioneringen 1954 drog han sig tillbaka till sitt gods Heby i Södermanland där han levde tillsammans med sonen Lars och hans familj till dess han dog vid 95 års ålder.

Den skrift av von Engeström som vi nu skall ägna oss åt en stund är alltså *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse*, Uppsala, 1933, 286 s. Min förhoppning är att något kunna dela med mig av min starka upplevelse av studiet av denna bok. Det ligger för mig inte långt borta att travestera kvinnan vid Sykars brunna och ropa: Kom och se en man som har sagt

mig allt! Trots att boken är över 70 år och utöver Lutherstudiet analyserar det sena 1800-talets stora Lutherforskare så har den en brännande aktualitet. I von Engeströms återgivande av den tidens Lutherforskare, präglade av tysk idealism och liberal teologi, går det att direkt känna igen dagens omtolkare av evangelisk-luthersk tro. Genom ett mycket brett material från Luthers skrifter och en häpnadsväckande känsla för vad som är rätt och sant hjälper oss von E inte bara till en historisk korrekt Lutherbild, hans akademiska avhandling blir trots den höga akademiska nivån också till djupaste uppbyggelse. Jag hoppas att det skall framgå i det följande.

En första insikt som redan det inledande kapitlet ger, är att om nu KG Hammar har svårt att entydigt stämma in i kyrkans dogmer som de är givna i Bibeln och formulerade i de fornkyrkliga bekännelserna, så visar han betydligt större öppenhet för de formuleringar som finns i den tyska idealismen som den kommer till uttryck vid 1800-talets slut. Vid förra sekelskiftet fanns det Lutherforskning som försökte tolka Luther helt i enlighet med de rådande idéerna. När KG Hammar menar att Luther förstod tron endast som en förtröstan utan varje fasthållande vid dogmer, så är detta ett osjälvständigt eko från en 1800-tals teologi som var mycket präglad av sin tid. Denna tysk-idealistiska Luthertolkning där Nietzsches filosofi finns med i bakgrunden fick alltså redan 1933 en lysande vederläggning av Sigfrid von Engeström i hans bok *Luthers trosbegrepp med särskild hänsyn till försanthållandets betydelse*.

För att ge smakprov av denna bok skall vi kortfattat gå igenom de två första av de 6 kapitlen. För att ge relief åt den bild av Luthers trosbegrep som von Engeström tecknar skall vi också för vart och ett av kapitlen skissera de ståndpunkter och författare som von Engeström avgränsar sig emot.

Inledningen

von Engeström inleder sin bok med att återge vad Luther berättar i stora Galaterbrevskomentaren.⁴ En gång kom det i Torgau fram en kvinna till Luther. Gråtande klagande hon över att hon inte kunde tro. Han hade då i tur och ordning läst upp Apostolicums artiklar för henne och för varje punkt frågat henne ifall hon trodde på dem och i fall hon var övertygad om att allt var sant och verkligen hade hänt på det sätt bekännelsen säger. Hon svarade: jag vet att det är alldeles sant, men jag kan icke tro. Detta säger Luther, var ett satans bländverk (Sathanica illusio). Han hade genmält till henne: om du är övertygad, att allt i Tron är sant, behöver du inte klaga över din brist på tro. Ty om du icke tvivlar på att Guds son har dött för dig, äger du säkert tro. Ty tron är ingenting annat än att hålla dessa ting för viss och orygglig sanning. Efter denna chockinledning går v. E. vidare med att utifrån Genesisföreläsningarna visa att Luther menar att fasthållandet vid Credo (trosbekännelsen) är den rättfärdiggörande tron.⁵ Där talar Luther om de två olika slagen av rättfärdighet, den som mottas som en gåva genom tron och den som realiserar genom förnyelse och goda gärningar: ”Den senare rättfärdigheten hör samman med vår egen, i gärningar ådagalagda helighet, den realiserade rättfärdigheten (formalis) och hör samman med dekalogen (de tio buden) och pater noster (Fader vår), men den förra rättfärdigheten hör ihop med Credo, ty genom tio Guds bud mottager jag icke Ordets löfte, och icke genom pater noster, utan med dem omfattar jag *min* kärlek och *mina* gärningar, men med tron mottager jag Ordet, d v s själva renheten.”

von Engeström tecknar i bokens inledning en bakgrund i några då inflytelserika teologers Lutherförståelse: Albert Ritschl och hans lärjunge Theodor Brieger⁶, och Wilhelm Herrmann.⁷ Brieger beskriver Luthers trosbegrepp enligt följande: Medeltidens tro är så motsatt Luthers tro som elden vattnet. Evangelisk tro är inte ett försanthållande. Underkastelse under yttre auktoriteter, av vad slag de vara må, är oförenliga med Luthers trosprincip. Tron är till sitt väsen oberoende av all mänsklig auktoritet. Den är inte utifrån påtvingad utan något helt personligt och fritt, det mest personliga och individuella som finns. Som allt mänskligt är även dogmat

underkastat relativitetens och föränderlighetens lag. Det måste oavslutligen förnygras. Det måste ständigt på nytt prövas efter den levande trons måttstock. En sådan prövning måste ske även med den Heliga Skrifts böcker. Bibeln kan ej sägas i hela sitt omfång vara Guds ord. Luther låter tron vara domare över Skriften. De uttryck hos Luther där han hävdar att Skriften är ingiven av den Helige Ande är bara kvardröjande medeltida svagheter.

Mot dessa ensidiga betoningar av förtröstan som uttömmande beskrivning av tron pekar von E. på att det finns nyare forskare som kommit till mer nyanserade resultat. Han namnger här Otto Ritschl och Ernst Troeltsch till vilken även Gustaf Aulén skulle ansluta sig.⁸

Tro som förtröstan eller också som försanthållande, det är denna spänning i förståelsen av Luther trosbegrepp som v. E. nu tar som sin uppgift att utreda. Han gör det med Lutherskrifter från 1520 och framåt. Han menar att den dittills rådande tendensen att grunda mycket av Lutherforskningen på Romarbrevskommentaren och den första psalmföreläsningen var problematisk.

Första kapitlet: Tro och renlärighet

Enligt Briegers och Hermanns förståelse av vad Luther avser med tro skulle Luther inte ge antagandet eller förkastande av bestämda trosläror någon avgörande betydelse.

