

S·T·K

SVENSK TEOLOGISK KVARTALSKRIFT 2014

ÅRGÅNG 90

TEMA: FOLKKYRKAN

Tydlighet och öppenhet

av Patrik Hagman, Åbo

A Lutheran Answer to Challenges from Alasdair MacIntyre
and Stanley Hauerwas

av Tomas Appelqvist, Lund

Skapelsen som evangeliets förståelsehorisont

av Mats Aldén, Lund, och
Johanna Gustafsson Lundberg, Lund

Equmeniakyrkans ekklesiologiska äventyr

av Sune Fahlgren, Stockholm

3

INNEHÅLL

En viktig tidskrift

av docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund, och docent Roland Spjuth, Lund99

Tydlighet och öppenhet. Eller, varför de lutherska folkkyrkorna i Norden behöver en kombination av katolsk och anabaptistisk teologi för att möta framtiden

av TD Patrik Hagman, Åbo102

A Lutheran Answer to Challenges from Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas. Early Lutheran Theology and Ethics in Dialogue with Present day Post-secularism

av TD Tomas Appelqvist, Lund111

Skapelsen som evangeliets förståelsehorisont. En ecklesiologisk erinran

av TD Mats Aldén, Lund och docent Johanna Gustafsson Lundberg, Lund.....122

Equmeniakyrkans ecklesiologiska äventyr. Kyrkovetenskapliga reflektioner kring nyckelord vid bildande av ny kyrka

av docent Sune Fahlgren, Stockholm.....133

En viktig tidskrift

Teologi och religionsvetenskap är viktigt. Det kanske till och med har blivit än viktigare under den senaste perioden med tanke på det som ibland beskrivs som ”religionens nya offentlighet”. Det sker dessutom stora skiften inom den kyrkliga och religiösa geografin i såväl Sverige som internationellt. Det behövs alltså en bred teologisk och religionsvetenskaplig forskning ur många olika aspekter. Vi som nya redaktörer tror därför att vi har tagit på oss en viktig uppgift när vi nu går in i ansvaret för STKs fortsatta utgivning.

Vi som nu tar över redaktörskapet för STK är båda helt eller delvis verksamma vid Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund. Johanna Gustafsson Lundberg är docent i teologisk etik och arbetar som lektor i teologi och etik. Under senare år har hon bedrivit forskning inom ecklesiologi och religionsdidaktik. Roland Spjuth är docent i systematisk teologi och arbetar som lektor i ämnet vid Lunds universitet och Örebro teologiska högskola. I sin forskning har han bland annat skrivit om relationen mellan skapelse och frälsning samt om moralhistoria. Vi känner båda ett stort ansvar och en lust att driva STK vidare i den anda som en gång formulerades vid tidskriftens tillkomst här i Lund för snart nittio år sedan.

I den första redaktionella inledningen år 1925 angavs två huvudsakliga uppgifter (under rubriken *Vårt företag*). För det första önskade man ”giva en kritisk överblick över åtminstone det viktigaste som förefaller inom teologins vidsträckta område”. Det gällde alldeles särskilt det som hände i Norden men också ”åt andra håll”. En sådan överblick menade man ”skall kunna påräkna allmänt intresse i vida kretsar”. För det andra ville tidsskriften ”vara ett språkrör för nutida svensk teologi. Den vill i sin mån bidra till att denna svenska teologi får ett ord med i laget i nutidens teologiska debatt”.

Det ursprungliga syftet med STK känns fortsatt mycket relevant. Vi önskar förstärka STK som ett viktigt forum för den som vill hålla sig informerad och få en översikt av ”teologins vidsträckta område”. STK har den styrkan att den inte är en avgränsad facktidsskrift för en av ämnets deldiscipliner utan den fortsätter som ”ett allmänt teologiskt fackorgan”. Det gör att vi kommer att prioritera artiklar och recensioner som har detta allmänintresse. Vi hoppas också kunna återuppliva den ursprungliga ambitionen med ”en redaktionell revy över viktiga tilldragelser inom teologins värld” i form av en del längre översiktliga recensioner kring viktiga böcker eller kring strömningar inom något av teologins och religionsvetenskapens fält. Vi som redaktörer är mycket glada över att Blazenka Scheuer, lektor i gamla testamentet vid Centrum för teologi och religionsvetenskap, tagit över ansvaret för denna del av tidsskriften.

Vi vill naturligtvis också ge plats för viktig debatt. Detta har i de senaste årgångarna fått stå tillbaka något för olika temanummer och ämnesfördjupande artiklar. Vår ambition är nu att STK åter ska bli ett mer livaktigt organ för att diskutera viktiga teologiska frågeställningar.

Det är också självklart viktigt att det fortsatt finns goda publiceringsarenor för svensk teologi i Sverige. Det skapas mer teologi och religionsvetenskap än någonsin i Sverige och det måste finnas goda kanaler genom vilket detta också når bredare läsekretsar. Internet öppnar många kommunikationsmöjligheter (och STK finns självklart med i den digitala världen). Men vi tror också att det i dagsläget finns ett fortsatt behov för en pappersversion.

STK har alltid haft sin geografiska bas i Lund. Men redan från starten betonade redaktionen att "tidskriften skall kunna bli ett samlingsorgan för svensk teologisk forskning i vårt land". Vi tror att det är avgörande för framtiden att STK är en gemensam angelägenhet för de som menar att teologi och religionsvetenskap är viktigt. De närmaste numren kommer att ha en viss prägel av ett Lundaperspektiv. Men vi kommer samtidigt att arbeta för att på olika sätt bredda arbetet med tidskriften bland annat genom att förnya det vetenskapliga råd som har varit knutet till tidskriften. Vi är också mycket intresserade av idéer och uppslag från olika håll. Har vi missat något viktigt? Hör av er oberoende om det handlar om en ny bok, viktiga forskningsbidrag, betydelsefulla föredrag, viktiga debattfrågor som behöver bli allmänt diskuterade, eller vad det nu kan vara.

Det är ett visst merarbete att byta redaktörskap. Det är mycket som ska tas över och som vi ska få insikt i. Så tyvärr betyder detta nästan ofrånkomligen förseningar. Detta tredje nummer för 2014 kommer alldeles för sent och det fjärde numret kommer inte att kunna komma ut förrän in på nästa år. Men vi tror ganska bestämt att vi arbetat ikapp tidsplanen från och med nummer 1 2015 (numret är redan i hög grad färdigt) och efter detta kommer vi att arbeta hårt för att de fyra numren i fortsättningen ska komma ut under sista månaden i varje kvartal.

Det är i alla fall med glädje som vi nu äntligen kan presentera det första numret som nya redaktörer. Detta nummer har fått karaktär av ett "temanummer" kring ecklesiologi. Kyrkorna i Sverige genomgår stora förändringar. Vad betyder Svenska kyrkans identitet som folkkyrka i ett allt mer pluralistiskt Sverige? Ett par av artiklarna diskuterar detta utifrån den debatt som aktualiseras av kritiker som menar att Svenska kyrkan är dåligt rustad för att upprätta gemenskap i en post-kristen era. Men det är inte bara Svenska kyrkans status som förändrats. Frikyrkogeografin ser också radikalt annorlunda ut sedan år 2000. Equmeniakyrkan är en helt nybildad kyrka av tre utav de äldre svenska frikyrkorna och en av artiklarna gör en teologisk läsning av denna process.

För alla de som arbetar i och reflekterar kring kyrkor borde teologi och religionsvetenskap vara självklart viktigt. Förhoppningsvis erbjuder detta numret sådant material. Men teologi och religionsvetenskap är inte bara av intresse för den som arbetar inom kyrka. STKs redaktion tror att det är lika viktigt för att förstå en rad andra fenomen som sker i samhälle och kultur såväl i Sverige som globalt. Förhoppningsvis kan STK framöver vara en viktig röst som visar att teologi och religionsvetenskap är fortsatt angeläget och kanske till och med är än viktigare än när ”vårt företag” startade för nittio år sedan.

Johanna Gustafsson Lundberg

Roland Spjuth

Tydlighet och öppenhet

Eller, varför de lutherska folkkyrkorna i Norden behöver en kombination av katolsk och anabaptistisk teologi för att möta framtiden

PATRIK HAGMAN

Patrik Hagman är verksam vid Åbo Akademi och fokuserar i sin forskning på kristen asketism och politisk teologi. Han har publicerat The Asceticism of Isaac of Nineveh (Oxford UP 2011) och Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället (Artos 2013).

I sin bok *Folkkyrka i en postmodern tid* från 2008 skriver biskop Björn Vikström att ”Den svenska folkkyrkoteologin har präglats av [en] balansgång mellan öppenhet och tydlighet”.¹ Enligt Vikström präglas folkkyrkan av en dubbel lojalitet, dels mot den egna bekännelsetraditionen, dels mot de människor som hör till kyrkan och dess verksamhetsområde. Det är lätt att se hur denna spänning tar sig uttryck i den kyrkliga debatten, där man på den ena sidan ropar efter tydligare trohet mot den kristna identiteten, och på den andra ser en sådan betoning som ett hot mot kyrkans möjlighet att verka i dagens värld. Vi kan lätt hitta hur många exempel som helst på hur denna balansgång tar sig uttryck i olika debatter som pågår: Etiska frågor, frågor om gudstjänstens utformning, frågor om liturgiskt språk osv.

I denna artikel vill jag försöka beskriva en förståelse av kyrkan som förmår bejaka båda dessa perspektiv, för rent teoretiskt behöver det inte finnas en spänning mellan dem. Öppenhet och tydlighet är inte varandras motsatser och behöver inte utesluta varandra, tvärtom är de två egenskaper som de flesta organisationer idag eftersträvar med varierande framgång. Spänningen mellan öppenhet och tydlighet blir ett dilemma för just folkkyrkorna beror på ett annat dilemma som folkkyrkan dras med som på ett komplext sätt är relaterat till frågan om öppenhet och tyd-

lighet. Det handlar om frågan om hur medlemskap och kristen identitet är relaterade till varandra. Direkt uttryckt: kommer man till himlen bara för att man betalar kyrkoskatt? Kopplingen till frågan om öppenhet och tydlighet torde vara uppenbar: skall kyrkan ha en öppen syn som välkomnar alla och bejakar alla uttryck av tro, oberoende av hur svaga de må se ut; eller skall kyrkan vara tydlig om frälsningen som något som hänger samman med ett liv i Jesu fotspår?

Folkkyrkan är av förståeliga skäl ovillig att ta i denna frågeställning, helt enkelt för att det är en fråga som klart visar på de teologiska spänningar som finns inom kyrkan. Men det finns en viktigare orsak till att frågan är något av ett tabu för stora delar av kyrkan: förenklade svar på frågan – personer och grupper som anser sig veta vem som är sant kristen och vem som inte är det – gör stor skada både på individnivå och för kyrkans kontakt med samhället. Men det säger sig själv att det är mycket som hänger på hur kyrkan besvarar den besvärliga frågan ”Vem är egentligen kristen?”.

Det viktigaste är att vi är medvetna om hur komplex frågan är. För det första finns frågan om ”renlärighet” som gärna kan utvidgas till att innefatta även livsföring, moral och praktiskt utförd tillbedjan i form av liturgi och andra former av religiös praxis. I traditionell terminologi kunde man formulera frågan ”hur heretisk får man vara och ändå räknas som sant troende?”

För det andra finns den relaterade frågan om hur medveten man kan och bör vara om det man

¹ Björn Vikström, *Folkkyrka i en postmodern tid: tjänsteproducent i välfärdssamhället eller engagerande gemenskap?* (Åbo: Åbo Akademi, 2008), 141.

tror på. Här finns en mångfald av svåra och viktiga frågeställningar. Vad säger vi om en tro som ogärna uttalar sig om något, eller kan vara en salig blandning av kristendom, mindfulness och idéer om positivt tänkande, men tar sig uttryck i mer eller mindre trofast arbete med kärleksfulla handlingar i kristen anda? Eller omvänt, om en dogmatiskt ”korrekt” uttalad tro, men som kombineras med elakhet, oginhet, svartsjuka och lögn? Här blir också hela frågan om vad ”tro” egentligen är aktuell. Handlar det om försanthållande av vissa propositioner, eller om en grundtillit i livet som inte alltid artikuleras, speciellt i en tid där det kristna språket är främmande för många?² Vilket värde skall tillmätas den tro som uttrycks i bejakandet av vissa i kristna traditioner som jul och påsk, eller i bejakandet av vissa kristna tankar som det grundläggande i nästankärleken eller vägen genom död till liv?

En relaterad fråga är hur man kan bedöma om *någon annan* verkligen är kristen. Detta är inte en oviktig fråga inte minst praktiskt. Inom den lutherska kyrkan arbetar många anställda med vad man kunde kalla en arbetshypotes, nämligen att alla döpta är troende, om de inte säger något annat. Det här är givetvis en fiktion, men den är inte dålig, speciellt som den i praktiken säkerligen omfattar även icke-medlemmar, åtminstone då man inte känner till om en person är medlem eller inte. ”Arbetshypotesen” innebär att den anställda kan behandla alla människor som i lika grad välkomna och delaktiga i kyrkans verksamhet, även om det också finns sammanhang där de anställda känner människorna bättre och antagligen har en god uppfattning om i vilken grad människorna anser sig vara kristna.

Samtidigt blir det allt svårare att upprätthålla denna arbetshypotes. Idag är alltså mer än var femte person i de nordiska länderna en person som inte hör till kyrkan, och på många håll och miljöer är andelen mycket högre. Det är fortfarande ganska liten andel, men i praktiken innebär det att en stor del av de människor man möter varje dag inte hör till kyrkan. I något skede blir det förmätet att inte låtsas om att så är fallet.

² Se t.ex. Tage Kurtén, *Tillit, verklighet och värde: begreppsliga reflexioner kring livsåskådningar hos fyrtioen finska författare* (Nora: Nya Doxa, 1995).

Även om insikten att det inte är lätt att säga vem som verkligen är kristen är viktig, så blir det problematiskt när denna osäkerhet används som grund för att kyrkan skall fortsätta leva som om den fortfarande befann sig i ett kristet enhets-samhälle.

Det finns knappast någon fråga i kyrkan idag som diskuteras mera än gränsen mellan de som är medlemmar och icke-medlemmar, det vill säga den problematik som det minskande medlemsunderlaget utgör. Diskussionen om gränsen mellan de som är kristna och de som inte (ännu) är det förs dock bara i slutna rum. Men det finns en tredje indelning som är både viktigare och mer problematisk för kyrkan, men som nästan inte diskuteras alls, nämligen frågan om gränsen mellan de som är anställda i kyrkan och de som inte är det.³ Jag vill alltså argumentera för att traumat kring frågan om vem som är kristen och förvirringen kring medlemskap går tillbaka på att denna underliggande indelning, som helt saknar teologisk motivering, tas för given.⁴ Ändå är det denna indelning som i praktiken är grundläggande för kyrkans liv. Gränsen mellan kristna och icke-kristna blir omöjlig att diskutera, hävdar jag, exakt av orsaken att den indelning som i praktiken orienterar kyrkan är den mellan de anställda och de icke-anställda. Eftersom denna gräns rätt långt handlar om gränsen mellan dem som gör och dem som inte gör, mellan de aktiva och de passiva, kommer frågan om vem som är

³ Kanske jag överdriver här – många är nog medvetna om problemet, t.ex. finns följande formulering i Finlands Evengelisk-Lutherska kyrkas strategi fram till år 2015: ”Vi bryter tankemönstret där de anställda står i centrum och vi skapar förutsättningar för församlingsmedlemmarna att verka i meningsfulla uppgifter.” Jag vill ändå hävda att frågan inte på allvar diskuteras, något som märks i t.ex. just den formuleringen – det låter nämligen som att det ”vi” som ”skapar förutsättningar” är just kyrkans anställda. Jan Eckerdal visar i sin avhandling att detta problem går att härleda ur Billings folkkyrkoteologi där det är prästen som person som förkroppsligar kyrkan (Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (Skellefteå: Artos & Norma, 2012), 86). Från det perspektivet är steget kort till tanken på att de är de anställda som är kyrkan i egentlig mening.

⁴ Notera att jag inte drar gränsen mellan de som är vigda till ämbete och lekmän.

kristen, och frågan om vem som hör till kyrkan, med nödvändighet handla om andra saker än sådant som har med konkret handlande att göra: t.ex. om tro som en personlig, inre verklighet, personlig moral, och vissa övertygelser. En stor del av kyrkans problem i vår tid går tillbaka på denna problematik.

När det är kyrkans anställda som förväntas vara aktiva så får frågan om öppenhet och tydlighet sin speciella karaktär. Tydlighet blir då mera fråga om hur dessa anställda kommunicerar med omgivningen än en fråga om hur kyrkans tradition och teologi formar och formas av kyrkans verksamhet. Öppenhet blir snarare fråga om en attityd hos de anställda än om gästfrihet som en kristen dygd. Annorlunda uttryckt: öppenhet och tydlighet blir svåra att förena när de blir egenskaper som en individ skall prestera, en individ som i kraft av sin yrkesroll skall representera kyrkan.

Jag vill nu försöka formulera problemet i en form som kan föra reflektionen vidare. De lutherska folkkyrkornas prekära situation beror på att man på grund av en problematisk indelning av kyrkans medlemmar i aktiva och passiva, som (nästan) sammanfaller med indelningen anställda – icke-anställda, inte kan göra ”kristet handlande” till en central aspekt av en kristen identitet, vare sig för kyrkan eller individen – eftersom det skulle innebära att endast kyrkans anställda i egentlig mening är kristna. Därför måste man grunda kristen identitet på någon ”inre” kvalitet, så som attityd, övertygelse, etisk hållning eller känsla av tillhörighet. Och det är då problemet uppstår med spänning mellan öppenhet och tydlighet. När öppenhet respektive tydlighet är attityder som en individ eller en institution skall projicera till omgivningen då blir de varandras motsatser. Antingen är jag tydlig med det jag ”tror” eller så är jag ”öppen”. Att vara båda samtidigt är omöjligt.

Dilemmat blir ännu allvarligare av att en sådan här betoning på kristen identitet som något ”inre” i kombination med en betoning på att alla döpta medlemmar är kristna innebär att denna minimalistiska syn på kristen identitet blir norm. Att kyrkan vill bejaka små glimtar av tro på oväntade ställen är en viktig och sann aspekt av kyrkans uppgift – Jesu verksamhet är full av sådant bejakande. Problemet är att när denna mi-

nimalistiska syn på kristen identitet blir norm så kan kyrkan inte förklara varför människan skall exempelvis gå i kyrkan, be eller läsa bibeln – denna typ av sysselsättningar kan bara förstås som personliga preferenser. Följaktligen blir den kristna identiteten otydlig. Och: vi ser att den skrala uppslutningen vid kyrkans gudstjänster har en grundläggande teologisk orsak.

Kristi tre kroppar

Orsaken till att folkkyrkorna börjat fungera med denna starka fokus på de anställda som de som är aktiva kan vi inte behandla uttömmande här.⁵ För att komma vidare räcker det med att konstatera att denna kyrkosyn är slutprodukten av en process där kyrkan gått från att vara en gemenskapspraktik och en ”politisk” enhet, som sett det som sitt syfte att ordna människors relationer på ett särskilt sätt, till en institution som hanterar andliga frågor och individers personliga bekymmer. Denna förändring sker gradvis i kyrkans historia, från medeltid till tidig modernitet, och genom att titta närmare på denna förändring hoppas jag kunna visa att det är möjligt att förstå kyrkan på ett sätt så att det dilemma jag har diskuterat ovan inte behöver bli kyrkans undergång. Ett sätt att närma sig denna förändring är med hjälp av Henri de Lubacs klassiska studie *Corpus Mysticum* som publicerades 1944. Genom en noggrann analys av förändringar i talet om kyrkan å ena sidan och nattvarden å andra sidan under medeltiden, och speciellt begreppet ”den mystiska kroppen” som omväxlande kunde användas om bägge, visade han hur det i den tidiga kyrkan grundläggande sambandet mellan Kristi kropp som kyrkan och Kristi kropp i nattvarden gradvis gick förlorat.