Enligt Reinhold Seeberg åsyftade inte reformatorn främst förändring av dogmerna utan det gällde människans personliga gudsförhållande.⁹ Vad säger källorna? frågar sig von E. Han redovisar det svar som han senare för i bevis: Den kristna läran var enligt reformatorns mening icke av underordnad betydelse. Den rena läran var tvärtom den förnämsta angelägenheten. Av den berodde liv och död. Med en tydlighet och kraft, som icke lämnar något övrigt att önska, ger Luther till känna att han – för själarnas välfärd skull – bekämpar den påviska lära och mot den uppställer, vad han kallar evangelii lära.¹⁰ von Engeström börjar med att påpeka att formen för reformationen under den första tiden 1517-1521 just var de akademiska disputationerna där läran stod i centrum. Det var helt och hållet fråga om en dogmatisk kontrovers. Luther betecknar den falska läran som ”ormens huvud” och menar därför att alla förbättringar i kyrkan som förbigår läran är ofruktbara. ”Ormens kropp tål hur hårda stötar som helst, medan ett slag i huvudet dödar den.”¹¹

Väl underbyggt skriver von Engeström: Det ligger i öppen dag att Luther själv såg sin reformation i första rummet som en kamp om den rätta läran eller kanske hellre den rena läran. Hans strid gällde att hävda den lära som Guds ord förkunnar. All reformation måste enligt Luther börja med en rening av läran. Sedan kommer i andra hand bättringen i fråga om synder mot lagens andra tavla. För det tredje gäller det förändring av kyrkans ordning och liturgi. Om Luther under den tid då han ännu var kyrkans lydige son, kunde säga, att den som i någon punkt förkastade kyrkans auktoritet, förnekade Kristus i allt, så finner han ingen anledning att ändra detta under sin reformatorka period, annat än så till vida, att ”kyrkan” och ”kyrkans lära” fattas på annat sätt. I försvaret av den rätta läran måste man vara hårdnackat oböjlig enligt Luther: ”I läran kan jag icke efterskänka något, med livet kan jag ha obegränsat överseende, kärleken fördrager allt men läran måste bevaras oförkränt.”¹²

von E. citerar stora Galaterbrevskomentaren: ”Med ryktet, tron och ögat får man ej skämta.”¹³ Med största stränghet vill Luther fasthålla alla den kristna lärans artiklar, både stora och små. ”Ehuru ingen för oss är obetydlig.”¹⁴ I tron måste man hålla allt, *rotundum sein*. Ett underbart uttryck för motsatsen till den reduktionism som ju inte endast den liberala teologin utan även mycket pietistisk och evangelikal teologi ägnar sig åt. Jämför D G Hards skrift *The Lost Soul, of American Protestantism* Lanham Publ, 2002 och en föreläsning av Klemet Preus¹⁵ som kommer att publiceras i en skriftserie av Luther Academy och Association of Confessional Lutherans med temat *Mission completed?* 2005. Brist i fråga om lärens renhet kan ej finna överseende. Svaghet i trosfrimodigheten

kan väl förtjäna kärleksfullt medlidande, men läran medger ingen eftergift.¹⁶

Vår Luthertolkare framhåller vidare att Luther uppställer lärens renhet som kännetecken på Kristi församling.¹⁷ Och inte endast det utan till den är också knuten den skapande kraften i kyrkan.¹⁸ Läran har alltså stor betydelse för kyrkosynen. Den rätta läran är nödvändig för att kyrkan skall finnas. Dock medger Luther att det kan finnas falsk lära och avgudadyrkan i den yttre församlingen precis som det fanns avgudadyrkan i Israel under Davids tid. Det för Luther avgörande är att läroämbetet håller fast vid och hävdar den rätta läran. Kyrkan är helig emedan ”läroämbetet” är heligt.¹⁹ I det här sammanhanget behandlar v. E. Rudolf Sohms tankar om att den yttre kyrkan inte kan vara Kristi kyrka. Det heligas samfund har enligt Sohm inga yttre kännetecken, bara den kraft som strömmar in i den enskildes själ från Guds ord. ”En synlig bekännelse för Kristi osynliga kyrka kan man överhuvudtaget inte föreställa sig.” ”Kristi kyrka är ingen bekännelsekyrka.” ”Hade den en synlig bekännelse så vore den icke osynlig.”²⁰ Enligt ”ostridrig protestantisk trosövertygelse” är den kristna kyrkan överkonfessionell, enligt Sohm. Den har ingen allena saliggörande lära.

Mot detta skriver von E: Hela Sohms konstruktion är byggd på argumentet, att om ett yttre, synligt ord betecknades som kännetecken på den osynliga kyrkans förhandenvaro, skulle icke kyrkan längre vara osynlig. Men det är ju just Luthers ... dokumenterade tankegång att man visserligen icke kan peka ut medlemmarna i Kristi samfund och att de icke är knutna till någon bestämd kyrkoorganisation, men att tron med visshet antager förefintligheten av rätta kristna, där evangelium förkunnas, där således det yttre kännetecknet finnes. För övrigt uttalar Luther ofta att ordets verk samma makt icke är knutet till bärarens andliga livaktighet. Det är ej den andliga gemenskapen som pånyttföder, utan det objektivt givna Ordet, levandegjort genom Guds ande. Mitt i påvekyrkan, i – enligt Luthers mening – gudlös miljö, kan enstaka själar genom Ordets makt födas på nytt. Ordet verkar, även om det icke fram bäres i och av en livaktig menighet.²¹

Om allt vad Luther säger om evangelisk tro i påvekyrkan och annorstädes framgår enligt von E. att han förknippar den andliga pånyttfödelsen med den alldeles bestämda läroutppfattningen.²² Mot de ”fromma” som inte gärna vill sammanknipa torra ting som bekännelsestexter med det livgivande evangeliet erinrar von E om Luthers ofta uttalade mening att Credo är en form av evangelium – och icke en form bland många möjliga. För Luther är det inte tänkbart att den gudomliga sanningen kunde inneslutas i olika formuleringar av läran. Vid meningsskiljaktighet rörande läran står gudomlig sanning på ena sidan och djävulsk lögn på den andra sidan.²³

Denna tro grundar sig endast på den Heliga Skrifts ord som är ingivna av Gud själv.

Sakligt och trogen sin effektfulla måttfullhet avslutar von E. kapitlet med den sammanfattande reflexionen: I en historisk redogörelse för Luthers egen åskådning i fråga om tron synes det fördenskull nödvändigt att så formulera hans trosbegrepp, att däri som avgörande moment ingår anslutning till den rena läran.²⁴

Andra kapitlet: tron och Guds ord

Andra kapitlet är avhandlingens mest omfattande s. 35-147 och skulle ensamt räcka till flera seminarier. Här berörs frågan om den särskilda uppenbarelsen i förhållande till den naturliga uppenbarelsen, alltså Skrifteologi kontra den aristoteliska filosofin, frågan om vad som verkligen är Guds ord i Bibeln, frågan om Skriftens klarhet, frågan om uppenbarelsen i Jesu historiska person i förhållande till det på papper med bläck nedtecknade ordet, frågan om lag och evangelium. Mot alla tendenser i sin samtid vaskar von Engeström fram hos Luther själv ståndpunkter som på alla sätt är kongeniala med vad som kan kallas äktluthersk uppfattning.

Referatet av detta kapitel måste alltså av utrymmesskäl bli mycket summariskt. von E inleder med ett längre Luthercitrat ur Genesiskommentaren ur vilket vi hämtar följande ord: ”Om vi

icke hava den heliga Skrift som lyser och leder våra handlingar, äro hela detta liv och allt förnufts ljus, ja, all vishet och alla rådslag mörker och förvirring.”²⁵ von E. kommenterar dessa ord på följande sätt: De förråda hans patos liksom intensiteten i den känsla av befrielse som Skriften skänkt honom. Jag vet icke om någon i kristenheten som med så levande känsla som Luther jämfört evangelium med ”die liebe froliche morgenrodt und aufgang der sonnen”.

Orden ur Galaterbrevskomentaren visar också i hur hög grad Luther gör hela människans andliga liv beroende av Bibeln och av den ensam. Människans hela strävan är utan Ordets vägledning ett lönlöst sökande. Om den Heliga Skrift saknas, är sanningen oåtkomlig och synen på livets värden förvänd. Med osedvanlig exklusivitet gör Luther Bibeln till människans enda vägledning.²⁶ von Engeström disponerar det följande kapitlet utifrån tre huvudsakliga frågeställningar 1. Hur Luther uppfattar den genom Skriften förmedlade Gudsuppenbarelsen. 2. Skriften väsentliga innehåll och 3. den Heliga Skrift som religiös auktoritet.

1. Hur uppfattar Luther den genom Skriften förmedlade Gudsuppenbarelsen?

Här tar von E. upp frågan hur Bibeln verkar på människan. Han framhåller Luthers insikt om ordets inneboende kraft som verkar på hjärtat som eld och ljus. Men hur viktig den saken än är, är den ändå inte det mest centrala i Luthers skriftförståelse utan det är i stället den verkligheten att det är som en lära som kan förstås, som ordet har sin betydelse och sin kraft att verka på människan. Blott som lära äger det gudomliga ordet kraft. Men det gäller också omvänt att endast den som fattats av Andens eld genom ordet, förstår verkligen ordets innehåll och mening.²⁷

Vidare redogör von E. för Luthers insikt att den för vår tanke ogripbara gudomen måste – för att vi på något sätt skall fatta den – möta i en för människan tillgänglig form. Allt Guds ord kan i viss bemärkelse betecknas som en inkarnation.²⁸ Vikten av att bruka Guds ord enligt Luther uttrycker von E på följande sätt: Därför att människan med allt vad hon har och är står under Guds dom samt saknar förmåga att genom några åtgöranden nalkas Gud, är det nödvändigt att förhållande till Honom grundas på *Hans* ord. I förhållande till Gud kan människan endast stå mottagande.²⁹ Det är endast genom det Ordet bjuder som människan kan vinna liv inför Gud. Enligt von E. är Guds ord viktigare än de tilldragelser som det berättas om i Bibeln.³⁰ Här kan vi möjligen ana hur farligt nära Luther kommer senare tiders urspåringar. Jag uppfattar von E:s mening om Luthers syn här vara att likna vid ett museum där föremålen som förevisas skulle motsvara de historiska händelser som Skriften berättar om. Dessa vore för oss obegripliga om vi inte hade med oss en guide som förklarade föremålen och deras inneboende budskap till oss. Skillnaden mellan Luther och Bultmann och andra existentialistiska utläggare skulle då vara att det aldrig skulle ha föresvävat Luther att montrarna i frälsningshistoriens museum skulle innehålla falska föremål eller vara tomma.

KG Hammar skulle nog tro sig kunna behålla publikens intresse med en guidning av idel tomma montrar och salar. Luther påpekar att Jesu samtid icke utan tydliga ord till vägledning kunnat upptäcka den gudomliga högheten. Herdarna hade aldrig hos barnet i krubban förmått se mer än hos vilket annat barn som helst. Men de hade ängelns ord att hålla sig till.³¹

Vi känner väl till den uppenbarelseyn som också är vanlig hos rätt konservativa teologer att den primära Gudsuppenbarelsen är frälsningshistoriska händelser i allmänhet och Jesu historiska person i synnerhet. Luther delar inte den synen. von E. sammanfattar Luthers inställning här: Beträktelsen av mannen Jesus är icke nog för att giva människorna klarhet över Guds väsen. Utan vägledande och uttolkande ord skulle t o m uppenbarelsen i Kristus förbli stum.³² Däremot medger von E. att Luther ofta talar om människan Jesus som väg till Gud. Han visar dock att Luther härmed inte hänvisar oss till någon ”Leben Jesu”-bild utan avser läran om inkarnationen och det frälsningsverk som Jesus utför med

hjälp av sin mänskliga natur tack vare dess förening med den gudomliga och egenskapernas meddelelse. von E visar att den teologgeneration som influerats av A. Ritschl läste in något hos Luther som kom först med Renan och Vie Jesús. Vad Luther menar med uppenbarelsen i människan Jesus ligger inom ramen för Skriften som lära. ”Det är farligt att utan Kristus som medlare söka att med mänskligt förnuft utforska och förstå gudomens väsen (nudam divinitatem), såsom sofisterna och munkarna har gjort och lärt och andra göra. Skriften säger: ’ingen människa kan se mig och leva’, och för att vi må undkomma denna fara, har det inkarnerade Ordet givits oss, vilket ligger i krubban och hänger på korset.”³³

2. Skriftens innehåll

Skriften innehåller enligt Luther lag och evangelium. Han kan också hävda att i Skriften finns inget annat än Kristus ”antingen i direkta ord eller inlindade ord”. Allt som står i Skriften har syftet att Kristus skall bli känd.³⁴ Medveten om att denna sanning kan missbrukas på ett reduktionistiskt sätt preciserar von E: Då Luther säger att Skriften icke innehåller något annat än Kristus, få dock orden ej pressas. På ett ställe jämför han Kristus i bibeln med den cirkels medelpunkt, till vilken alla andra punkter i cirkeln hänföra sig och utifrån vilken cirkelns omkrets är dragen. Skriften innehåller ej endast rättfärdiggörelseläran. Men allt står i samband med den och skall tolkas i ljuset av den. Härmed är inte sagt, att rättfärdiggörelseläran är en översta princip, från vilket allt annat skulle kunna logiskt deduceras. Men allt står enligt Luther i ett faktiskt organiskt samband med denna lära.³⁵ Nattdörelsen anges som ett exempel på en lära som står på egna ben men ändå är förbunden med rättfärdiggörelsen.