I korthet kan man beskriva utvecklingen så här. I den kristna traditionen talar vi om ”Kristi kropp” i tre betydelser. För det första handlar det om Kristi ”historiska” kropp, den kropp som föddes av Maria, och som senare korsfästes och uppstod. För det andra handlar det om Kristi

⁵ Se min bok Patrik Hagman, *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället*. (Skellefteå: Artos, 2013). För den historiska bakgrunden i traditionell folkkyrkoteologi och unglyrkörörelsen, se Eckerdal, *Folkkyrkans kropp: Einar Billings eklekologi i postsekulär belysning*.

kropp som hänvisar till de troendes gemenskap, kyrkan. För det tredje firar kyrkan nattvard där bröd och vin blir Kristi kropp och blod. Utvecklingen gick så, att medan den tidiga kyrkan höll ihop den sakramentala kroppen och den ecklesiologiska kroppen, så kom kyrkan mot slutet av medeltiden allt mera betona sambandet mellan den historiska kroppen och den sakramentala kroppen, så att kopplingen till den ecklesiologiska kroppen försvagades eller glömdes bort.⁶ Annerlunda uttryckt: termen *Corpus Mysticum* används före år 1300 primärt om nattvarden, eftersom Kristi ”sanna” kropp är kyrkan som där ”skapas” på ett mystiskt sätt. I denna förståelse är nattvarden en handling där kyrkan konstituerar sig som gemenskap i relation till Kristus. Efter 1300 används termen *Corpus Mysticum* främst om kyrkan, medan nattvarden börjar förstås som ett återskapande av Kristi ”sanna” historiska kropp.

Det betyder att för den tidiga kyrkan, ända fram till någon gång i mitten av medeltiden var den självklara utgångspunkten att nattvarden, som de Lubac uttrycker det, ”gör kyrkan”.

Nattvarden är den mystiska princip, som ständigt verkar i hjärtat av det kristna samfundet, och ger konkret form åt detta mirakel. Den är det universella bandet, den ständigt flödande källan till liv. Närda av Frälsarens kropp och blod, så dricker detta trogna folk alla ”av samma ande”, vilket i sanning gör dem till en enda kropp.⁷

Vad åstadkom denna förändring? I de Lubacs framställning står den teologiska kontroversen kring nattvarden under 800-talet i fokus. Denna strid kan sägas handla om huruvida Kristi närvaro i nattvarden skulle förstås symboliskt eller som verklig närvaro (realpresens). Det intressanta med denna diskussion är att tidigare kristna teologer, så som Augustinus, kunde bejaka båda dessa aspekter i synen på nattvarden utan att se någon konflikt dem emellan. För dem var det självklart att något verkligt också kan ha en

symbolisk betydelse, i sig lika betydelsefull.⁸ Nu började man allt mera se en betoning av nattvarden som symbolik som ett förnekande av realpresensen, och tvärtom. I denna diskussion började kopplingen till kyrkan förlora betydelse, men framför allt flyttades fokus i diskussionen kring nattvarden, från att betrakta den som ett skeende, en gemensam handling, till det fokus på elementen som härefter blir det centrala temat i all diskussion kring nattvarden, inte minst under reformationstiden. I stället för att fråga: ”Vad gör vi när vi firar nattvard?” började man ställa frågor om de invigda elementens ontologiska status.

de Lubac är rätt försiktig när det gäller att beskriva konsekvenserna av denna förskjutning i teologin och kyrkans historia. Den som framför allt har arbetat vidare med implikationerna av denna förändring är Michel de Certeau, i sin ytterst inflytelserika bok om den västerländska mystikens framväxt, *La Fable Mystique* (1982). de Certeau själv beskriver sin bok som något av en uppföljare till de Lubacs studie.

de Certeau noterar att den förändring de Lubac beskriver innebär en avgörande förändring i betydelsen av adjektivet ”mystik”. I den tidigare användningen, när ”den mystiska kroppen” syftade på nattvarden, har begreppet mystik en förmedlarkaraktär: nattvarden fungerar som det som binder samman Kristi historiska kropp, i det förflytna, med Kristi kropp som kyrkan här och nu. Det ”mystiska” binder samman två tider. Från och med tolvhundratalet, när ”den mystiska kroppen” syftar på kyrkan blir det mystiska något som uttrycker en frånvaro – att kalla kyrkan för Kristi kropp är nu endast ett tecken som hänvisar till något annat som inte är för handen. de Certeau skriver:

det mystiska tredje är inget mera än objektet för en intention. Det är något som behöver göras mani-

⁶ Henri de Lubac, *Corpus Mysticum: The Eucharist and the Church in the Middle Ages*, ed. Susan Frank Parsons (London: SCM Press, 2006), 256.

⁷ *Ibid.*, 88.

⁸ Samma utveckling sker som bekant i synen på bibeltexten. För den tidiga kyrkan var det vanliga sättet att närma sig texten att utgå från att det fanns flera lager av betydelse som kunde peka i olika riktning utan att stå i konflikt med varandra eller utesluta varandra. I grunden ser vi i båda dessa fenomen en begynnande sekularisering av världen, där tanken på att Gud som skapare har laddat verkligheten med mening som går bortom det materiella gradvis går förlorad.

fest. Gradvis, när medvetenheten om behovet av en reform av kyrkan växer (från 1300- till 1500-talet), så kommer ”mystik” att betyda en kropp som skall konstrueras, på grundval av två klara och auktorativa ”dokument”: det bibliska korpuset och den eukaristiska uppvisandet.⁹

Synen på kyrkan som Kristi mystiska kropp hänger alltså samman med tanken på en ”osynlig” kyrka vars gränser och egenskaper skiljer sig från den jordiska synliga kyrkan. Om den ”verkliga” kyrkan inte sammanfaller med den konkreta gemenskapen av människor verkar det förmätet att kalla kyrkan för Kristi kropp. Kyrkan uppfattades inte längre vara ”sann”, säker. Den plats som den kristna gemenskapen tidigare haft, som ett trovärdigt tecken på Guds verklighet övertogs nu av två andra ting: i den katolska kyrkan gavs den invigda hostian uppgiften att vara det som visar på Guds närvaro i världen.¹⁰ När denna nya betoning på nattvardselementens roll uppfattades otillräcklig kom Bibeln att inta exakt samma position i de nya protestantiska kyrkorna. På det viset är den förändring de Lubac beskriver avgörande för förståelsen av reformationen och de kyrkor (både den romersk-katolska och de protestantiska) som formas i kölvattnet av dem. Som John Milbank uttrycker det:

Tidigare hade det förflutna verkligen gjorts närvarande igen genom Eukaristin, och kyrkan hade återskapats genom detta band med det förflutna och projektionen till framtiden upprätthölls, ge-

⁹ Michel de Certeau, *The Mystic Fable. Volume One: The Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Chicago: The University of Chicago Press, 1995), 84.

¹⁰ Enlig Ivan Illich är tolvhundratalet en brytpunkt i synen på nattvarden även av en annan orsak – det är vid denna tid som den moderna tanken på ”verktyg” uppkommer – tidigare uppfattades t.ex. en hammare vara en förlängning av människan som använde den. Nu kunde man börja betrakta hammaren som en självständig sak ett *instrumentum*. Denna nya term användes inledningsvis framför allt om sakramenten, som nu förstods som ”verktyg” som Gud använder för speciella syften. Ivan Illich and David Cayley, *The Rivers North of the Future: The Testament of Ivan Illich* (Toronto, Ont.; New York: House of Anansi Press; Distributed in the U.S. by Publishers Group West, 2005), 78-79.

nom att sakramenten offrades ständigt på nytt, och *sacra scriptura* ständigt omtolkades. Nu började det förflutna i stället upplevas som en avlägsen förlorad källa till auktoritet... Antingen såg man på de av traditionen validerade sakramenten som nödvändiga supplement till de nu avlägsna skrifterna, som i den senmedeltida och tridentinska ståndpunkten, eller så förkastades detta behov av supplement, och det som återstod vad det protestantiska *sola scriptura*. Men de Certeaus drastiska konklusion här är både rigorös och oförnekbar: protestantism och tridentinsk katolicism representerar snarare två alternativa versioner av ”reformation” som bör definieras som övergången från den triadiska till den dyadiska beskrivningen av relationen mellan Kristi olika kroppar. Det är insikter av detta slag som kunde utgöra grunden för en mera ärlig och självkritisk ekumenik.¹¹

Denna öppning för en ”mera ärlig och självkritisk ekumenik” handlar om mera än synen på nattvarden. En annan konsekvens av den medeltida utvecklingen, som de Certeau pekar på men som Milbank för längre, involverar nämligen synen på den kyrkliga hierarkin. Problemet kan, med de Certeaus terminologi, beskrivas som en ”förlust av kroppen”. När den konkreta kyrkliga gemenskapen inte mera ses som ett återskapande av Kristi historiska kropp, som överbrygger avståndet i tid, uppstår ett slags bräcklighet i kyrkans vittnesbörd. Det blir då nattvardselementen som skall garantera ”äktheten” i Guds närvaro i kyrkan, och därmed sker därför en avgörande förskjutning i prästerskapets betydelse. Medan biskopen i den tidiga kyrkan hade sin auktoritet i kraft av den *cathedra* han innehade, det vill säga i kraft av den församlingsgemenskap som han företrädde och tjänade, blir biskopens makt en helt annan när han blir den som i kraft av sitt ämbete kan utföra det mirakel som nattvarden utgör, att göra Kristi historiska kropp närvarande. Detta ser vi i att denna teologiska utveckling sammanfaller med utvecklingen i den medeltida kyrkan mot en allt större klerikal kontroll och makt å ena sidan, och en allt mera passiv församling å andra sidan.¹²

Det viktiga här är att den protestantiska reformationen på inget sätt återställde ordningen

¹¹ John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (London ; New York: Routledge, 2003), 124.

¹² *Ibid.*, 124-125.

på denna punkt. De protestantiska prästerna hade precis som de katolska, uppgiften och makten att säkerställa Guds närvaro, även om medlet för denna närvaro i högre grad handlade om predikandet av Guds Ord vid sidan av förvaltandet av sakramenten. Församlingen förblev i de protestantiska kyrkorna i stort sätt passiva åhörare, en folkmassa ur vilken den "sanna kyrkan" inte kunde urskiljas. Denna syn förstärks av att diskussionen kring hur den "sanna kyrkan" förhåller sig till den "fallna" romerska kyrkan med nödvändighet måste vändas även mot de reformerade kyrkornas egna församlingar.

Mot denna bakgrund ser vi dagens situation i ett annat ljus. Även om de lutherska kyrkorna uppfattar sig finnas "där evangelium rent förkunnas och sakramenten rätt förvaltas", uttrycks i handling en tro på att kyrkan primärt finns där dess anställda verkar, vilket är en möjlig tolkning av denna protestantiska grundsats, men knappast den bästa.

Man kunde alltså säga att frågan "var är kyrkan" mot bakgrunden av denna tankelinje får ett helt annat svar. Svaret är varken "Där kyrkans döpta medlemmar finns" eller "Där nattvarden firas/Guds ord predikas". Inget av dessa svar är per se fel, men de är otillräckliga, och deras otillräcklighet blir tydlig i kyrkans nutida prekära situation. En återgång till den fornkyrkliga synen innebär att svaret är "Där predikandet av Guds ord och firandet av sakramenten får forma ett folk till Kristi kropp". I en sådan förståelse hålls "Kristi tre kroppar" ihop. Detta sätt att se på kyrkan är emellertid endast begripligt mot bakgrunden av den eskatologiska syn på kyrkan som Guds rike som bryter in i denna tid. Kyrkans närvaro i denna värld är därmed inte helt stabil i denna tid, utan flyter så att säga in och ut ur denna verklighet, som när man försöker ställa in en radiofrekvens med en gammal radio. Ibland är signalen tydligare, ibland är den otydligare, men det är aldrig svårt att skilja den rätta frekvensen från radiobruset.

Nattvarden som annorlunda gemenskap

Denna, låt oss kalla den "katolska", teologi om kyrkan förskjuter fokus från att vara kristen som en inre hållning eller kvalitet till ett konkret handlande, där nattvardsfirandet sätts i fokus.

Men taget för sig är det lätt att tolka även detta sätt att förstå kyrkan på ett "förändligt" sätt, där kyrkan så att säga blir något som endast är "mystiskt" förhanden. Att bara betona nattvarden som central för kyrkan utan att få ett konkretare grepp om på vilket sätt denna handlig "gör" kyrkan, riskerar leda oss in i vad John Howard Yoder kallar för sakramentalism, där nattvarden nästan får en idol-status, utan konkret koppling till de liv vi lever. Det innebär att vi misslyckas göra upp med det drag av att sätta prästen i fokus för kyrkan som må skilja sig i detalj från dagens folkkyrka med dess fokus på de anställdas handlande, men ändå är analogt med det. Om vi inte klarar av att visa på vilket sätt nattvardsfirandet skapar kyrkan på ett konkret sätt förändrar vi bara de anställdas roll något, de övriga fortsätter vara passiva, och problemet med tydlighet och öppenhet kvarstår.

För att komma vidare måste vi fråga oss vad som konkret skiljer den gemenskap som skapas av nattvardsfirandet från andra gemenskaper. Det betyder att vi kastas rakt in i det trauma angående vad som utgör grunden för en kristen identitet som jag diskuterade ovan. När Yoder diskuterar nattvarden gör han det i ett språkbruk som på många sätt kan verka främmande, inte bara för det av reformationen färgade tänkandet, utan minst lika mycket för det medeltida språkbruk som de Lubac undersöker och som lyfts fram av en katolik som de Certeau eller en anglikan som Milbank.

I sin lilla, och tämligen populärt hållna bok *Body Politics* (1992) beskriver Yoder utgående från den mennonitiska traditionen, men framför allt utgående från Nya testamentet, fem moralpraktiker han uppfattar vara avgörande för kyrkans politik. En av dessa är nattvarden, eller brödsbrytelsen. Utan att göra en närapå lika noggrann historisk analys som de Lubac kommer han fram till en liknande bild, där han tar avstånd, å ena sidan, från det han kallar en sakramentalistisk syn, som liknar det fokus på realpresens som de Lubac pekar på, och den symboliska synen, som Yoder naturligt nog associerar med Zwingli, men som de Lubac alltså visar har klara medeltida rötter. I stället för dessa två talar Yoder för en *sakramental* (alltså inte sakramen-

talistisk) syn på både dop och nattvard.¹³ Det är inte omöjligt att Yoder skulle finna en del av resonemangen ovan väl sakramentalistiska, men jag tror ändå att man kan använda hans syn på den urkyrkliga förståelsen av brödsbrytelsen för att något konkretisera detta samband mellan nattvard och kyrkan som jag försöker beskriva här.

Yoder inleder sitt kapitel om brödsbrytelsen med den enkla men viktiga tanken att vad Jesus än må ha syftat på när han sade ”så ofta ni gör detta, gör det till minne av mig”, så kan de inte ha syftat på nattvarden så som den idag firas i kyrkor jorden runt. Något sådant fanns givetvis inte vid denna tid. Enligt Yoder, och det är knappast kontroversiellt, uppfattade Jesu lärjungar (antagligen korrekt) att Jesus menade ”så ofta ni äter tillsammans”, det vill säga att det handlade om att de vanliga måltider som lärjungarna åt tillsammans fick en ny betydelse.¹⁴ Yoder nämner kort de traditionella sätten att placera det urkristna nattvardsfirandet i en social kontext (judiska *chabourah*-måltider, den judiska traditionen att göra varje måltid till en tacksägelse – en *eucharisti*, kopplingen till påskmåltiden, samt kopplingen till Jesu bröddunder). Yoder tar inte direkt avstånd från sådana tolkningsstrategier, men går sedan vidare till en mera ”konkret” innebörd.¹⁵

Det är därför inte tillräckligt att bara påstå att Gud eller kyrkan med detta menar något symboliskt: ”Låt oss bestämma att ’bröd’ står för den mat man absolut behöver.” Det räcker inte att hänvisa till att en måltid i många sammanhang ”står för” gästfrihet och är gemenskapsfrämjande, och att dessa värden kan särskiljas från själva saken. Det skulle vilken kulturhistoriker eller antropolog som helst kunna säga. Innebörden är mera rakt på sak: Bröd *är* det som uppehåller oss. Bröd som man äter tillsammans *är* att dela vardagen med varandra. Inte bara symboliskt utan konkret, därför att detta med att äta tillsammans vidgar cirkeln för den praktiska solidaritet som man annars bara brukar ha inom en

familj. Det handlar om att dela med sig till den som behöver.¹⁶

Trots den långa tradition av att diskutera nattvarden i termer av symboler och symboliska handlingar tror jag det är ett språkbruk som inte hjälper oss idag, och det är en aspekt som Yoder hjälper oss att se. Nattvardsfirandet måste alltså enligt Yoder förstås utgående från den egendomsgemenskap som rådde i urkyrkan, där ”ingen av dem led någon nöd” (Apg. 4:34) eftersom man gemensamt tog ansvar för att alla fick det de behövde. Yoder sammanfattar: ”Kort sagt, nattvarden handlar om vardagsekonomi. Att rätt öva sig i att bryta brödet tillsammans är ekonomisk etik i vardagslivet.”¹⁷

Yoder hävdar alltså att det finns en risk att vi när vi försöker tolka de första kristnas måltider som religiösa riter blundar för nattvardsfirandets radikala innebörd för hur vi lever våra liv i samhället. Den konkreta gemenskap som existerade kring nattvardsbordet i urkyrkan var en gemenskap som med sin blotta existens utmanade det samhälle den existerade i. Den centrala tudelningen i den tidiga kyrkan, den mellan judar och greker, är inte hos Paulus ett praktiskt problem som skall lösas utan är en fråga om kyrkans själva natur. Det samma gäller de samhällsekonomiska klassindelningarna som återskapades i kyrkan i Korint. Måltiden är inte en måltid om dessa gränser inte överskrids, och därmed är kyrkan inte kyrka. Men enligt Yoder är den kristna versionen ännu ett steg radikalare, men på ett sätt som är svårt för oss att greppa.

Eftersom vi fått lära oss att tänka individualistiskt ser vi ungefär så här på dop och församling: ”Vi är personligt födda på nytt och därefter döpta. Eftersom vi alla delat pånyttfödelsens erfarenhet har vi slutit oss samman. Gud har ju befallt oss att älska varandra och grunda församlingar. Detta innebär att all åtskillnad mellan människor bör försvinna.” Hur bra det än låter i våra öron så räcker det inte. Paulus exempel säger mer än så. Det säger att två etniska grupper, två kulturer, två folks historia har korsbefruktas så att en ny mänsklighet, en ny skapelse har uppstått. Efter detta verk av Gud råder en helt annan ordning än den vi är vana vid i vår sekulariserade värld. Nu lever vi i

¹³ John Howard Yoder, *Liv i församlingen: Att vara ett hoppfullt tecken i världen* (Örebro; Linköping: Libris; Johanneskyrkans förl., 2003), 15-17.

¹⁴ *Ibid.*, 51.

¹⁵ *Ibid.*, 55-57.

¹⁶ *Ibid.*, 57-58.

¹⁷ *Ibid.*, 58.

en ny, tvärkulturell, månggetnisk gemenskap som skiljer sig avsevärt från den som bara består av summan av individerna. Den nya gemenskapen kommer att förändra historien, den kommer att skapa nya kulturer och sociala strukturer.¹⁸

Enligt Yoder ifrågasätter kyrkan alltså inte bara idén om identitet grundad på nationalitet, klass, kön, kultur, utan hela den moderna sekulära tanken på individualitet, vars motsats, kollektivism är lika modern. I stället utgör kyrkan enligt Paulus bild en *kropp* där alla har sin egen plats och uppgift att fylla.