von Engeström redogör sedan för ett brett material där han framhåller att evangeliets innehåll handlar om Kristi ställföreträdande lidande för syndare och att detta är ett ord riktat till anfäktade själar som är under domen.³⁶ Undersökning fortsätter sedan med själva rättfärdiggörelseläran. Där bemöter von E. Karl Holls ovilja att erkänna att Fadern för Jesu skull bortser från människans faktiska synd och i stället försöker finna en mer etisk förståelse av Luthers rättfärdiggörelselära. Att förlåtelsen skänkes för Kristi skull eller att Kristi rättfärdighet tillräknas den som tror, säger Luther så ihärdigt, att det synes var svårt att icke giva denna tanke hos honom en central ställning, skriver von E. i ett understatement. Sedan citerar han stora Galaterbrevskomentaren som också Holl gärna åberopar: vi har alltid tillgång till artikeln, att alla synder är överträckta, såsom det står i Rom. 4. Gud vill bete sig såsom han icke såg synden hos mig. Ej att jag icke har synd, som sofisterna lärde... Men synden är undångömd. Han vill icke se den; Kristus, som jag med tron tillägnat mig, står i vägen och därför att jag tillägnat mig Kristus, skola inga synder längre var synder. Vid sidan av Kristus finnes icke syndernas förlåtelse. På det sättet vill Gud förhålliga Sonen och förhålliga genom honom. Den uppfattningen av rättfärdiggörelsen, vilken stämplas såsom melanktonsk förvanskning av Luthers lära, uttalas på detta ställe i Galaterbrevskomentarens handskrift med oförtydbara ord.³⁷ von E. för också i bevis att den dualistiska försoningslära som framställs av Aulén och Bring med hävdande av att den skulle var Luthers inte är det. Hos Luther bejakas istället Anselms lära om Kristi ställföreträdande offer.³⁸

Men Guds ord innehåller också lag. Hur beskriver då von E. Luthers lagförståelse? Lagen är Guds krav. Luther erkänner utan förbehåll att lagen är given av Gud som uttryck för Hans vilja. Luther beskriver uppenbarelsen av lagen så konkret. Då talade Guds starka röst vid Sinai att det blir klart att uppenbarelsen av lagen för honom verkligen handlar om tydliga ord och satser inte bara etisk inspiration.³⁹ Luther fasthåller lagens giltighet men med den inskränkningen att den gäller endast den som den är given till. Detta gäller självklart budet till Abraham att offra sin son men även GT:s ceremoniallagar och borgliga lagar. Någonstans hävdar han också att dekalogen endast skulle oinskränkt gälla Israels folk. Men i den mån dekalogen överensstämmer med förnuftet äger den fortsatt giltighet. Men Luther kan också säga att naturens rätt är bättre

framställd hos Moses än på annat håll.⁴⁰ I praktiken åberopar Luther utan vidare dekalogen som rättesnöre. ”Vilka gärningar som behaga Gud vet vi endast genom hans befallningar.”⁴¹ Det som alltid är förpliktiggande för den kristne är det dubbla kärleksbudet. Men Luther framhåller också att den kristne är frigjord från lagen. Lagen har alltså mist sin makt att fördöma. Inför samvetets forum är lagen upphävd för den som tror på Kristus såsom medlaren. ”Samvetet” fördömer icke, hur strängt dess förkastelsesdom än är. Men i övrigt upprätthålls det etiska kravet med oförminskad styrka.⁴²

von E. antyder att Luthers lagförståelse inte är helt konsekvent i hans skrifter. För att bilden inte skall bli skev fastslår han att Luthers övertygelse är att lag och evangelium är oupplösligt förbundna med varandra. Det ena kan ej fasthållas utan det andra. ”Om lagen upphäves förstår man icke vad Kristus är eller gjort, då han uppfyllde lagen för oss. Om någon avskaffar lagen tar han därmed också bort synden.” ”Men om ingen synd finns, så är Kristus intet. Ty varför dör han om det icke finnes synd och icke lag?”⁴³ Oavslåtligen inskräper Luther att evangelium förstås blott av förskräckta samveten. Där lagen inte gjort sitt värv som tuktomästare till Kristus, blir Kristus avvisad. Å andra sidan om blott lag förkunnas drivas människorna till förtvivlan och föras så allt längre bort från kärleken till lagen.⁴⁴ På ett mästerligt sätt framställer v. E. Luthers lösning av problemet med lagens fullkomliga uppfyllande som ett uttryck för den spontant strömmande kärleken (Quelle Liebe) och lagens utifrån kommande påbud: ”Även om människan vore helt ande som i paradiset – skulle lagen äga viss betydelse. Då Luther låter den ’sprudlande kärleken’ vara bestämd av konkreta bud behöver nämligen däri inte ligga en motsägelse till hans princip att lagen måst lydas frivilligt. Naturligast torde var att tolka hans ord så, att sinnelaget, den fritt skänkande kärleken, måste vara skapat på annan väg än lagens hotande: du skall. Det framväxer ej på grund av lagens straffhot. Men lagens konkreta bud leder den strömmande kraften till den punkt där den skall omsättas i praktisk handling.” Ett slags trädgårdsslangsteologi om man så säger.

Om Bibelns innehåll måste också sägas att det inte inskränker sig endast till lag och evangelium. Där finns många detaljer som formar en biblisk världsbild. På den Heliga Skrift bygger Luther upp en livfull och detaljrik världsbild. Han hämtar därur fram en rikedom av föreställningar om himmel, jord och helvete. Det är få av Luthers arvtagare i senare tid som förmått förknippa tron på syndernas förlåtelse med en tro på den gudomliga allmakten av samma styrka och försynstro som Luther, hävdar von Engeström.⁴⁵

3. Skriftordets auktoritet

von E. inleder med att konstatera att denna fråga har gjorts mer invecklad än nödvändigt. Önskan att förvandla Luther till den moderna religiösa individualismens hjälte har understundom framdrivit Luthertolkningen på denna punkt, som endast med betydande våld mot materialet kunnat genomföras.

Några punkter om Luthers förhållande till Bibelauktoriteten. Han bestrider att en kristen är förpliktiggad att tro något som inte är belagt i Skriften. Luther avvisar inte någon lära som han finner bevis för i Skriften. Han vänder sig istället med kraft mot varje tendens till avvikelser från Skriften. Om man på någon punkt åsidosätter Kristi befallning, upphäves giltigheten av alla hans bud.⁴⁶ I fråga om Skriften har Luther hävdad regeln: intet jämte Skriften, intet mot Skriften, lydnad för allt i Skriften, i den mån Skriften själv kräver lydnad. Sigfrid von Engeström visar också hur Luther livet igenom citerar Jakobsbrevet som Guds ord, trots att han i jämförelse med Johannesevangeliet och Romarbrevet kallat det för en halmepistel. I företalet (1522) till denna bibelbok prisar Luther denna skrift. ”Den kommer icke med människolära utan inskräper kraftigt Guds lag.” Den rymmer ord som var besvärliga för Luther i hans argumentering men det ledde honom aldrig till att fränkänna dessa bibelord gudomligt ursprung.

von E. kritiserar Adolf von Harnack som hyllar den unge

Luther som under år 1519-1523 skulle ha frigjort sig från sitt väsens egen begränsning. Det är enligt von Engeström en romantisk, ohistorisk idealisering. Åtminstone i sin ställning till Skriften visar Luther inte under den perioden någon större frigjordhet än senare. Luthers teologi och hans tro bygger enligt hans egen mening på Skriftordets orubbliga auktoritet. Luther driver också Skriften klarhet och enhetlighet. Att en Skriftutsaga är klar betyder dock inte att den omedelbart är acceptabel för förnuftet. von E. avslutar det långa kapitlet om tron och Guds ord på följande sätt: Det finns hos Luther i samband med hans uttalanden om den kristna trons fasthet icke den ringaste antydning att Skriftens innehåll skulle kunna te sig på ett skiftande sätt och att tolkningarna skulle kunna vara berättigade vid sidan av varandra. Skriften bjuder bestämda påståenden, klart och tydligt framlagda. Dess lära är giltig till evig tid. Den kan aldrig överbjudas eller framläggas i högre form än Skriftens ord en gång erhållit. Medan människotankar är underkastade ovisshet och föränderligheten i allt jordiskt, är Ordets lära fast, klar och oföränderlig.⁴⁷

Av utrymmesskal tvingas jag nu bara att fresta läsarna till eget studium av von E:s lysande bok genom att nämna rubrikerna för övriga kapitel, nämligen *Tro och förnuft*, *Tro och erfarenhet*, *Tro och förtröstan* och det avslutande *Försanthållande och tro*. Här skall nu endast avslutningsvis återges några av von Engeströms iakttagelser av Luthers syn på tron som förtröstan.

Den saliggörande tron är förtröstan på Skriftens sanningar

von Engeström återger Heinrich Scholtz som i en artikel 1917 framhåller att Luthers dogmatik oåterkalleligen har förlorat sin betydelse för alla som tagit intryck av den tyska idealismen. Därremot menar Scholtz att tron som en omställning av människans sinne, såsom en förvandling av hela den inre människan genom ett levande intryck av den gudomliga kärleken, är alltjämnt något omistligt. I full anslutning till detta brukar Hammar hävda att tron är förtröstan, ren tillit, utan att något hålls för sant. Även om någon nu rent psykologiskt skulle ha någon glädje av en sådan självsuggestion så visar von Engeström att detta inte är Luthers sätt att beskriva tron.

Men hur är det då med förtröstan? Jo, von Engeström visar hur avgörande viktigt det är för Luther att tron inte stannar vid försanthållandet utan att den enskilde kristne vågar lita och hoppas på att Skriftens lära och löfte ger frälsning just till honom. En äkta tro innebär alltså att en människa håller för sant den lära som Gud uppenbarar i Skriften men också att hon personligen sätter sitt hopp till denna lära. Tron lär oss de dödas uppståndelse. Hoppet säger ”är det sant, så låt oss riskera allt vad vi äga, eftersom vi sedan skola bli så stora herrar”.

I sitt avslutande kapitel skriver von Engeström: Istället för att säga: med tro menar jag inte alls försanthållande, genmålde Luther: ja, just så orimligt förhåller det sig; den rättfärdighet som gäller inför Gud, består däri att man håller hans ord för sant. Det är enligt Luther trons egen paradox, att försanthållande bringar Kristus in i våra hjärtan.

Fredrik Sidenvall

Föredrag vid Nordeuropeiska Lutherakademins symposium, Løgumkloster augusti 2005.

Noter

¹ Hammar, K G, *Ecce homo* efter tvåtusen år, Arcus, Lund 2000, s111, 112

² Pressmeddelande från Ärkebiskopens kansli den 21 januari 2005

³ Svenska kyrkans ansvarsnämnd för biskopar, Diarienummer AN 005-2005

⁴ von Engeström, Sigfrid, *Luthers trosbegrepp*, Uppsala 1933, s. 5, hänv. WA XLIII s.460 r. 14

⁵ ibidem s. 7 hänvisning till WA XLIII 576:21

⁶ ib. s. 7f

⁷ ib. s. 11

⁸ ib. s. 11

⁹ ib. s. 15

¹⁰ ib. s. 16

¹¹ ib. s. 17

¹² ib. s. 20 med hänv WA XL:I 245 ff.

¹³ ib. s. 19 hänv. WA X:II 48:7

¹⁴ ib. hänv. XL:II 51:15

¹⁵ Pietism in Missouri's Mission: From Mission Affirmations to Ablaze!

¹⁶ ib. hänv. WA XL:II 138:1

¹⁷ ib. s. 23

¹⁸ ib. hänv. WA XLIV 25:10

¹⁹ ib. s. 26 hänv. WA XLIV 24f.

²⁰ ib. s. 27 hänv. Festgabe Karl Binding s. 44. Sohms artikel Weltliches und Geistliches Recht s. 53, 51

²¹ ib. s. 28

²² ib. s. 31 med hänv. Eine kurze Form (1520) VII 219:8

²³ ib. s. 33 med hänvisning. Till Om den trålbundna viljan s. 33

²⁴ ib. s. 34

²⁵ ib. s. 35 hänv WA XLIV 250:15

²⁶ ib. s. 36

²⁷ ib. s. 37

²⁸ ib. s. 38

²⁹ ib. s. 41

³⁰ ib. s. 50

³¹ ib. s. 52 hänv. WA XXXVII 43:15

³² ib. s. 53

³³ ib. s. 60 hänv. WA XXXIX:I 389:10

³⁴ ib. s. 73 hänv. WA XIV 97:2

³⁵ ib. s. 74 hänv. WA XLVII 66:21

³⁶ ib. s. 80 hänv. XVII: 71:17

³⁷ ib. s. 94 hänv. XL:I 233:10

³⁸ ib. s. 103

³⁹ ib. s. 108 hänv. till XVI 422

⁴⁰ ib. s. 100

⁴¹ ib. hänv. VII 341:24

⁴² ib. s. 113

⁴³ ib. hänv. XXX:I 357 och L 471:15

⁴⁴ ib. hänv VII 64:2

⁴⁵ ib. s. 124

⁴⁶ ib. s. 127 hänv. VI 503:13

⁴⁷ ib. s. 147

Det nya landet – kristen och muslimsk dialog som utmaning och möjlighet

Vad gör jag som präst när en muslim knäfaller vid altarringen, uppenbarligen i syfte att ta emot nattvarden? Hur skall vi ställa oss till en förfrågan om att som präster medverka vid en begravning av en muslim? Hur skall kyrkan välja att arbeta i ett invandrartätt bostadsområde – vilken är en folkkyrkas uppgift i det mångkulturella och mångreligiösa samhället?