Ta bara detta som exempel: Varje del i denna kropp av människor värderas så högt att det bör vara självklart för oss att sätta mer värde på de ringare delarna!¹⁹

Yoder tar emellertid denna undervisning till en konklusion som är mindre söndagsskolaktig. Detta sätt att förstå hur olika roller fungerar i en grupp är i lika grad annorlunda i vår omgivning som den var i Paulus. Roller och funktioner tar sig olika uttryck i olika kyrkor och samfund, men tendensen är densamma. Det vanliga är att mycket få personer – en eller högst två, tre i en församling – innehar den speciella rollen som ”herde”. Bara en sådan särskilt kvalificerad person kan utföra vissa speciella saker som gör att församlingen blir det som den är avsedd att vara. Vi har specialister som professionaliserar kyrkans liv så att de flesta inte har någon roll alls att spela, mer än som objekt för verksamheten.²⁰

Paulus beskrivning av kyrkan som en kropp som fungerar som en gemenskap där alla som delar bröd och vin är delaktiga på ett sådant sätt att inte bara deras eventuella olika bakgrund i fråga om etnicitet, klass och kön inte längre är avgörande, utan även deras individuella särart bejakas och kommer till funktion för gemenskapens goda är alltså inte bara en fin vision om hur kyrkan skulle kunna fungera, utan det är det som gör kyrkan till kyrka. De Lubacs tes om att ”nattvarden gör kyrkan” blir på detta sätt konkret men samtidigt synnerligen utmanande. Vi måste nämligen leda resonemanget tillbaka till dess ut-

gångspunkt. Det är inte nog med att konstatera att kyrkan bör vara en sådan gemenskap, vi måste också konstatera att kristendomen i samma mening är denna kyrka. Som Yoder uttrycker det:

Paulus vision om den nya mänskligheten börjar inte med en mänsklig idé som sedan vuxit till en verksamhet, vilken i sin tur lett till en ny form av gemenskap. Enligt Efesiebrevet är visionen snarare något som han upptäckt genom det uppdrag som han – tvärtemot sin egen ursprungliga uppfattning – fått av Gud själv. Genom sin erfarenhet av hur Gud handlar med människor upptäckte Paulus idén bakom den nya gemenskapen.²¹

Att säga, vilket man ofta gör, att kyrkans tal om kärlek måste motsvaras av en kärleksfull praxis för att äga trovärdighet är alltså inte tillräckligt. Att säga så förutsätter att kyrkan har något att säga om kärlek som är oberoende av hur kyrkan lever och handlar. Ur Paulus (och Yoders) perspektiv är det nonsens. Kyrkan är i första hand en kärlekspraktik, som inte skall romantiseras utan är ett hårt arbete med att bygga upp en gemenskap. Kyrkans tal kan bara förstås som ett försök att försöka förstå det som kyrkan gör.

Underrubriken på Yoders bok *Body Politics* lyder: ”Fem praktiker som den kristna gemenskapen utför inför världens ögon.”²² Detta perspektiv kan inte nog betonas. Det är lätt att missförstå Yoders perspektiv som ett sätt för kyrkan att isolera sig. Men Yoder tänker sig att det kyrkan gör är offentliga handlingar, i ordets egentliga bemärkelse, nämligen ett sätt att leva i världen som inte bara kan ses av andra människor utan också inspirera. Som vi redan sett förutsätter Yoder att denna nya gemenskap som kyrkan utgör ”kommer att förändra historien, den kommer att skapa nya kulturer och sociala strukturer”. Det är inte uttryck för en vision om kyrkan som vänder sig inåt. Men det är inte heller en kyrka som försöker kontrollera eller styra världen. I Yoders förståelse av förhållandet mellan nattvarden och kyrkan kommer betoningen

²¹ Ibid., 13

²² Den svenska översättningen har inte denna titel, översättningen är min. Originalrubriken är alltså: ”Five Practices of the Christian Community Before the Watching World”.

¹⁸ Ibid., 13.

¹⁹ Ibid., 74.

²⁰ Ibid., 75.

starkare på kyrkan som alternativ gemenskap, men den går mycket väl att kombinera med den tanke på att nattvarden gör kyrkan som de Lubac och de Certeau utvecklar. Fram träder bilden av en gemenskap som formas och tar sin näring ur nattvardsfirandet som gemensam handling, en handling som får konsekvenser för hur de som ingår i denna gemenskap lever sina liv och förhåller sig till varandra och andra människor.

En tjänande gemenskap

Så vad händer när vi med denna syn på nattvarden som den handling som skapar kyrkan återvänder till frågan om folkkyrkans dilemma med tydlighet och öppenhet? Det gudstjänstcentrerade perspektiv jag försökt beskriva bryter upp denna tudelning till en glidande skala där inte bara olika människor placerar sig utgående från i hur pass stor grad de utför kristna handlingar, utan där varje människa för sig vid olika tidpunkter placerar sig på olika ställen. Ett annat sätt att säga samma sak är att det är individualismen, som skapar denna spänning, eftersom den på ett sätt som sällan sägs rakt ut gör individens frälsning till centrum för hela den kristna diskursen. Den implicita frågan blir då vad krävs för att individen skall frälsas, även i sammanhang där en sådan fråga skulle anses för ”vulgär” för att ställas högt. På denna fråga kan bara svar ges som går på kollisionkurs med kärnan i den kristna tron – det vill säga man måste dra en gräns antingen vid en viss bekänd tro, eller vid ett minimum av engagemang (dop + medlemskap). Alla sådana svar är teologiskt bristfälliga, de innebär att man får spela ut en aspekt av kristendomen mot de andra.

Ett sådant synsätt innebär att folkkyrkan kan fortsätta bejaka det värdefulla och ”kristna” i relativt anspråkslösa handlingar, så som t.ex. att betala kyrkoavgift, men utan att denna minimalistiska syn på kristen identitet blir normerande för kyrkan som helhet. Tvärtom blir i detta perspektiv gediget kristna handlingar, framför allt

nattvardsfirandet, normerande, men inte så att den som regelbundet firar nattvard automatiskt är en sann kristen. Eftersom det är handlingen som är normerande, och handlingar per definition inte kan fungera som helt stabila identitetsmarkörer eftersom de är punktuella händelser i tiden, så kan ingen göra anspråk på en fullkomligt stabil kristen identitet eftersom ingen firar nattvard varje stund hela sitt liv. Våra liv förblir styckverk. Men poängen är inte att förskjuta tyngdpunkten från person till handling, utan från en idé om kristen identitet som grundar sig på ”inre” kvaliteter till konkreta handlingar. Det innebär att den är kristen som gör kristna saker, med denna aktivitet kommer delvis ta sig andra uttryck än de kristna handlingar som är förebehållna kyrkans anställda. I stället blir det den gudstjänstfirande församlingen som blir kyrkans kärna, den gemenskap som utgör kyrkans subjekt och lever för att tjäna hela samhället.

De praktiska förändringarna som detta synsätt kan föranleda i kyrkans liv är inte oväsentliga, men viktigare är det förändrade sätt att tänka och se på kyrkan som detta resonemang föranleder. Det är inte mindre sant att i stället för att betrakta kyrkan som en organisation med anställda, se den som en samling människor som samlas för att fira nattvard och reflektera kring vad denna måltid innebär för hur de lever sina liv.

En öppen folkkyrka behöver alltså inte ha karaktären av en myndighetskyrka eller en tjänstemannakyrka. Det behöver inte finnas någon motsats mellan öppenhet och tydlighet eller gemenskap och välkomnande. Tvärtom – det är bara in i en gemenskap man kan välkomna och välkomnas. En öppenhet som inte förenas med tydlighet är bara tomhet. Däremot är det möjligt att ha både gemenskap och tydlighet utan välkomnande och öppenhet – och det är frestelsen som kyrkan måste bygga upp strukturer för att motarbeta. I sista hand är kyrkan just detta: en tradition, en organisation, ett utrymme som gör det möjligt att välkomna främlingen in i gemenskapen.

Summary

The predicament of the Nordic Lutheran churches has been described as a balance act between openness and clarity. This article argues that this problem has underlying causes in the (practical) ecclesiology of these churches and that a step towards overcoming these problems is to incorporate catholic, here understood as a sacramental ecclesiology, as well as Anabaptist elements into its theology. By discussing the works of Henri de Lubac and John Howard Yoder, the author argues that with a clarity that focuses more on Christian acts than Christian individuals, the tension between openness and clarity disappears.

A Lutheran Answer to Challenges from Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas

Early Lutheran Theology and Ethics in Dialogue with Present day Post-secularism

TOMAS APPELQVIST

Tomas Appelqvist is a post-doctoral researcher in systematic theology at Lund university. In 2009, he completed his doctoral dissertation on the relation between anthropology and ecclesiology in Martin Luther's theology of prayer. He is currently concluding a project on Early Lutheran ideas on church and society. This project has its background in the present day ecumenical landscape and the article presented here contains the main points from the first and some findings from the last chapter of the forthcoming book that the project will result in.

The new traditionalist wave in ecumenical theology

In the introduction of his book *Beyond Fideism*, Finnish systematic theologian Olli-Pekka Vainio discusses the new religious landscape within North America and Europe. Many sociological surveys indicate that different forms of 'conservative' Christianity are growing or at least keeping their positions, while more 'liberal' main-road churches seem to lose ground, sometimes rapidly. With reference to American ethicist Jeffrey Stout, Vainio claims that Alasdair MacIntyre (b 1929), John Milbank (b 1952) and Stanley Hauerwas (b 1940) can be regarded as intellectual leaders of this new wave of 'traditionalism'. Stout sees a growing tension in society, since theologians tend to become more 'Hauerwasian' while lawyers and ethicists become more 'Rawlsian'. The traditionalistic theologians have their sociological ground in communitarianism and their philosophical ground in fideism.¹

¹ Olli-Pekka Vainio, *Beyond Fideism* (Farnham: Ashgate Publishing Limited, 2010), 1-4. The theological communitarianism has of course close connections to

In Sweden, and to some extent all Nordic countries, a so called "New ecumenism" has been formed by individual leaders from the Roman Catholic Church and Pentecostal churches. Sometimes also Eastern Orthodox churches and non-denominational groups have joined this ecumenical movement, which is very much a grass-root level phenomenon. These groups are mutually very different in a number of ways, but they have at least one important thing in common; they all seek the classical theological and spiritual roots of the Church in a way that leads

the Post-liberal program that George Lindbeck presented in his book *The Nature of Doctrine The Nature of Doctrine – Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia, Westminster Press, 1984). However, Lindbeck had already by the late 1960:s started to suggest a "sectarian" form of ecclesiology as a survival strategy for churches existing in late modern societies. Lindbeck himself reads Martin Luther from a sectarian perspective in his essay "Modernity and Luther's teaching of Christian Freedom" in *Martin Luther and the modern mind: freedom, conscience, toleration, rights* (Edited by Manfred Hofmann; New York: E. Mellen Press, 1985).

them to distance themselves from Martin Luther and the Lutheran reformation, as well as the Reformation in its totality. Their way of “making theology” has partial roots in the official ecumenical agreements from the 20th century, but nowadays, the grass-root level, often without any official bonds to particular church bodies, is the most important sphere. Here, people from different traditions meet and find common interest in criticizing main line Lutheran churches and traditions for being “liberal” or unclear in ethical questions which are debated in society and sometimes through theological questions, such as the birth of Jesus and his claims of being *the way* in definite sense.

In summary, the public debate has often only two different positions; the liberal/Lutheran one and the post-liberal/traditionalist one. In this presentation, I will propose another option, where the original Lutheran thinking concerning church and society is used as a way to bridge the gap between liberalism and traditionalism/communitarianism.²

² In this attempt, I follow one of the theses (No 10) submitted by Niels Henrik Gregersen, professor in systematic theology at the University of Copenhagen, in his introduction to the book *The Gift of Grace – The Future of Lutheran Theology*. This text has the title “Introduction - Ten thesis on the Future of Lutheran Theology”, in *The Gift of Grace – The Future of Lutheran Theology* (Edited by Niels Henrik Gregersen *et al*; Minneapolis: Fortress Press, 2005). In thesis No 10, he claims that future Lutheran theology should transcend the unhealthy dichotomies between “liberal” and “conservative”, “culture-oriented” and “church-oriented”, “modern” and “postmodern”. He also claims that the capacity for living with contradiction rather than in neat uniform schemata may be an important stress test for Lutheran spirituality. See Gregersen, 13-14. Theological ethicist Bernd Wannenwetsch has also, in his book *Political Worship – Ethics for Christian citizens* (Oxford: Oxford University Press, 2004), argued for a middle-ground between liberalism and communitarianism. We will return to Wannenwetsch in the last section of this article.

The post-secular critique of Lutheran tradition

In this article, I will focus on the communitarian programmes of Alasdair MacIntyre and Stanley Hauerwas. In my view, many Lutheran theologians have reacted towards this communitarian critique by bringing Lutheran faith in too close relation to liberalism and the ideologies of modernity. For a full description of the post-secular or traditionalist critique of Early Lutheranism in the way it was presented above, one should also pay attention to the radical Orthodox programme of John Milbank, Graham Ward and William Cavanaugh.

Alasdair MacIntyre

We find the main source of the ‘Roman Catholic’ criticism of Alasdair MacIntyre in his book *After Virtue*. According to MacIntyre, the modern-liberal society has lost its comprehensive understanding of morality and as a consequence, we no longer have a clear goal for ethics. He claims that every moral philosophy presumes a sociology, meaning relationships to others are important to identify people. Pre-modern societies were identifying people in substantial, not only accidental, ways through their relationships to others. From this we can learn that Joint catalogues of virtues and vices are necessary, and qualities of character are better than rules to promote virtues. Morality in antiquity required that people were in agreement with the *telos* of the human being. The Christian tradition added the claim that the foundations of ethics also included a divine established law. This belief, that moralities were true or false was, according to MacIntyre, later destroyed by Protestantism, the Jansenist form of Roman Catholicism and their precursors in Late Medieval philosophy. These movements were emphasizing the Fall so thoroughly that human reason was not seen to be able to correct the passions of human beings. According to the scholarly views of their time reason can only calculate on means, but not say anything about the goal of human life.³

³ Alasdair MacIntyre, *After Virtue After Virtue – A Study in Moral Theory* (Notre Dame: Notre Dame, 1984), 2-39 and 53-55.

Modernity has criticized the Aristotelian way to justify morality. Friedrich Nietzsche claimed that Aristotle was completely wrong and that all forms of rational justifications of morality unavoidably must fail and morality therefore must be understood from the human will. MacIntyre claims that rules have a primary function in the moral life of modernity. He also states that qualities of character, which were emphasized in Aristotelian thinking, now are considered to be secondary to rules. As a consequence, MacIntyre writes that the virtues will fail when it becomes clear that the rules cannot be successfully justified.⁴

The Greek word *dike* referred to the whole order of the world. This implied that the virtue of righteousness was to do what the accepted order required of you. For Plato, being successful as a human being was almost identical to being successful as a citizen. An Aristotelian ethics of virtue assumes that a distinction is made between what is *considered* to be good and what *really* is good. This is the background that explains why law and morality are associated by Aristotle, but not in the modernity.⁵

MacIntyre does not, at least not explicitly, belong to the Thomistic tradition within the Roman-Catholic Church. He even denies that his moral philosophical standpoint is connected to a theological standpoint.⁶ At the same time, he openly admits that he is heavily influenced by Aristotle and some other traditions from classical Greek philosophy. MacIntyre says of himself that he should be placed somewhere between 'classical morality' and 'Aristotelianism'. He thinks that Thomas' commentary of the *Nicomachian Ethics* is unsurpassed, but that this

commentary treats the virtues in a way that can be put into question. For example, his view of physical and biological sciences is too individualistic, and his view of the unity of the virtues is unsustainable.⁷

MacIntyre claims that a communally shared view of the *telos* of human life is important in order to establish a narrative that will give every member of the community a personal identity. These traditional patterns of virtue today only survive in small subcultures and MacIntyre, therefore, sees a great risk for 'erosion' of the largest church traditions in the world. The conclusion MacIntyre draws is that we, in modern society, have reached the same point as the citizens of the decaying Roman Empire. We, therefore, have to create local communities, where intellectual and cultural life can be maintained through the dark ages that have begun.⁸

In summary, MacIntyre's analysis is mostly a critique of modernism and liberalism, but these phenomena are closely connected to the Reformation. He often repeats that Luther regarded all heathen philosophy as works of the devil and that Lutheranism has never been able to assimilate useful insights from extra-Biblical cultural traditions.

Stanley Hauerwas

Stanley Hauerwas speaks about the 'Freely gathered church' as a critique of so called 'Constantine churches' which he refers to as churches that work with (close) connections to secular society. Hauerwas wants to emphasize an ethics of virtue instead of justification by faith since the traditional Lutheran reading of justification is too individualistic and tends to lose the social, eschatological and practical aspects in the justice, and salvific work of God. This redefinition is also visible in his way of handling the Reformation *sola Scriptura* principle; church and Bible, text and interpretation, and discipleship and reading may not be separated. Historically, *sola Scriptura* has been developed in close relation to modern individualism, and this has formed the

⁴ MacIntyre, 116-120.

⁵ MacIntyre, 137-153. Perhaps the difference between Aristotle and modernity becomes clearer if we consider what MacIntyre writes on 224-225, namely that Aristotle states that a society without a common understanding of righteousness, *dike*, will lack the necessary basis for political fellowship.

⁶ This is in fact the only major difference between MacIntyre and Hauerwas. According to Hauerwas, the theological agenda is always the primary source that has consequences for all other parts of academic work, such as interpreting history and present day society.

⁷ MacIntyre, 165-168 and 178-181.

⁸ MacIntyre, 201-227 and 253-263.

basis for both fundamentalist and historical-critical readings of the Scripture.⁹

Closely connected to this view is his claim for the visible church and its character as a disciplined community instead of Protestant individualism, where all members can make personal decisions concerning the extent of their Christian involvement. The Bible should, according to Hauerwas, be read within the Christian community, since a narrow-minded principle of *sola scriptura* loses the important context that was an implied component when the ancient church interpreted the Bible. When religion is excluded from public life, it runs the risk of becoming extremist and/or sectarian. However, Hauerwas notes that the main development within Protestant churches is that they are incapable of exercising authority over the lives of the members and that this is a sign of how freedom of religion has resulted in the disruption of Christians. Christians today think that they have a right to ‘make independent decisions’. Hauerwas sees a lot of signs of this development even within the Roman-Catholic church. Therefore, no denomination is able to appear as a disciplined people with the capacity to challenge the state.¹⁰

Hauerwas is a Methodist. He belongs to the Barthian tradition, but calls himself a “high-church Mennonite” with close connections to Anglo-Catholicism. He is against spiritualism, pietism and rationalism, but shares with Lutheranism the accentuation of Eucharist and liturgy. His concept of a “community of virtue” is, of course, heavily influenced by MacIntyre. Hereby, he tries to find a way to counterweigh modern autonomy. It is important that the church maintains the political significance of virtue. He is a typical representative for the ecumenical and eclectic profile of what can be called contemporary Barthian influenced critique against Luther and Lutheranism. Hauerwas himself speaks

about this present situation in the preface of *After Christendom*, where he states that it is typical that theologians such as himself are influenced by a wide diversity of thinkers, such as Alasdair MacIntyre, John Howard Yoder and John Milbank, without even admitting that these influences would likely lead to theological contradictions within the authors’ own positions.¹¹

The Lutheran reformation over-personified the Christian faith by separating public and personal morality, thereby strengthening the secular authority as a solution to the political regiment when the political force of the medieval church was to be pressed back. As a consequence, the main development within Protestant churches is that the churches are incapable of exercising authority over the lives of its members. In fact, no denomination is able to appear as a disciplined people with the capacity to challenge the state.¹² This can be seen as an indirect form or a consequence of the phenomenon that MacIntyre calls ‘erosion’.

Becoming a Christian needs a lot of training. Hauerwas’ strategy to correct this trend is to educate the Christians. He sees a major obstacle to this in the fact that many modern Christians think that you can become a Christian without training. The critical aspect of this mistake is that when it has been established, every other alternative appears authoritative. Here Hauerwas sees an advantage within the Roman-Catholic church that has almost been lost within Protestantism, that is to say the use practices of discernment which situate our lives within the narrative of the church.¹³

The focus of every-day life and family life during the Reformation and in Lutheran theology was the final nail in the coffin for the ethics of Aristotle with his emphasis on theoretical contemplation and political participation. This is

⁹ Arne Rasmusson, *The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics as Exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas* (Lund: Lund University Press, 1994), 199 and 206.

¹⁰ Stanley Hauerwas, *After Christendom? – How the Church is to behave if freedom, justice, and a Christian nation are bad ideas* (Nashville: Abingdon Press, 1991), 81 and 88.

¹¹ Hauerwas, preface.

¹² Hauerwas, 24-26 and 31.