Göteborgs stifts prästerskap fick under försommaren 2005 i uppgift att reflektera över dessa och liknande frågor formulerade av komminister Marika Palmdahl i prästmötesavhandlingen *Det nya landet – kristen och muslimsk dialog som utmaning och möjlighet*. Palmdahl utsågs vid prästmötet 1999 till preses av Göteborgs stifts dåvarande biskop, Lars Eckerdal. *Det nya landet* gavs ut våren 2005 på Arcus förlag och presenteras som ”en personligt hållen berättelse om arbetet i en lokalt förankrad religionsdialoggrupp mellan kristna och muslimer i Göteborg”.

Palmdahl tecknar inledningsvis en bild av det förändrade Sverige, där vi idag möter nya religioner mitt i samhället och inte bara ute på missionsfältet, så som det var för inte så länge sedan, om man ser det ur kyrkans långa perspektiv. Författaren lyfter fram intressanta perspektiv som vad vi lägger i orden svenskar – invandrare eller kristna – muslimer, och de spänningar som uppkommer när en ny minoritet skall leva sida vid sida med en majoritet. Vissa av de inledande frågeställningarna som boken bjuder på är mycket tänkbara, inte minst efter de senaste årens fruktansvärda terroråd världen över, som skapat en ökad misstänksamhet mot den i många länder svårdefinierade gruppen ”muslimer”. En tysk sociolog, Norbert Elias, har t.ex. uppmärksammat att i mötet mel-

lan två grupper, riskerar man att jämföra sina egna ideal med den Andres sämsta praktik, vilket skapar förenklingar och konfrontationer.

Palmdahl går sedan vidare med en statistisk översikt av antalet muslimer i Sverige och konstaterar, vilket egentligen torde vara en självklarhet, att de inte utgör en enhetlig grupp, eftersom de kommer från vitt skilda etniska, kulturella och sociala bakgrunder. Hon ger också exempel på hur ”muslimer” bemöts i media och den islamofobi som hon menar blivit allt tydligare.

Så kommer ett avsnitt som beskriver kristen och muslimsk dialog i praktiken, närmare bestämt i Palmdahls egen församling, Brämaregården på Hisingen. Några händelser där har alldeles särskilt påkallat behovet av möten mellan kristna och muslimer. Hon nämner de protester mot ett planerat moskébygge inom församlingens geografiska gränser som också nådde in i kyrkorådet. Den andra avgörande händelsen var den fruktansvärda branden vid Backaplan 1998, då kristna och muslimska ungdomar dog tillsammans, andra fick sörja tillsammans och försöka gå vidare på något sätt tillsammans. Målet för dialoggruppen blev trefaldigt: att skapa kontakter mellan kristna och muslimer i närområdet, att motverka fördomar och att ”öka vår kunskap om islam” (man får förmoda att syftet också var att öka muslimers kunskap om kristen tro). Palmdahl beskriver hur en grupp på åtta personer (fyra kristna och fyra muslimer) bildades. Där skulle man genom samtal försöka lära känna ”de andra” och öka kunskapen om dem. Man har efterhand ordnat några offentliga samlingar med varierande framgång både i en moské och i kyrkan för att bemöta fördomar,

sprida kunskap om gruppen och om kristen tro i muslimska sammanhang och tvärtom. Så småningom havererade dock gruppen p.g.a. en informationsmiss, som skapade misstänksamhet och någon form av förtroendekris.

Så långt är boken lättläst. Författaren använder sig genomgående av ett mycket lättbegripligt språk, som dock tyvärr uppvisar en del brister rent stilistiskt och ibland även grammatiskt. Tonen är mycket personlig. De fakta som presenteras är lättfattliga, men som läsare kan jag ändå hoppa till några gånger när Palmdahl beskriver dialoggruppen och samarbetet med muslimer i Brämaregården. Är t.ex. kyrkan den bästa platsen att ordna en minnesstund i, när en muslim har dött? Eller hur kommer det sig att författaren, som själv är mycket aktiv i dialogarbetet å ena sidan kan tala om hur viktigt det är att i dialogen vara trygg i sin egen identitet som kristen, och samtidigt uttrycka att hon som kristen blir avundsjuk på muslimerna för deras gemensamma rörelser vid en bönestund i moskén? Vart tog insikten om den kristna liturgiinsikten vägen? En vanlig svenskkyrklig högmässa i många av våra församlingar har minst lika mycket av regelbundenhet, gemensamma rörelser och gemenskap.

Läsaren kan på goda grunder också ifrågasätta om ett så begränsat dialogarbete, som gruppen i Brämaregården ändå utgör, är tillräckligt material för den praktiska tillämpningen av en prästmötesavhandlingens stora frågeställning. Tanken är förmodligen att exemplen från Brämaregården skall väcka till eftertanke och fungera som underlag för andra som går in i dialog med muslimer, och visst, då kan man också hitta tips och idéer här.

Det mesta som Palmdahl så långt skriver om är dock inte särskilt svårt att bejaka. Det är viktigt med ett samtal mellan företrädare för de olika religionerna för att förhindra missförstånd, reda ut fördomar och som ett förebyggande fredsarbete. Det som är bokens styrka är dess aktualitet. Ämnet är väl valt av Lars Eckerdal och som präst skulle man önska sig en riktig teologisk brottnings kring de stora frågorna om möten mellan inte bara kristna och muslimer, utan också mellan kristendom och islam. Men det är när Marika Palmdahl ger sig i kast med teologin kring religionsdialogen som hon också får problem. På många olika plan.