¹³ Hauerwas, 98-99 and 108-110. In this particular book, Hauerwas mainly exemplifies the political practice of the church with the capability as a larger community (not a family in strict biological sense) to have, raise and educate children. Therefore, he stresses that matrimony as an institution must belong to the church, not the state. See also 126-131 for a more thorough explication.

because the sphere of “political” action for the individual believer was so small. The Reformation implied a conception of vocation where secular rulers could determine ethics for the whole society where there was no context from which current honour and duty could be put into question. The appreciation of everyday life that came from the Reformation also implied that Christian concepts of love must suffer from the lack of a Christological centre.¹⁴

To summarise: Hauerwas develops an “ethics of virtue” that is reminiscent of some of the main ideas from MacIntyre. However, Hauerwas is an explicit theologian that writes for and within a Christian context. Protestant individualism and freedom of religion has resulted in the disruption of Christians. At the same time, the state is constantly in a potential conflict situation to the Christian people. The church, therefore, has to develop tools that make it possible for believers to co-operate and share their lives together. MacIntyre and Hauerwas are united in their criticism of modern autonomy and human independency, especially in matters concerning sharing faith. They claim that Lutheran theology does not have the tools to correct these problems. I will now try to prove that they are wrong.

Applying the critique on some main Lutheran teachings

From the critical arguments presented above, it is clear that contemporary Lutheran theology has to be able to handle a wider range of Augustinianism and sociological aspects of the Christian faith, where the connections between and within the Christian community to *Civitas Dei* are made more concrete than before. The purpose of my text is two-fold. Firstly, I think that Lutheranism should take the challenges from the “New ecumenism” seriously in order to work as a vital voice in an ecumenical dialogue. Secondly, I think that the critique presented above can be described as a second wave of political theology. This second wave can be seen as making the

¹⁴ Stanley Hauerwas, *Dispatches from the front – Theological engagements with the secular* (Durham: Duke University Press, 1994), 170-173.

above-mentioned arguments relevant to Lutheran theology itself. This is vital if Lutheran theology wants to analyse the new religious landscape, in which the (former) Lutheran majority churches can no longer be described as dominating the religious life of society. Two main Lutheran teachings, that are often described as obstacles for entering the sort of dialogue, I wish to promote are the “two kingdoms doctrine” as well as the distinction between law and gospel, at least when this distinction is applied at an individual level. I, therefore, start with a short description of these teachings.¹⁵

The two kingdom’s doctrine has its background in the thinking of Martin Luther, however Per Frostin claims in his book *Luther’s Two Kingdoms Doctrine – A Critical Study* that this thinking was not formed as a clear doctrine until the 19th century, when the positive view that Aristotle had concerning the state, via Hegel and the Romanticism, was applied to the European national states. Even if Martin Luther often repeated the words of Acts 5:29, that you shall obey God more than humans, the two kingdoms doctrine, at least in Northern Europe, often has been used in order to keep the “secular” regiment free from ecclesial arguments.¹⁶

The other concept, the distinction between law and gospel, is closely connected to the two kingdoms doctrine, but still not identical with it. This

¹⁵ Many Lutheran theologians have of course tried to summarize the problem for contemporary Lutheran theology. See for example Gregersen, 13f, Tage Kurtén, “Lutheran Moral Thinking: Its Dilemma in a Late Modern Setting” in *Crisis and Change – Religion, Ethics and Theology under Late Modern Conditions* (Edited by Jan-Olav Henriksen and Tage Kurtén; Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 2012), Vítor Westhelle, “The Word and the Mask – Revisiting the Two-Kingdoms Doctrine” in *The Gift of Grace – The Future of Lutheran Theology* (Edited by Niels Henrik Gregersen *et al*; Minneapolis: Fortress Press, 2005) and Jan-Olav Henriksen, “Pluralism and Identity – The Two-Kingdoms Doctrine Challenged by Secularization and Privatization” in *The Gift of Grace – The Future of Lutheran Theology* (Edited by Niels Henrik Gregersen *et al*; Minneapolis: Fortress Press, 2005).

¹⁶ Per Frostin, *Luther’s Two Kingdoms Doctrine – A critical Study* (Lund: Lund University Press, 1994), 166ff.

concept is visible in the Lutheran confessional writings from the 16th century¹⁷, but also here, we deal with a concept that was never fully dogmatized during the reformation and where the clear doctrinal expressions only emerged in the 19th century.¹⁸ Interpreting the word of God as law and gospel highlights salvation of the individual. Luther questioned how he could find a graceful God, this led to the Reformation break-through. This shows that the salvation of the individual is a natural, almost necessary, starting point for Lutheran theology. God's law is, more or less, known by all humans. However, only the Gospel can give God's own righteousness through Jesus Christ to a sinful human being.

In order to keep law and gospel apart a distinction between personal ethics and public ethics/"officeholder" ethics has to be made. According to traditional Lutheran thinking, both of these forms of ethics should be influenced by the faith of the believer, but in two different ways. Personal ethics consist of the believer's own interpretation of the Christian faith in circumstances where he does not have to fulfil any public duties. The way two neighbours interact can be used as an analogy for this type of ethics. The typical example of officeholder ethics is when a judge has to pass judgment according to current law, even if he feels compassion for those he judges. It has often been very difficult to give public or officeholder ethics a Christian interpretation even if it is obvious that this was the intention of the Lutheran Reformation.

In order to find the basis for such an interpretation, we have to take the Lutheran teaching of three orders into consideration. This thinking is richly illustrated in a number of Luther's writ-

ings¹⁹, but is seen perhaps most clearly in the table of orders at the end of the *Small Catechism*.

The Catechism: A didactic way of interpreting Christian life

My main focus in the reading of early Lutheran texts in this article is the teaching of the three orders or estates. This is a teaching that originally was of great importance within Lutheranism, however it was eventually eroded due to liberalism and industrialism. As shown above, Per Frostin notes that the three orders must be seen as an integral part of traditional Lutheranism, in which the dialectics between law and gospel, worldly and spiritual regiments and the two kingdoms in an Augustinian sense takes place. All these schemes are necessary components of Luther's teaching on spiritual and temporal matters. Frostin also says that Luther uses the distinction between spiritual and worldly in different ways at different stages of his career. In order to treat both creational and eschatological aspects of Luther's thinking justly, he agrees with the way Ebeling speaks about a *Zweiforalehre* in order to develop the distinction between *coram deo* and *coram hominibus*. This concept can be used to clarify phenomena that the two kingdoms doctrine cannot give a clear picture of.²⁰

A number of more recent works seems to indicate that emphasizing the three orders or estates is not only a historically correct way of re-evaluating early Lutheranism, but also a "meeting point with more contemporary communitarian approaches that stress that an ethical judgment remains grounded on a specific community and the individual's role within it".²¹ The doctrine of the three "orders" or "estates" is a hermeneutical key to Martin Luther's political eth-

¹⁷ It is discussed explicitly in *Formula of Concord*, art V and VI, but is widely present in many articles within the *Book of Concord*, for example the *Apology of the Augsburg Confession*.

¹⁸ See for example Carl Ferdinand Wilhelm Walther, *The Proper Distinction between Law and Gospel* (St. Louis: Concordia, 1929) and Edward A. Engelbrecht, *Friends of the Law – Luther's Use of the Law for the Christian Life* (Saint Louis: Concordia Publishing House, 2011).

¹⁹ See for example vol 44-47 in *Luther's Works*, American Edition.

²⁰ Frostin, 168-172.

²¹ Direct quote from Heiki Pihljamäki and Risto Saarinen "Lutheran Reformation and the Law in Recent Scholarship", 7 in *Lutheran Reformation and the Law* (Edited by Virpi Mäkinen; Leiden: Brill, 2006).

ics, since it shows the connections between God's commandments and the ethics of worship.²²

American legal historian John Witte²³ has written extensively about legal teachings during the Lutheran Reformation. They were in line with the original Lutheran message, and Luther's two kingdoms theory was a rejection of traditional hierarchies of being, authority and society. He also emphasizes the importance of the three estates; they are in a way hierarchical institutions, but their purpose is to make it possible to divide power, labour and competence between three relatively autonomous realms. The ecclesial estate has, through its competence, of course a special responsibility for the spiritual realm. However, family and political authority should not be understood to be secular, since they too are relating and witnessing to God's work in creating and sustaining the world. In this way, the early Lutherans could promote social reform within state and family quite independently of ecclesiastical considerations. Division of labour and power among the three orders makes each of them more flexible.²⁴

Of course, the three order theology has been criticized in a number of ways, most noticeably in feminist readings of Luther.²⁵ Even if this cri-

tique is taken seriously, it is clear that it does not refer to the three order theology as such, at least not primarily, but rather to the consequences of losing its original purpose when it started to be misused by modern society, which was shaped by enlightenment individualism and market economy in the 19th century.

Let us now turn to the three orders system by Luther and analyse it more concretely²⁶. It can be pictured as follows:

	Responsible/ "Office"	Receiving:
<i>Ecclesia</i>	Teachers	Listeners
<i>Politeia</i>	Rulers	Subjugated
<i>Economia</i>	Heads of Household	Servants

In order to understand this division, it is important to remember that every Christian believer according to Luther has his special duty in all these orders at the same time. At each level, you are either a "responsible" or a "receiver". A normal citizen or a farmer has a receiving duty at the ecclesial and political level, but at the same time, he or she has an office at the economical level and, therefore, has to take responsibility for other people. For example children or (in Luther's time) servants. All three orders are God's way of keeping structure in creation. Luther regarded a receiving position as having the same importance as an office-keeping position, since all positions are God's way of teaching Christians to practice love in concrete deeds. The three orders are, also, of equal weight in God's continuing perseverance of creation. The history of the world is therefore identical to the history of the three orders.

²² Wannewetsch, 60-61.

²³ See for example John Witte *Law and Protestantism – The Legal Teachings of the Lutheran Reformation* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002).

²⁴ This summary of Witte's book can be found in Pihljamäki and Saarinen, 5-6, where it is also discussed as a critique against the Troeltschian influence of Lutheran theology. This influence has had the consequence that Lutheran theology has been viewed as quietist in legal and societal questions.

²⁵ Three feministic and critical examples of how the original Lutheran reformation can be read and reinterpreted, we find in Deanna A. Thompson, *Crossing the Divide – Luther, Feminism, and the Cross* (Philadelphia: Fortress Press, 2004), W. D. James Cargill Thompson, *The Political Thought of Martin Luther* (Brighton: Harvester, 1984) and Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology – Cartographies of Grace* (Minneapolis: Augsburg Fortress Press, 2000). Serene Jones is especially interesting, since she gives a clear picture of how even feminist thinking seeks a middle-ground between liberalism and communitarianism. She gives a long list of argu-

ments concerning problems within both of these traditions that a feminist point of view wants to overcome.

²⁶ See Pihljamäki and Saarinen, 5-7 for a brief overview of important research on the three orders. In an essay, "Luthers Lehre con den drei Ständen und die drei Dimensionen der Ethik" in *Lutherjahrbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1978), Reinhard Schwarz states that Luther's understanding of the three orders is in line with the catechetical tradition of the Medieval church. This thinking can with this background be regarded as an ecumenical issue.

This threefold thinking of orders starts to influence Lutheran theology heavily during the 1520s. We find it in the tables of duties within *Small Catechism* and in *Confessio Augustana*, art XVI, but also in many hymns and prayers, and in the way the commandments of God were interpreted. For example, how one should interpret personal and officeholder ethics. This thinking makes it possible to interpret a long list of paragraphs within the New Testament that have historically had a problematic reception, but at the same time seem to have had a central role for the New Testament writers. Let us study some examples of this.

A Lutheran reading of the New Testament on human community life

My purpose here is not to prove that Lutheran theology is “the” correct interpretation of the New Testament in a historical critical sense. My purpose is neither to show how the early Lutherans interpreted the Bible in these matters. Instead I want to show that it is possible to use the Lutheran standpoints above in order to find nuances in the Greek terminology of the New Testament that later interpretations and translations have lost. If this attempt is successful it also indicates that the criticism of MacIntyre and Hauerwas is incorrect and that early Lutheran thinking has valuable tools that can help present day theology to answer challenges that are brought up by the Late modern changes in society.

In Ephesians 5:21, the introduction to a paragraph with household exhortations, Paul writes: “Submit to one another out of reverence for Christ”. A Lutheran interpretation of this verse claims that it is a privilege to be served, to be a “receiver”. This is something that all Christians need to be trained in. Therefore, no person may be “responsible” in all three orders. You have to be subjugated in at least one order if you shall have this Christian training in human community life. Many passages in early Lutheran writings about the secular and the spiritual forbade ecclesial ministers from having a political office or even supporting themselves by trading. At the same time, political rulers were forbidden from executing ecclesial power and entering the office

of the church. The submission to fellow believers is for Luther such an important thing, since we otherwise risk losing the reverence for Christ.

As a second example, we notice that in the New Testament, many passages turn immediately from mystical ecclesiology (Body of Christ) to concrete exhortations in worldly matters, for example the table of orders. Romans 12-13 is the main evidence for this but, also Eph 4-5, 1 Pet 2, Col 2-3 and 1 Cor 12 can be studied in this way. In these passages, mystical ecclesiology is abruptly and unexpectedly accompanied by exhortations that contain human hierarchies and divergent responsibilities. The Christian subjection to secular rulers is in itself a way of living in the body of Christ and letting this have concrete consequences. It is also a practice of the congregation as a social and visible unit. The fact that even secular living is interpreted theologically also sets a clear limit for what a Christian can do in a social context where sin is constantly present. You shall obey God more than men (Acts 5:29), and when a ruler, whether economic, political *or* ecclesial (!), demands something that is contrary to God’s own will, the Christian shall of course obey God.

As a third and final example of how the three orders can be used to interpret the Bible and at the same time bridge a too narrow reading of law and gospel or secular and spiritual, I will highlight the fact that there are many examples of words in the New Testament that we today find “secular”, even if they were originally used to name different Church institutions or gifts within the body of Christ. At the same time, the total opposite is also true; many originally “worldly” words are nowadays interpreted as thoroughly ecclesial. The word *diakonos* reflects this; it has its background in the way a servant served at the dinner table in Ancient homes, but in the New Testament it has a clear congregational base, even if it often deals with worldly matters. This “fluctuate phenomenon” does not have to be interpreted as a weakness or a obscurity in ancient Christian writings; a more plausible interpretation is that the first generations of Christian believers, just like early Lutheranism, were open for using secular terms and fields in order to practice Christian faith.

The New Testament's use of words like *oikos*, *politeuomai* and *liturgia* can also be used to show how the three aspects of Christian living should be unified in one single Christian existence within the Body of Christ. In New Testament, *politeuomai* means to be a citizen, not only to live in general. This is the Ancient Christian way of giving all Christians the right and status that only free men had in the Roman Empire. At the same time, this citizenship is in heaven (Phil 3:20) and it is something that unifies Christians: "Consequently, you are no longer foreigners and strangers, but fellow citizens (*sympolitai*) with God's people and also members (*oikeioi*) of his household" (Eph 2:19). Here we see a how a well-known "ecclesial" paragraph in the New Testament uses both political, *sympolitai*, and economical, *oikeioi*, terms when the visibility of the Christian community is described.

Even if I could give a lot of more examples from the New Testament, I think the ones given show clearly that a Lutheran thinking of three orders can work as a useful tool in order to interpret what Christian existence is about. This Lutheran way of analyzing seems to be even more pertinent in a post- or late-modern society, when all social units that were formed during the modern era are exposed to explicit criticism or slow erosion.

Luther and the early Lutherans were fully convinced that the three orders were supposed to exist as long as the world remains. The church, understood as ecclesia, does not have to be visible in a sociological-political sense. The Church, understood as the Body of Christ, in early Lutheran thinking primarily becomes visible by *politia* and *economia*, just as we have seen above in Eph 2:19, where the spiritual temple-building is expressed in political and economic terms.²⁷

²⁷ When the visibility of the church in Lutheran thinking is spoken of, we shall of course mention the seven signs of the church that Luther highlights in his book *On the Councils and the Church* (the word of God, the baptism, the Lord's supper, the office of the keys, the ecclesial ministry, public prayer and thanksgiving and lastly, the sacred cross/suffering. The last two signs especially show a clear connection to the three order thinking that this article is highlighting, but if the task were to write a Lutheran ecclesiology on its own

In normal cases, the three orders were supposed to take responsibility for their own domains. At the same time, there are some definite exceptions from this rule.

For example, Luther urged the political authorities to intervene and force parents to send their children to school. This occurred after the early Lutheran school reforms did not show a satisfactory outcome. This is an example of how "family life", in Hauerwas' terms, was limited by a comprehensive theological agenda where the needs of the church, understood as the Body of Christ, had the top priority. The modern emphasis on family life is obviously not a "Lutheran" invention.

In this three order thinking Luther is probably trying to combine his Augustinianism (*Civitas Dei*) with an Aristotelian tri-partition of ethics in political ethics, personal ethics and household ethics. This means that Aristotelian personal ethics are replaced with ecclesial ethics, where the individual's appropriation of the Christian faith, through law and gospel, is the central aspect. That Lutheran faith sometimes, when it is about the "ecclesial" part of the Christian existence, speaks to people as individuals should not be seen as a weakness. The New Testament often speaks about individuals at the moment of conversion.²⁸

Early Lutheranism here makes conciliar thinking from the high middle ages concrete, combining the best parts of the Aristotelian concepts monarchy, aristocracy and democracy.²⁹ At the same time, the Lutheran division of two regiments and three orders is fully compatible with the Augustinian division between *Civitas Dei* and *Civitas Terrena* that Luther as an Augustinian monk of course wanted to use in his own way of interpreting church and society theologically. The concept of "regiment" shows in itself that all parts of the Christian existence are included in the battle that God and his Church have to fight against the evil.

terms, these seven signs would of course be the central focus.

²⁸ See for example John 3:16 and Acts 16:30.

²⁹ Pihljamäki and Saarinen, 6. See also Brian Tierney, *Religion, Law, and the Growth of Constitutional Thought 1100-1650* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 80-102.

Making Early Lutheranism work today: Between (and beyond!) liberalism and communitarianism

From Luther's own point of view, the combined thinking of two regiments and three orders was regarded as a natural way of interpreting secular law and the Christian living in general. It also made the two-fold interpretation of God's word as law and gospel possible. This is an important basis for the Lutheran view of justification. Against this background, I claim that the original Lutheran intention of using the two regiments in order to break with the hierarchical thinking within the western church at the beginning of the 16th century should be regarded as an abiding heritage that Lutheran churches should cherish, although we can see that different societal conditions require different ways of making the two regiment thinking work.

The two regiments are always combined with the three orders. This shall be used as a tool for the Christian body, understood as the totality of the three orders, to always be flexible and adjust to new or changed contexts. One purpose of the three orders is to divide power, labour and competence between three relatively autonomous realms of life. Of course, defining the dividing line between these areas will often lead the Christian body into internal and perhaps even external conflicts. This is not necessarily a weakness, seeing that the problems that the conflicts bring to light can be seen as reminders of the constant need of re-interpreting the tradition in the meeting with new contexts.

In this way, the Lutheran concepts both define tradition (the communitarian matter) and open up for a critical re-evaluation of this tradition (the liberal matter). Both aspects are of great importance. In a Nordic context, even this Lutheran "middle-ground", will probably be *described* as a communitarian alternative to the main-road liberal agenda of the Lutheran majority churches, since it is in line with way MacIntyre and Hauerwas stress the importance of definite groups sharing a common and explicit faith together. Nevertheless, it shares with liberalism the concern for critical debate where also secular concepts can be used and secular experiences can be incorporated into the community of the

Church, since the Christian believers share the political and economic worlds with people that do not belong to the Christian faith.

Instead of miraculous stories about saints that dominated Late Medieval spirituality, the simple catechetical teachings during the Reformation era had a threefold interpretation of the Christian existence as its main goal. We have seen that this opens up the reading of paragraphs in New Testament to be used as a tool for interpreting the dignity and special vocation of every member of the church even in our late-modern context. If such a process were to begin, there is, of course, a risk of "ecclesial triumphalism"; that the church becomes introverted and starts to develop oppressive mechanisms against its own members. In one sense, I would say that all organisations constantly run this risk. In the "best case scenario", the threefold ethics of Lutheran ecclesial thinking could work as a safeguard against such a triumphalism. On the other hand, the reception history of the New Testament table of orders as a whole (not only the Lutheran one!) indicates that theology has to develop forums where ecclesial processes can be illuminated and critically investigated by external secular traditions and ideologies that are compatible with the heavenly goal for Christian living.