För det första får hon problem att försöka avgränsa vad kristen tro egentligen är. Kritik har med rätta riktats från muslimskt håll mot att vi i Sverige är mycket individualistiska i vår tro. Det har blivit mer intressant vad jag tror än vad kyrkan står för. Det har också skapat en svår identitetskris för Svenska kyrkan, och ingen kan förvänta sig att Palmdahl skall klara att reda ut den. Men dialog måste förutsätta en fast förankring i en tro som är mer än min egen upplevelse av Gud. Den har naturligtvis sin plats, men en avhandling om religionsdialog i Sverige idag skulle behöva borra mycket djupare i frågorna kring Svenska kyrkans egen identitet och brist på gemensam identitet hos företrädarna. Vi får inte reda på så mycket hur muslimerna i längden uppfattar denna brist, men sett ur ett muslimskt perspektiv borde det vara mycket förvirrande att upptäcka hur mycket som kan skilja åt mellan kristna som ändå kommer ur samma samfund. Det är ju ingen större tröst att vi kan hitta liknande förvirring i gruppen muslimer. I materialet som presenteras hade man ändå önskat någon form av uppmaning till mer arbete inom kyrkan om vad kristen tro är, och vad det är som håller oss samman.

Det andra stora frågetecknet läsaren ställs inför är en mycket vag och inomvärldslig gudsrikesteologi, som presenteras när Palmdahl skall försöka reda ut förhållandet mellan mission och dialog. Till att börja med talar författaren om Guds rike som en bild, en föreställning, där en ändå ganska okomplicerad kristen förståelse av Jesu utsagor är att Guds rike är något mycket konkret och verkligt i spänningsfältet mellan ”redan nu och ännu inte”. Guds rike är mycket mer än en bild och en föreställning. Det existerar som faktiskt verklighet. Som läsare reagerar jag när hon skriver att: ”Gudsriket upprättas exempelvis då någon blir fri från en

sjukdom. Där det onda och det som förtrycker och förminskar en människas liv besegras sker räddning, det vill säga frälsning.” Längre fram läser vi i samma anda: ”Att upprätta förtryckta är ett sätt att upprätta Guds rike.” Begreppen blir omkastade. Helande i Jesu namn eller befrielse av förtryckta i Jesu namn är inte i första hand ett sätt att upprätta Guds rike. Det riket har Gud redan upprättat genom sitt inträdande på jorden som människa. Helande är ett utflöde av att detta Guds rike finns på jorden, en föraning av den himmelska fullkomning som väntar dem som tillhör Guds rike. Att vi sedan som kristna är kallade att utföra gudsríkets gärningar i Jesu efterföljd kan vi bara säga Ja och Amen till, men det är inte detsamma som att ”Guds rike är något som man själv kan börja med i det lilla, och som kan bli mycket större och viktigare än vad man tror”.

Vi måste också kunna ifrågasätta vad Palmdahl menar med att: ”Även människor av annan tro än den kristna är med och upprättar Guds rike på jorden.” Allt tal om människans synd och bortvändhet från Gud lyser med sin frånvaro, och då saknar man också den oerhört starka koppling som finns mellan Jesus som Frälsaren och Guds rike i världen. Hela avsnittet om Guds rike lämnar mig ensam med tanken – spelar det alls ingen roll om jag är kristen, och vad är egentligen frälsning, finns den, eller räknar inte författaren med att den behövs?

Att vi har många olika sätt att läsa och förstå Bibeln, det är ingen nyhet, men den tredje kritiken jag skulle vilja framföra mot Marika Palmdahls prästmötesavhandling är ändå hennes bibeltolkning. Jag vill ge tre exempel på detta. När hon skall motivera vilka bibeltexter som kan uttrycka hur Gud möter alla människor (så att det inte stöter de muslimer som kan tänkas höra dem) så anger Palmdahl Apg 10:34-35 som exempel. Där står: ”Då tog Petrus till orda: ”Nu förstår jag verkligen att Gud inte gör skillnad på människor utan tar emot var och en som fruktar honom och som gör vad som är rättfärdigt, vilket folk han än tillhör.” Klipper vi detta citat ur sitt sammanhang, kan vi ju läsa det för i princip alla andra religionsutövare vi stöter på, och de kommer att nicka och instämma. Men hur kan man välja att utan omsvep stryka verserna 36-48? Där fortsätter Petrus sin predikan med Kristus i centrum, med att tala om domen, med att förkunna syndernas förlåtelse genom tron på Jesus Kristus. Också i den mest basala bibelkunskap får man lära sig att tyda kontexten för att förstå ett bibelställe, och undvika att rycka det ur sitt sammanhang.

Det andra exemplet gäller förståelsen av liknelsen om festen i Luk 14:15-24. Palmdahl förstår den som en text som handlar om hur människor av annan tro är med och upprättar Guds rike på jorden. Vi får förmoda att hon tänker på de lytta och blinda som kommer istället för dem som först var bjudna. Men i den judiska kontext Jesus talar, och så som t.ex. Matteus förstår den, är liknelsen främst en kritik mot de judar som vägrade ta emot Messias när Gud sände honom, och en uppmaning att inte skylla på annat när kallelserna kommer att bli medborgare i Guds rike. Ingenstans får vi intryck av att det skulle handla om människor av annan tro, utan det gemensamma för dem som ses på festen är att de hörsammar mannens (Guds) inbjudan (kallelse) genom tjänaren (Guds son).

Det tredje exemplet gäller Palmdahls förståelse av det stycke vi brukar kalla ”missionsbefallningen” (eller ibland ”dopbefallningen”), Matt 28:18-20. Hon vill mildra Jesu uppmaning att gå ut och göra alla folk till lärjungar genom att påpeka att den först ganska sent kom att användas i missionsstyften. Mot detta kan man invända följande: Dels måste lärjungarna själva ha uppfattat Jesu ord som en uppmaning att faktiskt göra det Herren sade, eftersom de gav sig av och grundade församlingar, döpte människor och undervisade om Jesus, dels håller inte argumentet att vi inte kan förstå texten som en missionsbefallning bara för att den sent kom att uppfattas så. Vi får ju förutsätta att författaren till prästmötesavhandlingen ställer sig positiv t.ex. till ordningen med kvinnliga präster i Svenska kyrkan, då hon ju är en av dem, men vi kan med rätta hävda att det är först i senare tid som bibeltexter kommit att

uppfattas som stöd för en sådan ordning. Att i ena fallet hävda att en sen tolkning gör bibeltexten tveksam som argument för en uppfattning, och i det andra hävda motsatsen håller inte långt.