These forums have at least two main purposes. Firstly, they will highlight the fact that no church, not even a church that takes the concerns from post-secular theology seriously, wants to dismiss the modernity in its entirety with its liberalism, individualism and human emancipation. On the contrary, many modern phenomena have obvious Christian roots that both Church and society have to be reminded of. We can take the New Testament concept of "member" as an example. This is one of Paul's favourite words, and he often uses it (Rom 6:13 and 19, Rom 12:4-5, 1 Cor 6:15, Eph 4:25 and Col 3:15) to combine an individual exhortation about human freedom and responsibility ("liberalism") with a concern for the whole Christian body ("communitarianism"). Secondly, forums for investigating internal ecclesial processes with secular means are also a way for the church to come into contact with people and institutions that do not share the Christian faith. By doing this the church meets

some of the needs of the world and gets ideas for its life in intercession and mission.

The people that represent the church body in these forums can be called the “political office-holders” when applied to the language from the three orders. When we speak about *politeia*, it is important to keep in mind that this is primarily a level within the Christian body, not a secular force. Of course in many democracies the church can acknowledge secular authorities to a large extent. This is because those authorities do what, according to Romans 13, they are supposed to do. At the same time, not even in democracies with a strong Christian heritage, can the state be expected to carry the whole burden of *politeia*, seeing that the small Ancient political units had the ability to form political goals that were much more concrete and precise than the goals formed within modern states. The “political officeholders” can therefore be said to have a two-fold task; they shall make sure that church is critically investigated by secular means, also they shall, themselves, investigate the secular with the critical perspective of the Christian faith.

As mentioned above, my attempt to bridge the gap between communitarianism and liberalism is

heavily influenced by theological ethicist Bernd Wannewetsch.³⁰ In his book, he joins the anti-Kantian trend to contextualize ethics and picture it as embedded in different life-forms. At the same time he stresses that the correctly asking for the will of God also leads to ethical mindsets that cross different communities.³¹ The teaching of the Catechism is according to Wannewetsch one of the most important forums for members within the Christian body to find their own *charismata*. This teaching process is like a laboratory where each individual, while in a community of fellow believers, can discover his or her political existence whilst contemplating the mysterious ways by which God works. At the same time, this is also a way of indirectly, via Christ, discovering the true needs of your neighbour.³² In this catechetical context, the individual application of the Lutheran teaching of justification, that is to say that the single believer in the eyes of God is recognised with the righteousness of Christ, is combined with a reading of God’s word as law and gospel, interpreted by a community of fellow believers.

Summary

The new traditionalist wave in ecumenical theology (for example Hauerwas, MacIntyre and Milbank) gives little and often even negative attention to Early Reformation thoughts. Lutheran theology is often depicted as a platonic ecclesiology where the ethics and politics of the “secular” society is accepted automatically also within the church. The article presents some of the main critical questions to Early Lutheran thinking from contemporary theology. Then, a short historical investigation follows on some Lutheran concepts, like the “Two kingdoms doctrine” and “The three orders”. I use a heavily discussed topics within Lutheran tradition, the “Table of duties” within the Catechism, to show that at least historically, Early Lutheranism can give a comprehensive response to post-secular critics. The critique against Lutheranism in contemporary theology is not correct if the writings from Early Lutheranism (Martin Luther and the Book of Concord) are studied closely. Then, the hermeneutical question, how to deal with this historical knowledge today, remains. I claim for a middle-way between liberalism and communitarianism, that will make it possible for a wide range of interpretations concerning Christianity and culture in our multi-cultural society. ”

³⁰ See Wannewetsch.

³¹ Bernd Wannewetsch, *Political Worship – Ethics for Christian Citizens*, 1-4.

³² Bernd Wannewetsch, *Political Worship – Ethics for Christian Citizens*, 329-340.

Skapelsen som evangeliets förståelsehorisont

En ecklesiologisk erinran

MATS ALDÉN

JOHANNA GUSTAFSSON LUNDBERG

Mats Aldén är TD i etik och stiftsadjunkt för teologi vid Lunds stiftskansli. Han disputerade 2002 med avhandlingen Samvete och samvetsfrihet. En analys av samvetskonflikter i det svenska samhället och av begreppen samvete och samvetsfrihet. Johanna Gustafsson Lundberg är docent i teologisk etik vid Lunds universitet och verksam som lektor i teologi och etik vid Centrum för teologi och religionsvetenskap. Hon har i sin forskning, bland annat i boken Medlem 2010-en teologisk kommentar (2012), analyserat utmaningar och möjligheter när det gäller frågan om vad det innebär att vara kyrka i det senmoderna samhället.

Sedan Svenska kyrkan år 2000 skildes från staten har diskussionerna om kyrkans identitet intensifierats. Kan en tidigare statskyrka, tillika majoritetskyrka, fortsätta som om inget har hänt? Svaret är förstås nej. Som fristående kyrka blir Svenska kyrkan nu tydligare ett samfund bland andra. Frågan är vilken kyrka hen vill vara.

Ett centralt drag i den samtida ecklesiologiska debatten är kritiken av det stora folkkyrkoprojektet som ett *passivt* kyrkoprojekt, passivt i betydelsen att kyrkan ensidigt, helt i folkkyrkoarkitekten Einar Billings anda, betonat att kyrkans uppgift är att förmedla och överrätta nåden. Utifrån detta har folkkyrkans förespråkare inte intresserat sig för mottagandet av nåden, vad det innebär att leva i nåden, och därmed vad det innebär att leva som kristen. ”Gud är den *aktive nådesgivaren*, människan är den *passivt mottagande* och kyrkan är *instrumentet* för att erbjudandet om denna nåd skall förmedlas till varje människa”, skriver exempelvis Jan Eckerdal och påpekar att passiva mottagare knappast bildar en engagerad gemenskap.¹ En gemensam nämnare för dem som i den samtida svenska ecklesiolo-

giska diskussionen för fram denna typ av kritik är därför att de, om än utifrån olika teologiska resurser, betonar att en samtida kyrka tydligare måste ta sig uttryck i någon form av aktiv kyrklig gemenskap, där tron inte enbart erbjuds utan även tas emot och där det anses viktigt att leva ett kristet liv. Man efterlyser en kyrka som är en social gemenskap, en ”social kropp”, med sociala praktiker som formar den enskilde kristne till just en kristen. Med inspiration av teologer från anglikansk, katolsk och anabaptistisk tradition såsom t. ex. Graham Ward, William Cavanaugh, Stanley Hauerwas och John Howard Yoder riktas intresset här mot en mer praxisorienterad kyrka. Delaktighet, handling och aktivitet blir då nyckelord i det som exempelvis Ola Sigurdson benämner som behovet av en mer kreativ receptionsteologi, där den gudstjänstfirande gemenskapen blir ett viktigt inslag.² Denna gemenskap är en gemenskap som visar på det kristna, vilket dessutom kan stå i motsats till eller behöver fungera som kritiskt korrektiv till det omgivande samhället. Mot en harmoniserad relation mellan stat och kyrka, vilket det forna statskyrkosyste-

¹ Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (Skellefteå 2012), 71.

² Se t. ex. Ola Sigurdson, *Hungerns väg. Om Gud, kyrka och mångfald* (Lund 2000) och *Kärlekens skillnad. Att gestalta kristen tro i vår tid* (Verbum 1998).

met betraktas som ett uttryck för, sätts istället en förståelse av kyrkan som motkultur eller kontrastgemenskap. Ibland innebär detta en särskild betoning av en gemenskap där man gör kristna saker eller handlingar.³ Betydelsen av en tydlig och socialt urskiljbar kyrklig gemenskap menar man syftar tillbaka till den tidiga kyrkans position som präglades av att vara i minoritet. Genom Konstantins upphöjande av kristendomen till officiell religion för hela riket på 300-talet, skedde ett närmande mellan kyrka och överhet/kejsardöme/stat där kyrkan i majoritetsposition fick en relation till överheten som successivt blev alltmer intim. Kyrkan blev i detta alltmer ett medel för statens maktutövning och allt mindre en självständig enhet med möjlighet att kritisera överheten.

Vi menar att det är mycket värdefullt att nya kritiska frågor ställs till folkkyrkoprojektet. Vi tycker att den problematisering av folkkyrkan som sker i det svenska sammanhanget av teologer som exempelvis Jan Eckerdal, Patrik Hagman och Ola Sigurdson, vilka på olika sätt hämtar näring hos teologer i andra kristna traditioner än den lutherska, är väldigt viktig.

När man använder sig av teologer från andra traditioner kan dessa hjälpa en att så att säga få syn på sig själv, vilket är både kreativt och utvecklande. Samtidigt menar vi att det även finns risker med sådana utblickar som man behöver göra sig medveten om och vars konsekvenser kräver omfattande och kritisk teologisk reflektion. En sådan risk tror vi är att det som på ett plan kan se ut som en förändring av enskilda teologiska frågor, på ett annat plan de facto har konsekvenser av mer fundamental, strukturell ecklesiologisk karaktär. Sådana enskilda frågor präglar ofta på ett kvalitativt sätt även den teologiska helheten. Detta kan ske fastän man kanske vid första anblicken uppfattar förändringarna som relativt små och inte särskilt centrala. Vi bedömer att en kraftig betoning av kyrkan som gemenskap med mottagandet av nåden i centrum är ett exempel på en sådan enskild fråga som beroende på hur den utformas riskerar att få större konsekvenser för de kyrkliga fundament som

återfinns i en folkkyrklig tradition än vad själva resonemanget vid första anblick gör gällande.

I denna artikel vill vi problematisera ett sätt att tänka kyrkan som gemenskap, så som detta kommer till uttryck i till exempel Patrik Hagmans bok *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället* (2013) och även, men i mindre utsträckning, i Jan Eckerdals avhandling *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (2012). Vår huvudfråga i följande text är: Vad är det som eventuellt går förlorat i en folkkyrklig tradition om kyrkan i högre grad förstås som en aktiv gemenskap, kanske rent av en motkultur eller kontrastgemenskap? Och hur ska en med detta sammanhängande förskjutning av de ecklesiologiska fundamenten i så fall värderas? Vår utgångspunkt för en sådan diskussion är ett skapelseteologiskt perspektiv. Ett skapelseteologiskt perspektiv får i en svensk samtida ecklesiologisk debatt enligt vår uppfattning stå tillbaka för en betoning av kyrkans annorlundaskap. Denna förflyttning av fokus från det skapelseteologiska till ett kyrkocentrerat synsätt uppfattar vi som problematisk även om vi inte heller ifrågasätter betydelsen av kyrkan som gemenskap.

För denna kritiska diskussion orienterar vi oss teologiskt bakåt i Svenska kyrkans egen tradition, vilken vilar på ett tankegods som enligt vår uppfattning inte tillräckligt lyfts fram i dagens debatt så långt. Det kan finnas många förklaringar till det, men vi tycker oss se en tendens, där svenskkyrkliga teologiska och ecklesiologiska grundtankar tas så för givna, alternativt har fallit i glömska, att man inte uppfattar att delar av detta fundament nu utmanas. Ett annat sätt att uttrycka detta kunde vara att ett för denna tradition specifikt skapelseteologiskt perspektiv på ett nytt sätt ifrågasätts nu också inom Svenska kyrkan. Därav andra delen i rubriken för denna text – ”en ecklesiologisk erinran”. Det innebär inte att vi utan att problematisera det önskar reproducera äldre teologi bara för att den utgör en del av traditionen. Tvärtom anser vi det viktigt att traditioner ständigt utmanas, men däremot bedömer vi det helt centralt att medvetandegöra och närmare analysera dessa utmaningar när det är fråga om mer grundläggande förändringar, vilket vi menar är fallet i de förslag om kyrkan som en

³ Patrik Hagman, *Efter folkkyrkan. En teologi i det efterkristna samhället* (Skellefteå 2013), t. ex. 216, 225.

mer aktiv gemenskap av kristna som idag framförs i debatten.

En viktig teolog i det svenskkyrkliga sammanhanget är lundateologen Gustaf Wingren (1910-2000). I egenskap av lutherforskare och bilingkännare hade han god kännedom om de teologiska och ecklesiologiska fundament som Svenska kyrkans tradition vilar på. Vi anser att Wingrens teologi kan fungera som korrelativ och alternativ till de sätt att tänka kyrka i dag som vi vill försöka problematisera. Detta gäller inte minst hans skapelseteologiska ansats, vilken inte utesluter ett kerygmatiskt perspektiv. Och det är viktigt. För Wingren var det centralt att man i förkunnelsen av ordet varken hamnade i en ensidig analys av människans situation eller en ensidig utläggning av det kristna budskapet. Dessa skulle ständigt utläggas i dialektik med varandra. I linje med detta ligger exempelvis Wingrens huvudtes i boken *Predikan*:

... i mötet mellan ordet och människorna sker det, vartill ordet och människorna var för sig bestämts. ... Ordet är framme vid det mål, till vilket det sändes ut, först då det får ingång hos människorna. Människan är framme vid den källa, ur vilken hon kan få människolivet, just då Skaparens ord når henne.⁴

Det är tankegångar av detta mer dialektiska slag som vi menar riskerar att helt falla bort alternativt riskerar att mynna ut i detaljerade ställningstaganden om den kristna gemenskapens sätt att leva. Wingren sätter Guds handlande i centrum, inte människans kunskap. Det innebär att Wingren på sitt sätt svarar mot ett behov av en praxisorienterad kyrka där livet och handlingarna är helt centrala. Det händer något med människan när ordet träffar henne.⁵ Ordet är inte teori. Gud är verksam och får saker gjorda, handlar med människan och driver henne till handling. Wingren har alltså ett praktiskt teologiskt fokus, mer än ett teoretiskt. Hans teologi kännetecknas av

⁴ Gustaf Wingren, *Predikan. En principiell studie* (Lund 1949), 1.

⁵ För att ta ett exempel: ”Det är predikans uppgift att tala om Gud och om den sataniska makten så, att varje åhörare för sig i sitt liv kan upptäcka den punkt, där kampen står och där han är fångad och bunden.” Wingren 1949, 62.

att vara hermeneutisk, mer än historisk och deskriptiv.

Vår diskussion har följande struktur: vi startar i en framställning av vad som enligt Wingren är karakteristiskt för ett skapelseteologiskt perspektiv. I relation till denna utgångspunkt diskuteras därefter innebörden i och konsekvenser av grundidén att lagen är känd av alla - kristen som icke-kristen, samt ordets funktion att påminna om lagens innebörd och upprätta människan som lever under lagen. Slutligen diskuteras vad dessa aspekter får för konsekvenser för synen på kyrkan som en aktiv gemenskap.

Skapelsen som evangeliets förståelsehorisont

”Hur skulle en möjlig ecklesiologi kunna se ut, om man ser skapelsen som evangeliets förståelsehorisont?”⁶ Så formulerade Bengt Kristensson Ugglas denna fråga vid ett symposium om Wingrens teologi och vi tar den som utgångspunkt när vi nu ska fördjupa bilden av Wingrens ecklesiologi.⁷

Genom sina lutherstudier uppmärksammas Wingren på några för kyrkan karaktäristiska drag i berättelsen om den lame som bärs fram till Jesus för att botas.⁸ När Jesus förlåtit och botat honom sänds han av Jesus själv tillbaka till de sammanhang som han kom ifrån, in i de relationer han redan var infogad i, som familj, vänner, grannar och bygemenskap. Den botade mannen har redan sin ort och plats. Han sänds tillbaka till tjänst för sin medmänniska i Guds skapelse och nu dessutom som botad och förlåten med nya resurser och förmågor. Redan som skapad och oberoende av om människan mottagit evangeliet har livet en mening.

⁶ Bengt Kristensson Ugglas i ”Nutida i perspektivet av Wingrens teologi. Inledning vid paneldebatt”, i *Tolkning och konfrontation. Ett symposium om Gustaf Wingrens teologi med anledning av hans 85-årsdag den 29 november 1995* (Lund 1996), 87.

⁷ Jfr. Bo Håkansson, *Vardagens kyrka. Gustaf Wingrens kyrkosyn och folkkyrkans framtid* (Lund 2001), 311: ”Vad kyrka är kan bara förstås utifrån skapelsetron.”

⁸ Lukas 5:17-26.

... evangeliets innersta förutsättning är, att livet är ett Guds verk, innan människan gör något utav livet, och att det därför såsom skapat, såsom framflödande ur Guds händer har mening. Synd och död är en förstörelse utav livets ursprungliga mening. Kristi ord, Kristi botanden av sjuka, Kristi död och uppståndelse bryta ner förstöraren och därmed är den ursprungliga meningen återställd. Man behöver inte göra någonting *utav* den botade – han är ju botad, frisk, han har ju redan sin plats och sin ort, där meningen ligger väntande honom. Alltså: ”Stå upp och gå hem!”⁹

Människans vardagsliv i Guds skapelse, med dess myller av arbeten och arbetsuppgifter, omsorg om äldre och sjuka, uppfostran av barn, matlagning, disk och tvätt, engagemang i samhällslivet – allt detta har en av Gud själv given mening. ”De heligas samfund pulserar och yttrar sig i de av kallelsen givna och fordrade nästanrelationerna i världen.”¹⁰ Människans vardagsliv behöver inte kristnas eller tas om hand och utformas på ett annorlunda sätt. Livet är i sig självt meningsfullt och fyllt med uppgifter för människan att ta sig an. Det är hennes av Gud givna kallelse, också den kristna människans kallelse. Därför sänder kyrkan tillbaka dem som samlats till gudstjänst till deras vardag med dess mening och uppgifter.

Men Wingren finner ytterligare väsentliga drag för kyrkosynen i den refererade evangelieberättelsen. Vi får inte höra något mer om vad som hände mannen eller om han fortsatt hade en relation till Jesus eller till den varierande och i storlek växlande grupp av lärjungar som följde Jesus. Med Wingrens ord råder det ”Tystnad om fortsättningen”.¹¹

Detta Jesu tillbakasändande av den botade ingår i ett större nytestamentligt sammanhang, som det kanske är lättare att beskriva i negativa kategorier än i positiva. ... aldrig få vi veta, hur det sedan gick med alla dessa människor, som Jesus mötte och handlade med eller talade till. ... Vi se livsöden rullas upp men stå med våra frågor om ”fortsättningen” inför ett material, som gång på gång tigger, där vi vänta oss, att det skulle tala. Denna nytestamentliga tystnad är ett vittnesbörd, som

pekar i samma riktning som ordet till den lame: ”Stå upp och gå hem”.¹²

Wingren gör här en stor poäng av att det viktiga inte ligger i ”hur gick det sen?” Detta är väsentliga och principiella drag i kyrkosynen och får konsekvenser för kyrkan i Wingrens egen tid och situation, något vi menar fortfarande är högst aktuellt. Människor kommer till Svenska kyrkan för gudstjänst, dop, konfirmation, vigsel och begravning. Ibland kan prästen följa människor genom livet och tydligt se deras relation till kyrkan och Jesus Kristus. Ibland möts de bara tillfälligt i samband med de kyrkliga handlingarna eller vid enstaka gudstjänster. Ingen vet exakt vad de som kommer till kyrkan tror och inte exakt varför de vill döpas, konfirmeras, vigas, fira gudstjänst, och till slut begravas i kyrkans ordning. Men vi vet *att* de kommer och vi vet *att* de vill. Och när de fått del av gudstjänst, sakrament och kyrkliga handlingar sänds de hem till sina andra gemenskaper och kallelser.¹³ Det är enligt Wingren som det ska vara, det är som på evangeliernas och Jesu tid.

Kyrkan som utspridd och samlad

I förlängningen av det ovan sagda lyfter Wingren fram att kyrkan har två sätt att vara kyrka på. Det ena innebär att kyrkan är utspridd i skapelsen, var och en i sin jordiska kallelse. Det andra innebär att hon är samlad till gudstjänst, undervisning, bön och lovsång. Gemenskapen i församlingen är till för att genom ordet och sakramenten rusta den kristne för sin kallelse i Guds skapelse, så att den enskilde när han eller hon lämnar församlingens gemenskap för att återgå till sina andra sammanhang i samhället, förmår att tjäna sin medmänniska, förmår att i sitt anletes svett utföra sitt kall med glädje och i frihet. Detta synsätt har två olika dimensioner som vi vill kommentera ytterligare. Dels förståelsen av ordet som något som förändrar och förvandlar den som träffas av det. Det återkommer vi till under nästa rubrik. Dels Wingrens betoning av att kyrkan är en kristen kyrka såväl när den är

⁹ Wingren 1949, 253f.