Ett av de längsta kapitlen har Palmdahl kallat för ”Credo i det nya landet”, där hon utifrån ett treenighetsperspektiv försöker formulera en teologi som skall fungera som ett fundament för en meningsfull religionsdialog. Hon tar sin utgångspunkt i den kontextuella teologin, som enligt författaren låter människor och deras sammanhang och situationer stå i centrum, för att teologin skall vara aktuell och relevant. Risken är bara, och det framkommer i boken, att centrum lätt blir den enskildes tolkning och uppfattning av vad man själv uppfattar som eventuell sanning i den egna kristna traditionen, och så glömmer man att ta sin utgångspunkt i Guds egen uppenbarelse av sig själv, i ordet och i köttet, och man tvingas att tona ner den kristna trons starka sanningsanspråk.

Man kan invända mot den kontextuella teologin att den inte sällan gör stora anspråk på att låta kontexten formulera teologin. En teologi som däremot tar sin utgångspunkt i Guds uppenbarelse tar också vara på sammanhanget och samtiden. Alla stora teologer har varit barn av sin tid och påverkade av sina omständigheter, men man har också kunnat se att det centrala är vad teologin talar om: Gud, försoningen, Guds rike, Jesu återkomst, och hur allt detta påverkar, och skall påverka, kontexten genom kyrkans närvaro och förkunnelse. Däri ligger en stor skillnad mot en renodlad kontextuell teologi.

Palmdahl menar att det är fullt möjligt att som kristen delta i religionsdialog föra fram ett sanningsanspråk, så länge man accepterar att också samtalspartnern kan ha ett annat. Samtidigt får hon problem t.ex. när hon talar om vilken ställning Guds människoblivande i Jesus Kristus skall ha. ”Det är sant att kristologin är en viktig och svår fråga i kristen religionsteologi. Tanken på frälsning genom Jesus Kristus är både central och unik i den kristna tron, men frågan är vad den betyder i dialogsammanhang.” Vi får intryck av att författaren menar att om man bara tar tillräckligt mycket hänsyn till de andra två artiklarna i trosbekännelsen, så framstår inte frälsningen endast genom Jesus riktigt lika starkt. Problemet är bara att hon själv kopplar isär de tre artiklarna på ett olyckligt sätt, så att pneumatologin (läran om Anden) kopplas utslutande till Faderns verk och person, och hon tappar fullständigt perspektivet att Andens uppgift är att vittna om Jesus och påminna om honom. Den helige Andes verk efter den första kristna pingsten är, så som Nya testamentet skildrar det och Jesus talar om det, så klart kopplat till kyrkan och de kristna. I religionsteologin som vi läser om i *Det nya landet*, görs Andens verk så allmänt och vittomfamnande att det upplevs som helt frikopplat från Jesus och frälsningsgärningen och enbart är ett Guds verk för att främja goda gärningar i denna värld.

Det närmaste Marika Palmdahl kommer att tala om frälsning utifrån ett mer traditionellt sätt att förstå kristen tro är när hon skriver: ”Det är genom det inkarnerade ordet, Jesus Kristus, som Gud frälser.” Men hennes resonemang håller inte när hon anför skapelsens universalitet som grund för att frälsningen skulle vara lika universell. Försiktigt, med hjälp av Gustaf Wingren och Irenaeus, försöker hon balansera mellan att frälsningen kommit till jorden genom Jesus, samtidigt som det skulle finnas ”en öppenhet för att Guds frälsande kraft inte begränsas till Jesushändelsen”. Intrycket som läsaren får är att Palmdahl önskar att, och försöker förmedla möjligheten av att frälsning finns, tack vare Guds alle-

städes närvaro, också i, och kanske t.o.m. genom, andra religioner och då förstår man varför hon och många med henne idag kan nöja sig med dialogen, med samtalet om olika tro.

Palmdahls prästmötesavhandling har en aktualitet som i bästa fall kan uppmuntra kristna att dels lära sig mer om islam, dels finnas i olika dialogsammanhang för att främja ett gemensamma bästa i vårt samhälle. Ämnet som boken tar upp behöver belysas, och vi kristna behöver få påminnelser om att inte lämna det åt sidan. Hennes bidrag är framför allt att samtalet om de frågor boken tar upp har kommit i fokus och ett samtal i kyrkan om religionsmöten har fått förnyad intensitet. Vi har sedan länge lämnat enhetskyrkans och enhetssamhällets tid, och också kristna måste ge sig i kast med frågorna kring möten med människor av annan tro.

Vi får ett visst, men tyvärr ganska vagt, stöd i uppfattningen att vi kan stå fast i vårt sanningsanspråk, men som läsare av avhandlingen hittar jag inget stöd att kunna använda det till att sprida evangeliet, bara samtala om det. Teologin som skall underbygga författarens intentioner är alltför vagt formulerad och saknar stringens och ibland konsekvens.

Den sanning Gud uppenbarar i Jesus Kristus är värd mycket mer än bara samtal. Den handlar om människors frälsning. Problemet för Svenska kyrkan är inte våra möten med företrädare för andra religioner. Vi har både ett budskap och goda, beprövade redskap att kommunicera evangeliet om Jesus Kristus på ett kärleksfullt sätt, men vi saknar idag på många håll en frimodig vilja att göra detta. Evangelisationen ersätts med samtal vars mål är själva samtalet. Så spred inte Paulus kristen tro i den hellenistiska och romerskt färgade värld han rörde sig i. Så gjorde inte Augustinus i Nordafrika eller Columbas lärjungar när de lämnade Iona som missionärer. Var det så Ansgar och andra missionärer arbetade när flera av dem offrade sina liv i strävan att det folk som skulle bli svenskar också skulle bli kristna och nå frälsningen?

Utifrån det bibliska budskapet att frälsningen finns endast genom Jesus Kristus, så måste jag efter läsning av denna prästmötesavhandling ställa som sammanfattande fråga: Är det mer kärleksfullt att sitta och tala om var sin tro, för samtalets och fredens skull, än att förkunna Jesus som vägen, sanningen och livet? Självmvänder jag aldrig någon, men Gud utför sitt verk genom oss, och jag kan inte se någon större kärlek i denna värld än den när en människa överlämnar sitt liv till Jesus, i tro på hans försoningsverk. Det är då Guds kärlek blir besvarad, och det är till dessa troende vi vet att löftena om frälsning är knutna. Att vittna om detta i ord och handling är kyrkans viktigaste uppgift i möten med alla människor. Och jag kommer inte ifrån tanken att Jesus var mycket universell när han sade: ”Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den helige Andes namn och lär dem att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut.”

Peter Frykman, komminister i Kungälv

Det nya landet – kristen och muslimsk dialog som utmaning och möjlighet
Marika Palmdahl
Arcus förlag 2005
ISBN 91-88552-53-5