¹⁰ Wingren 1949, 249.

¹¹ Wingren 1949, XIII.

¹² Wingren 1949, 251f.

¹³ Se t ex Wingren 1949, 259ff.

utspridd i vardagen som när den är samlad. Människan ”kommer från Gud” och ”går till Gud” när hon går ”från vardagen till gudstjänsten”, och när hon går ”från gudstjänsten ut i vardagen”, då ”kommer hon också från Gud och går till Gud”. ”Hon är aldrig utanför sitt gudsförhållande, alltid inne i det, omsluten av Guds ’högra hand’ och ’vänstra hand’ på alla sidor”.¹⁴

Skapelsen och det av Gud givna och önskade liv och de sammanhang i samhällslivet som den enskilde kristne lever i till vardags utgör den bakgrund och det sammanhang som gör kyrkan begriplig och som uttrycker dess av Gud givna uppdrag och mål. Kyrkosynen vecklas ut med skapelsetanken som evangeliets självklara förståelsehorisont och bakgrund och det är bara ur det perspektivet och med den horisonten som evangelium och kyrka framträder i rätt belysning. Wingren håller samman gudstjänst, ord och sakrament och vardagslivet i samhället i Guds skapade värld och menar att denna samsyn på ett särskilt kraftfullt sätt uttryckts av Luther i hans teologi.

Knappast hos någon av det kristna budskapets förkunnare genom tiderna har en dylik samsyn av det mänskliga livet och sakramenten genomförts med en sådan kraft som hos Luther. Och därvid kommer det mänskliga aldrig i motsats till det gudomliga. Det är *Gud*, som är i dopet och nattvarden, men han är där för att giva och för att bli mottagen, han är där för att skapa: alltså får den mottagande människan liv, människoliv. Dopet leveres följaktligen i den jordiska kallelsen med dess mödor och dess motstånd. Det är just i *samhällslivet*, som dopet realiserar.¹⁵

I anslutning till Luther vill Wingren alltså hålla samman det mänskliga livet och sakramenten. Gud är verksam i båda sammanhangen och skänker liv åt människan. Dopet, och även nattvarden, realiserar i den jordiska kallelsen, i samhällslivet. I ett annat sammanhang pekar Wingren ut ”arbetsplatsen” som ”orten för dopets förverkligande”.¹⁶ Det är på denna ”ort” den enskilde kristne dör och uppstår med Kristus och

den gamla människan dränkes för att den nya ska stå upp till tjänst för medmänniskan.

Sammanfattningsvis, att den kristna kyrkan är en kristen kyrka både när den är utspridd, i vardagens kallelse, och när den är samlad påminner tydligt om en reformatorisk grundtanke, nämligen att vardagen och tjänandet av nästan har en stark teologisk signifikans också för ecklesiologin, något vi menar riskerar att komma i skymundan när samlingen och den sociala gemenskap som där kan uppstå sätts i förgrunden.

Guds verksamma ord

I följande text beskrivs vad Wingren menar är karakteristiskt för ”ordets tid” och ”kyrkans frälsningshistoriska plats”.

... den fas av frälsningshistorien, vilken vi befinna oss i, faser mellan påsk och parusi, trons fas och ej skådandets. Dop och nattvard höra samman med *ordet*, och deras tid är ordets tid, vandrings och lyssnandets skede. Denna mellantid är kyrkans frälsningshistoriska plats. Ord och sakrament äro följaktligen konstitutiva för kyrkan.¹⁷

Wingren framhåller att kyrkans tid är tiden mellan påsk och parusi. Det är hennes plats i frälsningshistorien. Det kännetecknar kyrkan att hon är på väg framåt i tiden och utåt i rummet, att hon är sänd av Jesus Kristus. Den kristne och den kristna kyrkan lever av att ”lyssna” till Guds ord och av att vara på ”vandring” mot den yttersta tiden. Kyrkan är inte ”framme” och hon ”skådar” inte Gud. Det är ordets tid och ordet är verksamt även i sakramenten.¹⁸ Det är såddens tid och inte skördens. Det viktiga är att ordet förkunnas, inte vilka som tillhör och vilka som inte gör det. Vilka som tillhör och inte tillhör blir ”synligt” på yttersta dagen. Nu lever vi i ”ordets, osynlighetens och hörandets tid”.¹⁹ I allt detta är kyrkans öppenhet djupt förankrad i dess egenart. Och egenarten i dess öppenhet.

Mot bakgrund av den betoning av de kristna handlingarna och den kristna aktiviteten som på olika sätt gör sig påmind i kritiken av folkkyrko-

¹⁴ Gustaf Wingren, *Evangeliet och Kyrkan* (Lund 1960), 238.

¹⁵ Wingren 1949, 228.

¹⁶ Wingren 1960, 168f.

¹⁷ Wingren 1949, 220.

¹⁸ Wingren 1949, 269f.

¹⁹ Wingren 1949, 264.

arvet uppfattar vi det viktigt att påminna om hur ordet av Wingren uppfattas ha en förvandlande eller förändrande inverkan på den människa som hör detta. För att återvända till en av de fronter mot vilka denna artikel vill utgöra ett alternativ så menar Jan Eckerdal att Einar Billing betonade att Guds ord och dess erbjudande om nåd kommer i första hand. *Mottagandet* av nåden och mottagaren samt en potentiell gemenskap mellan de troende betonas inte. För att illustrera detta myntar Eckerdal det fyndiga begreppet ”ekkle-siologisk huvudfoting” - en figur som saknar kropp. Ordet förblir en tanke eller en abstrakt övertygelse, en huvudfoting som aldrig får kropp, det vill säga omsätts i handling och gemenskap.²⁰ Vi menar att begreppsparen huvud-kropp eller ord-handling riskerar att bli ett slags oupplösliga dikotomier som leder till ett antingen eller. Mot detta vill vi åter sätta ett mer dialektiskt tankesätt som Wingrens teologi erbjuder.

I boken *Predikan* (1949) beskriver Wingren återkommande hur ordet när det träffar åhöraren har en förvandlande potential. Detta resulterar inte i annorlunda, för kristna unika handlingar, men hjälper den enskilde att bli varse skapelsens krav och att i frihet och med glädje uppfylla det. För denna artikels intresse är detta viktigt då Wingren menar att det är när evangeliet förkunnas som kyrkan blir till.²¹ Evangeliet skänker frälsning och denna innebär en återställelse av människolivet, som blivit förstört.²² ”Den, som är fri genom förlåtelsen, ”växer” visserligen, vandrar mot ”Guds avbild”, formas alltså, men det är just till *människa* han då dans.”²³ Mot bakgrund av Wingrens uppfattning om att det händer något, att Gud verkligen handlar när ordet träffar människan, uppfattar vi att kyrkan inte blir en s.k. huvudfoting, då Wingren här liksom i andra centrala teologiska frågor laborerar med ett mer dynamiskt och dialektiskt synsätt. När människan sänds ut från kyrkan bärs ”resultatet” av att människan har hört ordet eller för all del tagit emot nattvarden ut i skapelsen till ett liv i dopet och i samarbete med Gud, i bön, i

frihet och glädje. Den kristna kyrkan tar alltså plats i den sociala verkligheten, men framför allt som utspridd. Det vill säga på den plats där Gud vill att den framför allt skall vara. Allt för stort fokus på kyrkan som samlad, som social kropp, leder med andra ord till att den kristne uppehåller sig där Gud inte i första hand vill ha henne eller honom. Det är dessutom svårt och inte heller intressant för Wingren att utläsa av den enskildes handlingar vem som har varit i kyrkan och lyssnat till ordet och vem som inte har det, det vill säga att kunna utröna vem som är kristen och vem som inte är det, eller för all del vem som gör ”kristna” handlingar och vem som inte gör det.

Så långt har vi sett att Wingren låter skapelse-tanken utgöra den förståelsehorisont mot vilken evangeliet och kyrkan framträder och som sätter in dessa storheter i sitt sammanhang. Vi menar att med detta som bakgrund blir det förstäligt att Wingren med viss envishet hävdar att man inte kan börja med kyrkan eller frälsningen i Jesus Kristus utan att man måste starta i Guds ständigt pågående handlande med alla människor i sin skapelse. Därför återkommer han i sina böcker och artiklar till att teologin måste ta sin utgångspunkt i två testamenten, tre trosartiklar och fyra nyckelbegrepp: skapelse, lag, evangelium, kyrka.²⁴ Han betonar också att det finns en given ordning för hur dessa moment bör följa på varandra. Teologin måste börja i Gamla testamentet på dess första sida och starta i den första trosartikeln samt i skapelsen och lagen. Tar man sin utgångspunkt i Nya testamentet, i andra eller tredje trosartikeln eller i begreppen evangelium och kyrka kommer teologin att få slagsida. Då tenderar det att bli så att moralen härleds ur den kristna uppenbarelsen och betraktas som unik och exklusiv. För Wingren däremot har den kristna moraliska insikten ingen särställning. Just detta har betydelse för den syn på kyrkan som återfinns i den folkkyrkliga traditionen.

²⁴ *Skapelsen och lagen* från 1958 och *Evangeliet och kyrkan* från 1960, och som egentligen utgör en systematisk helhet, är uppbyggda enligt dessa systematiskt organiserande teologiska begrepp. Det framgår redan av böckernas namn och inte minst av innehållsförteckningarna. Jmf. Bengt Kristensson Ugglå, *Gustaf Wingren. Människan och teologin*, (Stockholm/Stehag 2010), 111.

²⁰ Eckerdal 2012, 278ff.

²¹ Kyrkan är den storhet, som blir till, när evangelium förkunnas i världen eller för folken. Wingren 1960, 102.

²² Wingren 1960, 12.

²³ Wingren 1949, 55.

Denna ståndpunkt är också en av grundbultarna i Wingrens föreställning om att öppenheten är karaktäristisk för egenarten. En bedömning av Wingren har varit att han skulle vara skapelseteolog i en snäv bemärkelse där skapelsetanken står exklusivt i fokus. Detta uppfattar vi som ett missförstånd. Bengt Kristensson Ugglas uttrycker detta på ett kärnfullt sätt:

Gustaf Wingrens intresse genom hela hans författarskap är frågan om den kristna trons egenart. Först när detta är sagt kan man förstå radikaliteten och originaliteten i det faktum att Wingren avfärdar varje försök att framställa kristendomens egenart på bekostnad av dess öppenhet.²⁵

I detta sammanhang vill vi följa upp vad denna öppenhet får för konsekvenser för synen på vad den kristna gemenskapen kan erbjuda i relation till andra gemenskaper. Vi menar nämligen att det i samtidens ecklesiologiska argumentation för att kyrkan i högre utsträckning ska förstås som en aktiv social gemenskap finns inslag som pekar mot att den kristna gemenskapen ger exklusiva och unika ingångar till förståelsen av vad det innebär att leva ett kristet liv i moralisk mening. Detta strider enligt vår uppfattning mot en ecklesiologi där skapelsetanken utgör evangelietets förståelsehorisont. Först diskuterar vi frågan om var människan når moralisk insikt om vad som är ett gott liv, därefter diskuterar vi gemenskapens betydelse för att nå sådana insikter.

Människans moral och den icke-exklusiva sidan av kristen tro

Människan skapas enligt Wingren av Gud och föds eller skapas in i relationer, in i gemenskaper. Det innebär att varje människa står i relation till andra människor och därmed har ett ansvar för den andre. Om vi inte tar detta ansvar erfar vi skuld. Skulden och medvetenheten om den är Guds lags verk i den enskilde människans inre. Centralt i detta lags första och andra bruk är att lagen och även skulden när vi inte lever upp till lagen är kända även för den som inte går i kyrkan. En moralisk formering, i betydelsen av

en i praxis grundad gradvis framväxande insikt i den naturliga lagen, gestaltas även i icke-kristna gemenskaper. Enligt Wingren ger Gud människor insikt om lagen och insikt om svek mot lagen som en naturlig del av livet tillsammans med andra människor i Guds skapelse. Lagen är känd för alla både hedning och troende. Det är däremot inte evangeliet. Kyrkans uppdrag är i första hand att förkunna evangeliet om Jesus Kristus, hans död och uppståndelse, och Guds förlåtelse i en värld där lagen och skulden redan är kända.

Vi vill lyfta fram som bärande drag i detta att alla människor, oberoende av vilken tros- eller livsåskådning de hör hemma inom och finner rimlig, har en insikt om vad som är rätt och gott och en viss förmåga att handla i överensstämmelse med sin insikt. Det finns inte någon möjlighet att ur ett *moraliskt* perspektiv göra skillnad på kristen och icke-kristen. Detta menar vi gäller oavsett om man för att kunna göra skillnad på kristen och icke-kristen lägger tyngdpunkten på att den kristne är pånyttfödd och en ny skapelse som i mer pietistiskt färgad teologi, eller om man lägger tyngdpunkten på att kyrkan är en gemenskap där man gör kristna handlingar som i Hagmans teologi. Vi är alla skapade och vi är alla fallna. Vi delar samma liv och den kristne har tillgång till samma kunskaper om den värld vi lever i som alla andra.

För att förstå vad kärlek till medmänniskan betyder i den konkreta situationen och vad det innebär att ha saklig omsorg om medmänniskan menar vi att vi alla involveras i en komplicerad och komplex tolkningsprocess där olika förslag till ställningstagande är fullt möjliga och där det ibland, kanske rent av ofta, är ytterst svårt att bedöma vilket som kvalitativt sett är det mest "kristna". Var och en har alltså att ta ställning, ofta med en viss osäkerhet, inför hur vi ska handla. I detta kan kyrkans gemenskap fungera vägledande men inte i betydelsen handlingsföreskrivande i någon mer detaljerad mening. Detta tydliggörs i hur Luther ser på predikans uppgift. Predikanten har, enligt Luther, att förkunna förlåtelse, men också att sporra till gärningar och kärlek till nästan. Att tron bär frukt i kärlek och goda gärningar är bindande. Predikan har i detta avseende en skapande eller inspirerande funktion. När det däremot kommer till att ge en bild av *vad* som i en viss given situation är kärlek så

²⁵ Kristensson Ugglas 1996, 80.

har predikan en rådgivande funktion. Ofta visar den upp flera olika handlingsalternativ och möjligheten till flera olika handlingssätt lämnas öppen.²⁶ I linje med detta är det i den evangeliska tradition som följer på Luther vanligt att lyfta fram en etisk frihet i det konkreta och kontextuella.

Vi menar att kärleken är dynamisk och att en mångfald av ställningstaganden är möjliga. Dock är det inte möjligt att tolka kärleken hur som helst. Det finns vad vi i anslutning till Göran Bexell skulle vilja kalla för en välgrundad kristen etik och det finns yttre gränser för vad vi, även detta i anslutning till Bexell, skulle vilja kalla för en moraliskt välgrundad kristen oenighet.²⁷ Mångfalden av livsstilar, handlingar och tänkesätt som kan bedömas som kristna är inte snävare än den växling och mångfald som den nyskapande kärleken förmår gestalta, men inte heller vidare än vad som är möjligt att tolka som i kontinuitet med den kristna kyrkans grundförståelse, livsstil och i linje med kärlekens krav.

Resonemanget ovan innebär enligt vår mening inte att den enskilde kristne eller den kristna församlingen skulle sakna resurser att göra moralinsikten tydligare och mer i riktning mot en idealmoralinsikt. Göran Bexell lyfter i sin analys av Wingrens etik²⁸ fram ett flertal moralteologiska dimensioner hos Wingren som fungerar såväl innehållsligt fördjupande och klargörande av moralens innehåll, som starkt motiverande för människans moraliska handlande. I detta framkommer en spänning mellan å ena sidan människans moraliska frihet, å andra sidan de bibliska berättelserna som vägledande.²⁹ Den moraliska poängen i dessa berättelser skiljer sig dock inte principiellt från hur lagen verkar i Guds övriga skapelse. Samtidigt skapar förkunnelsen av evangeliet en fördjupad förståelse av Guds skap-

else och lagens krav, som ur vissa synvinklar även kan uppfattas som något nytt.

När det [evangeliet] förkunnas, kommer det ändå att uppfattas som ”nytt” på grund av människans ständiga bundenhet vid det onda. ... I evangeliet möter hon bilden av ett sant mänskligt liv, som kastar ljus över människans eget av destruktionen formade liv. Principiellt är det dock ingen ny moralisk kunskap som kommer av detta, bara en påminnelse om vad människan redan vet eller kunde veta.³⁰

Den sista meningen pekar på att detta ”nya” trots allt är en påminnelse om vad människan redan vet eller kan veta. Det är ingen ny moralisk kunskap. Bexell sammanfattar denna komplexa dialektik mellan det unika och det allmänmänskliga på följande vis:

En sak är visserligen klar hos Wingren: det finns ingen speciell kristen etik, som är unik i förhållande till en human, men däremot finns det en bibliskt-kristen etik, som sammanfaller med vad människan intuitivt uppfattar som sant och äkta mänskligt.³¹

I linje med detta menar vi alltså att såväl den enskilde kristne som den kristna församlingen har resurser att klargöra och fördjupa moralinsikten och även stärka motivationen; men att vare sig den enskilde kristne eller den kristna församlingen är ensamma om att äga sådana resurser och att såväl insikt som motivation finns också hos andra människor, och ibland i än större utsträckning. Detta bör heller inte förvåna oss eftersom Gud handlar med hela sin skapelse och själv är aktivt verksam i den formering, såväl moralisk som annan, som ständigt pågår i sociala praktiker i olika sammanhang, kristna såväl som icke kristna. Tillsammans med människor av god vilja får vi därför söka oss fram till vad ett gott liv kan innebära och vi får på goda grunder räkna med en mångfald av föreställningar om detta.

²⁶Henrik Ivarsson, *Predikans uppgift. En typologisk undersökning med särskild hänsyn till reformatorisk och pietistisk predikan*; andra förkortade upplagan, (Lund 1973), 76.

²⁷Göran Bexell, *Kyrkan och etiken* (Stockholm 1992), 31ff. Se även ”En välgrundad moraluppfattning” i *Svensk Teologisk Kvartalskrift*, 4, 1990.

²⁸Bexell 1981, 144-180. Se i detta sammanhang särskilt s. 165-168.

²⁹Bexell 1981, 166f.

³⁰Bexell 1981, s 167.

³¹Bexell 1981, 170.

Församlingen som en av flera överlappande gemenskaper

I sin doktorsavhandling om Wingrens kyrkosyn diskuterar Bo Håkansson betydelsen av gemenskap i Svenska kyrkan i dag. Kännetecknande för Wingren är att han betonar kyrkans principiella öppenhet, vilken är grundad i såväl skapelsetanken som evangeliet, och de kristnas utspriddhet i den jordiska kallelsen. Wingren uppfattar tanken på kyrkan som en gemenskap som ett hot och menar att det finns en stark tendens hos alla grupper att sluta sig och bli exklusiva. Som kritisk infallsvinkel mot Wingrens sätt att resonera lyfter Håkansson fram att Jesus själv enligt evangelierna faktiskt samlade människor som lyssnade på hans undervisning, att de förde samtal med varandra och delade måltidsgemenskap. Dessutom menar han att människan har ett legitimt "behov av en trygg förankring i en gemenskap". Håkansson drar slutsatsen att det förefaller rimligt att en kyrka måste kunna erbjuda "platser för gemenskap, fördjupning och växande" och han beskriver det som en utmaning för varje kyrka som uppfattar sig som folkkyrka "att kombinera öppenheten med en möjlighet till en icke-exkluderande gemenskap".³² Han menar dessutom att en kyrka som är uppbyggd på detta sätt inte behöver träffas av Wingrens kritik av den slutna gemenskapens risker och att Wingren tenderar att underskatta möjligheten till en icke-exkluderande gemenskap utifrån hans egen teologis förutsättningar.³³

Vi delar Håkanssons kritik av Wingren och finner den helt rimlig. Kyrkan i samlad form kan och bör rent av erbjuda gemenskap för fördjupning för dem som söker och längtar efter det och möjligheter till gemensamma och seriösa samtal om tro och liv. I samlad form bör kyrkan vara en plats där det allmänna prästadömet kan samla kraft inför sändningen och realiserandet av dopet i den jordiska kallelsens sammanhang. Att det faktiskt föreligger en gemenskap av människor innebär inte att det är denna, det vill säga församlingen som konstituerar kyrkan. I Wingrens, och för den delen även Håkanssons, anda menar vi att det som konstituerar kyrkan är ordet och

sakramenten. Men det är samtidigt när ordet och sakramenten når fram till människan som kyrkan uppstår.³⁴

I den samtida efterlysningen av aktiva kyrkliga gemenskaper med formerande sociala praktiker framstår församlingsgemenskapen stundtals som viktigare för moralisk insikt än andra gemenskaper. Detta uppfattar vi av olika skäl som problematiskt. Kyrkan kännetecknas med Wingrens ord av att vara utspridd och samlad. Det innebär i realiteten att församlingen är en av flera gemenskaper som en människa ingår i. En viktig gemenskap, men absolut inte den enda. Och ur många synvinklar kan det finnas andra gemenskaper som är av större betydelse, som till exempel familjen eller de nära vänner som man har sedan lång tid tillbaka. Men också andra externa gemenskaper som Amnesty, den lokala partigruppen eller fotbollsklubben. I dessa gemenskaper, såväl församlingen som de andra, möter vi bland annat sätt att förstå världen och sätt att värdera den, olika sätt att leva i såväl praxis som teori. Det finns ett ömsesidigt beroende och en ömsesidig kritisk relation mellan dessa olika gemenskaper, samt de enskilda som ingår i dem. Därför menar vi att det mest relevanta sättet att beskriva detta är att säga att en människa alltid ingår i överlappande gemenskaper. Alla dessa gemenskaper formerar oss genom sociala praktiker och ger oss vägledning i vårt sätt att vara och leva som människa och kristen, såväl i gemenskap som enskilt. Att som Patrik Hagman i relation till den kristna församlingen betona att den gemenskapen inte bara är

... en av många gemenskaper som människor deltar i, utan en gemenskap som strävar till att förverkliga ett visst sätt att leva tillsammans, en vision som har tydliga politiska implikationer på gräsrotsnivå³⁵

blir enligt vår uppfattning problematiskt. Risken finns att det skapas en förment enhetlighet, ifråga om kristen livsstil och vilka implikationer denna har för politiska ställningstaganden, där det rent faktiskt råder mångfald. Denna mångfald är det vare sig önskvärt eller möjligt att

³² Håkansson 2001, 318.

³³ Håkansson 2001, 317ff.

³⁴ Wingren 1960, 11. Jmf Håkansson 2001, 73 (not 24).

³⁵ Hagman 2013, 234.

upphäva. Det behöver inte vara ett problem att olika grupperingar inom Svenska kyrkan skapar denna typ av gemenskaper för att de anser att det är den bästa eller riktiga tolkningen av kristen tro. Att däremot hävda att det är denna typ av gemenskap som utgör kyrkan i stort eller i sig ser vi som djupt problematiskt. Vi menar att detta är ett exempel på det som i första vändan förefaller vara en enskild fråga men som vid närmare analys faktiskt har bäring på hela det ecklesiologiska fundament som Svenska kyrkan sedan lång tid tillbaka vilar på.

Vi har i denna artikel velat problematisera samtidens ecklesiologiska diskussion, där teologiska resurser hämtas från bland andra katolsk och anabaptistisk tradition. Vi välkomnar detta i betydelsen att det hjälper oss att få syn på brister, frågor och problem i den egna traditionen. Däremot är vi inte övertygade om att de tillhandahåller svaren ifråga om Svenska kyrkans fortsatta utformning och identitet. Vi ser en risk att vitalt och för luthersk tradition bärande tankegods går förlorat och har i denna artikel formulerat några punkter som exemplifierar vad vi menar står på spel. Det är för oss helt avgörande att den öppenhet som karakteriserat kyrkan i folkkyrkoarvet fortsatt bevaras och hålls levande. Som framgått ovan anser vi att öppenheten på ett intimt sätt är förbunden med egenarten i den kristna tron. Ecklesiologin behöver fortsatt utformas med skapelsetanken som evangeliets förståelsehorisont. Detta menar vi att den kyrkosyn som uppfattar kyrkan som en formerande social gemenskap riskerar att tappa bort och därmed löper risken att bli exklusiv och relativt sluten. Det är mot en sådan slutenhet som Wingrens betoning av Guds verk med och genom alla människor, kristna såväl som icke-kristna, formuleras. Guds handlande omfattar även den människa vars levnadsöde, efter till exempel dopet, förblir okänt för kyrkan och dess

representanter. I sitt liv ställs människan ständigt inför att på olika sätt visa saklig omsorg om sin medmänniska. Exakt hur denna omsorg ska gestaltas ger den kyrkliga gemenskapen inte någon detaljerad vägledning om. Däremot, eftersom kyrkan regeras av evangeliet, kännetecknas kyrkan som samlad framförallt av att människan som kommer tyngd av ansvar och skuld, upprättas och befrias. Kyrkan är nämligen till för ”att göra det lättare att andas”.³⁶ Den befrielse och frihet som den kristne får del av när kyrkan samlas bär hon eller han med sig ut från samlingen till sitt i Guds skapelse givna sammanhang.

Det är naturligtvis inte första gången Svenska kyrkan utsatts för kritik som utmanat dess ecklesiologiska grundsyn. Under första halvan av 1900-talets växte en form av högkyrklighet fram som hade ett visst stöd, om än reserverat, från flera tunga akademiker och kyrkoledare, inte minst Yngve Brilioth. När han blev ärkebiskop 1950 skrev han om denna rörelse i sitt herdebrev:

Det kan dock icke fördöljas, att man stundom måste känna sig tveksam, om det hos den nya högkyrklighetens ledare alltid finnes en tillräckligt klar blick för vad som kan förenas med den reformerade svenska kyrkans ande och väsen, vad som kan smälta in i dess egendomliga, för oss dyrbara atmosfär.³⁷

Vi har det bestämda intrycket att man i varierande utsträckning kan säga något liknande om dem som driver den ecklesiologiska debatt vi försökt bemöta i denna artikel. Blicken för vad som är förenligt med de teologiska och ecklesiologiska fundament som Svenska kyrkan vilar på är inte alltid helt klar och vi menar att den reformerade Svenska kyrkans ande, väsen och atmosfär, som så många finner dyrbar, faktiskt står på spel.

³⁶ Gustaf Wingren, *Rättfärdiggörelse av tro: fem lutherska morgonböner* (Stockholm 1978), 21.

³⁷ Yngve Brilioth, *Herdabrev till Uppsala ärkestift* (Stockholm 1950), 79.

Summary

In this article, an ecclesiological idea articulated within a contemporary Swedish ecclesiological discourse on the Swedish Lutheran Church is critically examined: the idea of the church as a community of the active, as opposed to one of a more passive majority. The Swedish Lutheran church lacks, according to e.g. Patrik Hagman and Jan Eckerdal, both the theological resources and the tradition to develop these kind of active communities, which is why these authors draw their inspiration from catholic and anabaptistic theological thinking. From the standpoint of a theology of creation, as formulated by Gustaf Wingren, we address four aspects of the Swedish Lutheran Church which we believe to be endangered by the idea of the church as a community of the active, and the unsettling of which, accordingly, may constitute a shift of the Swedish Lutheran Church's deeply rooted ecclesiological fundamentals. These are: 1. the meaning of the word; it's important status in the Lutheran tradition and the transformative potential of the word when it is heard, 2. the notion of the church as both scattered and gathered and the theological significance and basic relevance of everyday life in Lutheran tradition, 3. the church's position on the nature of moral insight and the notion of the law as accessible to all humanity, and finally 4. the recognition of church community as characterized by plurality. Our overall conclusion is that the controversy growing out of the activity/minority and passivity/majority accounts of the community of the Swedish Lutheran Church has several far-reaching implications involving the basic foundations of the church itself.

Equmeniakyrkans ecklesiologiska äventyr

Kyrkovetenskapliga reflektioner kring nyckelord vid bildande av ny kyrka

SUNE FAHLGREN

Sune Fahlgren är docent i kyrkovetenskap vid Uppsala universitet och lärare i praktisk teologi vid Teologiska högskolan Stockholm. Hans avhandling Predikantskap och församling (2006) är en empirisk och historisk studie av predikantskap som en baspraktik inom svensk frikyrklighet. I fortsatt forskning har Fahlgren lyft fram andra ecklesiala praktiker utifrån ett kommunikationsperspektiv, t ex körskap och, som här, kyrkobilddning.

Var finns Equmeniakyrkan i kyrkogeografin och ecklesiologiskt?

När docent Berndt Gustafsson år 1957 skulle beskriva religiösa förändringar och kyrkosamfundens utbredning i det svenska folkhemmet kallade han det i kartografisk form för *kyrkogeografi*.¹ Som grund för sina beskrivningar hade Gustafsson empiriska data från "kulturgeografi, kyrkohistoria och den praktiska teologin".² Han var alltså intresserad av att utforska den konkreta kyrkan.

¹ Begreppet "kyrkogeografi" hade använts tidigare av t ex Viktor Södergren, *Vägar vi gått och Vägen fram. Prästmötet i Göteborg* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1945); Carl Henrik Martling, *Europeisk kyrkogeografi. En orientering* (Stockholm: Svenska kyrkans Diakonistyrelsens Bokförlag, 1962).

² Berndt Gustafsson, *Svensk kyrkogeografi. Med samskildsbeskrivning* (Lund: Gleerups förlag, 1957). 7. Såväl materialinsamlingen som dokumentationen omfattar både Svenska kyrkan och andra kyrkosamfund och rörelser. Den bredden var något nytt 1957. För aktuell svensk kyrkogeografi, se bl a Margareta Skog (red.), *Det religiösa Sverige. Gudstjänst- och andaktsliv under ett veckoslut kring millennieskiftet* (Örebro: Libris, 2001); Margareta Skog, *Frikyrklighet och ekumenik kring millennieskiftet. I Berndt Gustafssons fotspår. Tre studier*. Lund Studies in Sociology of Religion, vol 9 (Lund: Lunds universitet, 2010).

Vad var det då för kyrkliga landskap han beskrev vid 1950-talets slut utifrån sin empiri? Gustafsson visade, till exempel, att de äldre frikyrkliga samfunden minskade allt mer i medlemsantal, en trend som började redan på 1930-talet, men som ännu inte hunnit bli som i nutid nära fritt fall. Deras verksamhet tolkade han som att de börjat träda ut ur 1800-talets folkrörelseparadigm och folkrörelsernas "spridningsvägar", och att de sökte sig till en mer allmänkristen tradition och använde sig av "nya kommunikationsmönster".³ Året därpå, 1958, uppmärksammade Gustafsson utifrån en större undersökning att en växande grupp svenskar var "kristna på egen hand" och att kyrkorna blivit isolerade i samhället.⁴ Särskilt verksamheten i "de nya stadsdelarna är ännu i hög grad underutvecklad".⁵ De svenska kyrkosamfunden var alltså på väg att få mindre betydelse i samhället och för sina medlemmar – i varje fall i deras traditionella form och roll.

I den här artikeln ska jag uppmärksamma ett aktuellt exempel på förändringar av kyrkogeografin i Sverige. Det primära perspektivet är

³ Gustafsson, *Svensk kyrkogeografi*, 175ff.

⁴ Berndt Gustafsson, *Kristen i 50-talets Sverige. Några religionssociologiska data* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1958), 100.

⁵ Gustafsson, *Kristen i 50-talets Sverige*, 99.

dock inte kyrkosociologiskt utan empiriskt ecklesiologiskt, eftersom kyrka⁶ är en konkret historisk, social och ekonomisk verklighet med en teologisk motivering. Jag kommer framför allt att lyfta fram ekumenik, alltså strävanden efter kristen enhet (inklusive katolicitet), och vad kyrkosamfund gör när visioner om enhet ska förverkligas. Ett sådant tema passar bra för en artikel om en nybildad kyrka i Sverige: *Equemenia-kyrkan* (EK). Detta kyrkosamfund bildades 2011 av tre äldre frikyrkliga samfund: Metodistkyrkan i Sverige (MK), Svenska Baptistsamfundet (SB) och Svenska Missionskyrkan (SMK).

Artikeln är en del av en pågående undersökning som jag gör av EK:s ecklesiologi. Den undersökningen bygger på EK:s officiella dokument, annat relevant material och samtal med personer som varit med i arbetet med tillkomsten.⁷ Min ambition är att göra en reflekterande analys av ecklesiologiska frågor och perspektiv

⁶ Här använder jag begreppet *kyrka* i obestämd form i betydelsen kyrkosamfund eller annan kristen gemenskap med gudstjänstliv. När kyrkornas världsvida gemenskap över tid och rum avses, använder jag ordet med versalt K och i bestämd form, alltså *Kyrkan*, vilket kan också ses som ett slags teologiskt ställningstagande. Oavsett självbeteckning kallar jag alla kristna samfund för *kyrkosamfund*, eftersom de har en teologisk motivering som hör samman med det bibliska begreppet *ekklesia*. I svensk lagstiftning ingår begreppet kyrkosamfund i den vidare beteckningen *trossamfund*, som definieras som ”gemenskap för religiös verksamhet, i vilken det ingår att anordna gudstjänst”. Se Lag (1998:1593) om trossamfund.

⁷ För den här undersökningen har jag intervjuat sex personer, och varje intervju har varit 1–3 timmar. Ingen person är direkt citerad, men jag har haft ambitionen att låta allas bidrag indirekt påverka min framställning. Utöver kriteriet att informanterna ska ha haft uppdrag i tillblivelseprocessen, har jag också sett till att de representerar de tre bildarsamfunden samt haft olika uppgifter i processen. De sex informanterna är *Hans Andreasson*, pastor i EK, ledamot i EK:s kyrkostyrelse sedan 2011; *Karin Wiborn*, missionsföreståndare för SB, 2003–2011; *Thord-Ove Thordson*, kyrkosekreterare i SMK och deltog i kyrkobilidningsarbetet 2004–2011; *Pär Axel Sahlberg*, pastor i MK/EK, projektanställd i kyrkobilidningsprocessen; *PG Persson*, ekonom, deltog i Toscana mötet 2006, ledamot ett år EK:s kyrkostyrelse; *Olle Alkholm*, biträdande kyrkoledare i EK.

som väckts när jag diskursivt⁸ läst dessa data. Hela processen att bilda EK och att därefter vara EK kallar jag för ett *äventyr*, alltså en ovanlig, spännande och kanske farlig resa, eftersom det är så EK framträder i samtalen när informanterna minns tillbaka och ser resultaten.

Därmed är min undersökning ingen utvärdering av processen och resultaten. Den är inte heller en systematisk redogörelse av alla enskilda händelser, beslut och konsekvenser. Jag ser undersökningen mer som ett försök att börja dokumentera och teologiskt reflektera över det som hänt. Men det är också ett försök att se bortom de officiella dokument som definierar EK:s identitet och uppdrag samt formulera de eftertankens och lärandets erfarenheter som jag mött hos några personer som varit indragna i tillblivelsen av EK. Här vill jag därför också förmedla tankar som vuxit fram hos informanterna och hos mig som forskare när det inte finns ett särskilt krav på att formuleringarna ska svara mot etablerade eller förväntade ideal utan kommer av sin egen kraft.

Kunskapsutveckling påkallad

Ett övergripande syfte med undersökningen är att visa på nya fält och problemområden som behöver beforskas inom praktisk teologi för att skapa ny kunskap. Ett sådant fält är de omfattande och djupgående förändringar som nu pågår i och kring kristna gemenskaper av olika slag. Den kursbok jag hade på 1970-talet när jag började studera teologi – *Kyrkokunskap*⁹ – har länge varit inaktuell. Det omdömet gäller även efterföljarna *Svenska trossamfund*,¹⁰ *Kyrkans liv*¹¹

⁸ Här betyder diskursiv läsning inte att jag utgår från ett diskursteoretiskt perspektiv, t ex om maktordning, utan att jag använder ett begreppsligt tänkande där man når fram till helheter genom att metodiskt och stegvis utgå från deras delar.

⁹ Carl-Gustaf Andrén (red.), *Kyrkokunskap. Bekännelse. Struktur. Gudstjänst* (Lund: Gleerups, 1973).

¹⁰ Allan Hofgren (red.), *Svenska trossamfund*. Reviderad och utvidgad upplaga (Stockholm: EFS-förlaget, 1985).

¹¹ Stephan Borgehammar (red.), *Kyrkans liv. En introduktion* (Stockholm: Verbum, 1988; omarbetad 1993).

och *Från kyrka till wellbeing*¹² som vi lärare i praktisk teologi använt som kurslitteratur.

Tillkomsten av EK är bara en liten del av den nya eller förändrade kyrkogeografi och ecklesiologi i Sverige som saknas i dessa och andra böcker. Bristen medför att vi även har begränsad kunskap om de nya förhållanden som utgör sammanhanget och förutsättningar för tillkomsten av EK – och för dess verksamhet runt om i landet. För alla kyrkosamfund medför sådan bristande kunskapsutveckling att de ekumeniska strävandena och resultaten riskerar att stanna kvar i det förgångna, och de utmanas inte av rådande läge och förändrade förutsättningar.

Idén om något slags enhet mellan de frikyrkosamfund som bildade EK fanns redan i början av 1900-talet. Men innebörden av ”enheten” och de konkreta uttrycken för den har omförhandlats åtskilliga gånger under de drygt hundra år det tog innan det till slut begav sig och det blev EK – och mellan andra kyrkosamfund blev det andra ekumeniska modeller. Förr gick skiljelinjerna markant mellan kyrkosamfunden och mellan olika andliga rörelser. I nutid verkar det som om motsättningar och spänningar är mer vanliga inom kyrkosamfunden och rörelserna än mellan dem.

Internationaliseringen av den svenska kyrkogeografin håller på att förändra bilden av kyrka och kristen tro i det offentliga rummet. Religionens nya och utökade synlighet är ett faktum, och samtidigt är bilderna av det kollektiva kristna arvet från folkväckelsen och Svenska kyrkan (SvK) på väg att erodera. De äldre svenska kyrkosamfunden måste nog göra upp med sina föreställningar om att den samsyn och ekumeniska anda som vuxit fram mellan SvK och frikyrkorna – och inbördes mellan frikyrkorna – har skapat kristen enhet i Sverige. Hur kan det ha skapat Kyrkans enhet om inte alla migrantkyrkor och nya kyrkor från öst och väst involveras? Men om detta och annat ekumeniskt vet vi dock väldigt lite, eftersom den svenska ekumenikhistorien i hög grad är utforskad.¹³

¹² Carl-Eber Olivestam, *Från kyrka till wellbeing* (Stockholm: Remus förlag, 2011 rev. version).

¹³ Sven-Erik Brodd genomförde i början av 1990-talet en opublicerad undersökning av den lokalekumeniska utvecklingen – ”Ekumeniska församlingar. Perspektiv på den svenska samfundsbildens förändring på lokal

”Kyrkogeografi” kompletterad med ”kyrkospråk”

Mitt i en ny, svensk kyrkogeografi finns EK med 758 lokala församlingar och totalt 67 102 medlemmar (2013).¹⁴ Församlingarnas storlek varierar från 1 till 1434 medlemmar, och de är spridda från Trelleborg i söder till Kiruna i norr.

Hur gick det till att bilda EK, i vilken tre kyrkosamfund med var sin historia, egenart och ecklesiologi har förenats? Hur undersöker man en nybildad kyrkas ecklesiologi? Jag har valt att göra det med hjälp av återkommande och signifikanta nyckelord och teman som jag uppsnappat när jag läst i dokument och skrifter från det ar-

nivå”. I den finns kreativa ansatser till ekumenikhistoria. Se även Sven-Erik Brodd, *Ekumeniska perspektiv. Föreläsningar*. Kisa-rapport, 4–5/1990 (Uppsala: Svenska kyrkans forskningsråd, 1990). I serien *Sveriges kyrkohistoria* har det sista bandet (bd 8) ekumenikens genombrott och utveckling som ett genomgående tema för 1900-talet, men Ingmar Broheds framställning saknar fakta och analys som endast grundlig forskning kan ge, se Ingmar Brohed, *Religionsfrihetens och ekumenikens tid*. Sveriges kyrkohistoria, bd 8 (Stockholm: Verbum, 2005). Den frikyrkoekumeniska historien har dokumenterats av Torsten Bergsten, men också här saknas en teologisk analys av utvecklingen och enhetsbegreppets förändring i samspel med kultur och samhälle, se Bergsten, *Frikyrkor i samverkan. Den svenska frikyrkoekumenikens historia 1905–1993* (Örebro/Stockholm: Libris/Verbum, 1995). Ett inifrånsperspektiv på ekumeniken finns i Ulla Bardh, *Församlingen som sakrament. Tro, dop, medlemskap och ekumenik bland frikyrkokristna vid 1900-talet slut*. Diss. (Uppsala: Uppsala universitet, 2008). För ekumenikens samband med staten och påverkan från politiska teorier, se Ephraim Radner, *A Brutal Unity. The Spiritual Politics of the Christian Church* (Waco: Baylor UP, 2012).

¹⁴ I detta antal ingår medlemmar som tillhör 95 församlingar i EK och som också tillhör annat kyrkosamfund (företrädesvis Svenska Alliansmissionen, Evangeliska Frikyrkan). Dessutom är ca 300 s.k. barnmedlemmar. Det betyder att de tillhör en församling i EK på föräldrarnas önskan. I medlemssiffran för EK ingår även de ”döpta medlemmarna” i Metodistkyrkan i Sverige och som hade vad man tidigare kallade ett ”förberedande medlemskap”. Enligt statistiska uppgifter för 2013 var det inom EK 332 barndop, 366 barnvälsignelser, 412 vuxendop samt 18 barnmedlemskap varav 17 i region Stockholm och 1 i region Väst.

bete som ledde fram till en ny kyrka (här kallat kyrkobilningspraktik). Dessa ord och teman har jag också hört informanterna använda.

Metodvalet beror på att jag vill komma längre än att bara göra en historik, presentera siffror och analysera teologiskt vad som står om EK:s ecklesiologi i dess ”Teologisk grund” och ”Stadgar”. Som praktisk teolog vill jag därför komplettera kyrkohistoria, kyrkogeografi och systematisk teologi med analys av ”kyrkospråk”, det vill säga språket hos dem som deltar i en kyrka – eller som i detta fall: det språk som användes av dem som bildade en ny kyrka. Språk är en huvuddel i varje kultur eller social grupp.¹⁵

För att förstå nya sociala och historiska förhållanden behöver man lära sig språket och delta i kulturen, det vill säga få ett inifrånperspektiv. Ett kyrkospråk är uttryck för en livsvärld, buren av en eller flera ecklesiala praktiker,¹⁶ och i och genom dessa praktiker får nyckelorden i språket mening och konkret betydelse i denna livsvärld.¹⁷ Genom att här introducera *kyrkospråk* som ecklesiologiskt analysbegrepp vill jag upp-

¹⁵ Jfr Wittgensteins språk teori om att språket avbildar världen och att språkspel har en bestämd kontext. Ett ords mening finns i dess användning, se Ludwig Wittgenstein, *Filosofiska undersökningar* (Stockholm: Thales, 1992). För Wittgenstein och teologi, se bl a Tim Labron, *Wittgenstein and Theology* (Bloomsbury: T&T Clark, 2009).

¹⁶ För analysbegreppet ”ecklesiala praktiker”, se Sune Fahlgren, *Predikantskap och församling. Sex fallstudier av en ecklesial baspraktik inom svensk frikyrklighet fram till 1960-talet*. Diss. ÖTH-rapport, supplementsserie 3. (Örebro: Örebro Teologiska Högskola, 2006), 38–43; Fahlgren, Sune. ”Från blandad kör till lovsångsteam. Historiska och teologiska perspektiv på frikyrkliga sånggrupper”, 23–76, i *Med skilda tungors ljud. Körsång och gudstjänstspråk*. Svenskt gudstjänstliv; 88 (red. S. Borgehammar; Skellefteå: Artos & Norma 2013), 27–30.

¹⁷ Begreppet ”kyrkospråk” liknar det engelska begreppet ”espoused theology” som används av forskare som arbetar i skärningspunkter mellan etnografi och kyrkovetenskap. Se t. ex. Helen Cameron et al, *Talking about God in Practice: Theological Action Research and Practical Theology* (London: SCM Press, 2010). Språkets funktion har också lyfts fram i forskning kring spiritualitet, t. ex. i lärospråket, se Ulrik Josefsson, *Liv och övernog. Den tidiga pingströrelsens spiritualitet*. Bibliotheca Theologiae Practicae, 77 (Skellefteå: Artos, 2005), kap 5–10.

märksamma språkets samspel med specifika historiska, sociala och teologiska sammanhang, där ett visst kyrkospråk uppkommer och används. Hur man pratar om saker och ting i en social grupp, särskilt om återkommande praktiker man deltar i, både skapar och speglar den gruppens identitet och ambitioner.

Kyrkospråk som analysbegrepp bygger alltså på ett antagande att det finns en växelverkan mellan kyrkospråk och ecklesiala praktiker – och i dess förlängning en växelverkan mellan kyrkospråk och församling/kyrka. Grundfrågan utifrån denna teoretiska modell blir: Vilket slags ecklesial praktik formas av ett visst kyrkospråk? Och vice versa: Vilket slags kyrkospråk formas i en specifik ecklesial praktik?

I undersökningen av kyrkospråk uppmärksammar jag också dess metaforer, eftersom den sortens bildspråk formar människors syn på sig själva och omvärlden. Metaforer kan användas på olika sätt. Bra metaforer bidrar till att vi kan förstå vad en talare eller text menar, den får lyssnaren eller läsaren att se saker och ting i ett nytt ljus. Dåliga metaforer kan användas för att vilseleda, skapa onödiga konflikter eller vädja till fördomar.¹⁸

I denna artikel redovisar jag som sagt enbart en del av min pågående undersökning. Hittills har jag studerat tre områden (se följande skiss), men i den här artikeln begränsar jag mig till det första området som analyserar kyrkospråket i processen som ledde fram till bildandet av EK. De andra delarna kommer att publiceras senare i en skrift med olika undersökningar av denna kyrkas ecklesiologi. Min analys av kyrkospråket på andra områden ger inte en annan bild utan snarare förstärker de tendenser jag presenterar här.

Primära källor för pågående undersökning om kyrkospråk, efter sammanhang/område

1. Kyrkospråk vid EK:s tillkomst
 - a) om processen (en kyrkobilnings praktik): dokument, informanter

¹⁸ John Pollack, *Shortcut. How Analogies Reveal Connections, Spark Innovation, and Sell Our Greatest Ideas* (New York: Gotham Books, 2014).

b) om målet med processen (praktikens *telos*): dokument, skrifter, informanter

2. Kyrkospråk i EK:s beskrivningar av ”bildarsamfundens” historia

- a) Beskrivningar av gemensam historia: skrifter, presentationer
- d) Beskrivningar av bildarsamfundens historia: skrifter, presentationer

3. Kyrkospråk under EK:s första tre år (självebeskrivningar)

om ekonomi: informanter, protokoll, magasin

EK:s tillkomst

Teori och frågor: Arbetet med att bilda en kyrka analyserar jag som en ecklesial baspraktik,¹⁹ en kyrkobilningspraktik. Det innebär att det är ett gemensamt handlande som både skapar och förutsätter kyrka i någon mening. Tillblivelseprocessen fram till bildandet av EK måste därför uppmärksammas och inte bara resultatet. Den är en del av det ecklesiologiska äventyret, och i denna kyrkobilningspraktik utvecklades kyrkospråk som speglar hur aktörerna uppfattade *arbetsprocessen* (1a) och vilket *resultat* de ville att den skulle leda till (1b). Kyrkospråket vid EK:s tillkomst påverkades också av de tidigare kyrkobilningspraktikerna men som då inte gav väntat resultat.

– Vilka milstolpar kännetecknade tillblivelseprocessen för EK, och vilken förhistoria kan ha påverkat den?

Kort historik. Redan år 1905 etablerades samverkan mellan dessa frikyrkosamfund, men det var i hög grad för att bygga en enhetsfront mot SvK och för att kunna driva gemensamma frågor (läs: nykterhetsfrågan och religionsfrihet) i den offentliga politiska debatten. Men när Frikyrkliga samlingskommittén bildades 1918 var syftet också att fördjupa gemenskapen och samverkan mellan frikyrkosamfunden.²⁰

Efter andra världskriget, åren 1948–1955, diskuterades en frikyrkofederation, *Sveriges frikyrkoförbund*, men utan resultat. Åren 1969–1971 pågick de s.k. tresamfundssamtalen om en federativ *Svensk frikyrka*, men också då gick planerna omintet.

I slutet av 1980-talet återupptogs de gemensamma strävandena om en ”Gemensam väg”, men nu byggd på det teologiska dokumentet ”Gemensam tro” (1995, jfr ”Gemensam grund”, 1963). Den ekumeniska rörelsen på den här tiden var präglad av dialoger om läran, inte minst de lärofrågor som uppfattades stå i vägen för enheten – framför allt dop, nattvard ämbete. Faith & Orders dokument om dessa frågor, det så kallade Lima-dokumentet 1982, blev därför mycket uppmärksammat och viktigt. Den kristna enheten framställdes som både ”gåva” och ”uppdrag”.²¹

Under samtalen på 1990-talet var det i hög grad den omfattande och djupgående lokal-ekumeniska utvecklingen som stod i centrum. Det växande antalet gemensamma församlingar orsakade svårigheter att hålla samman kyrkosamfundens strukturer och teologi.²² Dessutom hade allt fler verksamheter stegvis blivit gemensamma för två eller tre av frikyrkosamfunden, såsom Teologiska högskolan Stockholm (THS; 2008 blev även MK i Sverige huvudman för THS) och veckotidningen *Sändaren* (SB och SMK). Även en frikyrkoekumenisk församlingsångsbok (*Psalmer & Sånger*, 1986) och likartade former för församlingarnas gudstjänstliv och vardagsverksamhet hade medfört att gamla skiljelinjer var överspelade. Hur kan tre kyrkosamfund med så mycket gemensamt undvika att gå samman, frågade sig många. Samtidigt var enhetssträvandena en mycket komplex process. Det fanns ledare inom både SB och SMK som inte ville detta samgående.

²¹ Se t ex uttalandet från KV:s generalkonferens i Canberra 1991: *The Unity of the Church. Gift and Calling*. URL = <<http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/commissions/faith-and-order/unity-the-church-and-its-mission/the-unity-of-the-church-gift-and-calling-the-canberra-statement>> (tillgänglig 2014-10-28).

²² *Tro, dop, medlemskap ur ett ekumeniskt perspektiv*, Sveriges Kristna Råds skriftserie 6 (Kjell Ove Nilsson, red.; Stockholm: Sveriges kristna råd, 2004).

¹⁹ Se ovan not 17.

²⁰ Bergsten, 33–116.

Vid MK:s årskonferens 2000 tog ändå de förnyade samtalen mellan MK i Sverige, SB och SMK slut. Men det var inte lärofrågor som hindrade. Den komplicerade metodistiska globala strukturen hade än en gång omöjliggjort en gemensam frikyrka i Sverige. Beslutet ledde också till att den inledda kanslisamverkan mellan de tre kyrkosamfundens ungdomsförbund avbröts.

Fyra år senare, 2004, var det MK i Sverige som initierade den arbetsprocess som från 2006 gjorde det möjligt att förbereda och bilda en förenad kyrka.²³ MK i Sverige hade då, efter en lång process, fått klartecken från sin ”globala nivå” att det var möjligt att ingå i en ekumenisk kyrka. En liten samrådsgrupp tillsattes av MK, SB och SMK, men de första två åren skedde inget särskilt. Ett mobiliserande moment var mötet i Toscana i Italien våren 2006 mellan de tre ledarna för de tre kyrkosamfundet, tillsammans med var sin medföljare. Utgivningen och spridningen 2008 av skriften *Gemensam framtid?* samt ”avsiktsförklaringen” i den gemensamma konferensen i Västerås 2009 var också viktiga milstolpar på vägen. Den 12 mars 2010 grundade man föreningen ”Gemensam Framtid”, som sedan skulle bli den nya kyrkan. Styrelsen för föreningen blev ett slags ”övergångsstyrelse” under ett år.²⁴ Parallellt med dessa händelser genomförde dessa kyrkosamfund ungdomsorganisationer ett samgående och bildade ungdomsförbundet *equemenia* år 2007.

Vid konferensen i Stockholm den 4 juni 2011 bildades formellt den nya kyrkan. Den nya kyrkostyrelsen tillsatte på hösten samma år ett ”övergångsråd”²⁵ för att leda det praktiska arbetet med organisationsstruktur, kansli, personal

²³ En kort historik finns skriven av Per-Magnus Selinder i *Tro – liv – enhet. Om kyrkans identitet och uppgift i Sverige*, Sveriges Kristna Råds skriftserie 13 (P-M Selinder & Katrin Åmell, red.; Stockholm: Sveriges kristna råd, 2010), 109–110.

²⁴ I övergångsstyrelsen för GF ingick Pär Rydqvist (ordf.), Karin Kopparmalms, Erik Andersson, Miriam Carlsson, Malin Ljungdahl, Josefin Englund, PA Sahlberg, Christer Jonsson, Susanna Boij, Elaine Erlandsson Lindblom, Pether Nordin, Lars Dalesjö.

²⁵ I ”Övergångsrådet” ingick inledningsvis Ann-Sofie Lasell, Olle Alkholm, Johan Arenius, Sören Carlsvärd, Ulf Hållmarker, Bimbi Ollberg, Ingmar Ångman, Thord-Ove Thordson, Karin Wiborn.

samt avveckling och överföring av verksamhet. År 2012 valdes tre kyrkoledare. År 2013 samlades delegater från församlingarna i den nyetablerade kyrkan till konferens i Karlstad. Då byttes arbetsnamnet till *Equemeniakyrkan*²⁶ i kontrast till styrelsens förslag som var ”Gemensam kyrka”.²⁷ Förslaget som klubbades kom från ungdomsförbundet, men det hade varit ett av förslagen redan i konferensen 2011. Vid konferensen i Karlstad valdes även de sju regionala kyrkoledarna.

Detta är i korta drag händelseutvecklingen i kyrkobilningspraktiken, men vad utvecklades det för specifikt språk i denna enandets praktik 2004–2011? Här ska jag lyfta fram kyrkospråk om arbetsprocessen (1a). Kyrkospråk om resultatet (1b) analyseras i en kommande skrift.

Kyrkospråk vid EK:s tillkomst

Teori och frågor: Utifrån en så kallad kollusionsteori²⁸ föreslår Sven-Erik Brodd att när ekumenik beforskas ska inte bara faktorer som samspelet kartläggas och analyseras, utan också själva samspelet.²⁹ Här uppmärksammar jag några nyckelord och teman i det kyrkospråk som utvecklades när tre kyrkosamfund gemensamt handlade kyrkobilande i början av 2000-talet. I och kring denna ekklesiala praktik utvecklades ett särskilt språkbruk som jag antar återspeglar

²⁶ På engelska fick EK namnet ”Uniting Church in Sweden”.

²⁷ Ett konsultföretag hade på uppdrag av EK arbetat med namnfrågan och föreslagit ”Samfundskyrkan”.

²⁸ Kollusionsteorier (av lat. *colludere*, samspele, leka med) kan användas för att tolka själva samspelet, till exempel mellan historia och nutid eller mellan teori och praxis. Dessa teorier har ursprungligen utvecklats inom psykoanalysen (t. ex. Jürg Willi) för att förklara omedvetna kriser i parförhållanden som hör samman med tidigare konflikter i livet. Denna dynamiska samspeletsteori har senare tillämpats även inom andra forskningsområden.

²⁹ Brodd, Sven-Erik. ”Den mångtydiga enheten: Några synpunkter på lokalekumenisk forskning”, 73–103, i *Ekumeniken och forskningen. Föreläsningar vid den nordiska forskarkursen ”Teorier och metoder inom forskning om ekumenik”* (red. Sigurd Bergmann & Per Frostin & Christopher Meakin & Per-Erik Persson; Uppsala: Nordiska Ekumeniska Rådet, 1992), 82f.

själva samspelet mellan olika faktorer och förutsättningar som ingick i enhetsarbetet. Mer än en gång under den här undersökningen har jag ställt mig frågan: Varför gick det nu? Vilka faktorer gjorde det möjligt? Eller var det samspelet dem emellan som blev det avgörande?

I olika dokument som EK lagt upp på sin hemsida har följande ord och uttrycksätt stuckit ut som ett signifikant kyrkospråk under tillkomsten. Urvalet av dessa har jag stämt av med några av informanterna och då också fått förslag om ett annat (begreppet ”nytt”) som visade sig ha varit flitigt i bruk i kyrkobilningspraktiken.

Väg, vandring, rörelse. Vägmotivet blev mycket vanligt i detta kyrkospråk, både som en metafor för processen och en metafor för resultatet. Samtalen och diskussionerna om hur de tre kyrkorna ska bli ett beskrevs som ”rastplatser”. Man talade om tillkomstprocessen som en väg, som en vandring, och man talade om resultatet som en ”kyrka som på väg” (lat. *in via*), alltså något som är interimistiskt eftersom Guds rike ännu inte fullbordats. Man menade att det är den dynamiken som Kristi kyrka alltid och överallt är kallad att synliggöra och förkroppsliga, och då måste varje kyrka vara ett provisorium. Alltså lyfte man fram dubbelheten i att vara på väg mot ett mål och att *ständig* vara på väg.

När vägmotivet användes i kyrkobilningen kopplades det till fyra bibliska berättelser (narrativ) som återkom i detta kyrkospråk:³⁰

- 1) *Ökenvandringen* för det gamla Israel, exodus (2 Mos, 1 Kor 10).
- 2) Särskilt israeliternas *spejare* till framtidslandet (4 Mos 13).
- 3) De första kristna som kallades *vägens folk*, ett uttryck som har anspelningar på Jesu ord om sig själv som Vägen och på vägen som det judiska sättet att tala om etik och levnadsätt.
- 4) *Pilgrimsvandring*, berättelser om hur det gamla Israel går upp till Jerusalem vid hög-

tiderna och om de kristna som ”gäster och främlingar” (1 Petr 1:1) och på väg till det himmelska Jerusalem, ”vårt hemland” (Fil 3:20).

I och genom ett sådant kluster av metaforer formades en syn på praktiken att bilda kyrka som processinriktad, reflekterande, dynamisk, äventyrlig, frimodig och öppen. Samtidigt innebär dessa metaforer att denna kyrka är omöjlig att ifrågasätt.

Enligt några informanter uppstod det ändå kriser i processen som innebar att ”pilgrimsresan” övergick i ett mer traditionellt och utdraget ”maktspel” som handlade om vem som ska bestämma vad. Men sådana spänningar mellan de tre kyrkosamfundens olika beslutande organ och kyrkobilndets ledningsstrukturer uppfattades också konstruktivt. Några av informanterna menade till exempel att det skärpte argumenten och synliggjorde problem som man tvingades bearbeta och lösa. Även det höga tempot på ”vandringen” till målet blev kritiserat från församlingshall. Några församlingar framförde önskan om en lugnare ”pilgrimsresa” så att alla kunde hänga med. Det handlade ju om avgörande vägval! Andra metaforer för kyrkobilningspraktiken var ”bygge”, ”grundläggning”, ”växtplats” och ”att gifta sig”, men de var inte lika framträdande som vägmotivet.

(Skapa) nytt. I noteringarna för ”Toscana-samtalen”, 8–11 maj 2006, noterar jag att flera deltagare återkom till formuleringen ”skapa nytt” när man beskrev vägen och målet för enandet av de tre kyrkosamfunden. Det kyrkospråket tolkar jag både som ett uppbrott från tidigare ekumeniska modeller, till exempel från en ”federation” av de gamla kyrkosamfunden. Istället ville man nu bilda något nytt, en ”ny kyrka” med ”nya möjligheter”. I kyrkobilningspraktiken ingick därför att den nya kyrkan skulle etableras och få juridisk status innan de gamla kyrkosamfunden avvecklades.³¹

I tidsplaneringen skrev man: ”2012 – Ny kyrka”. I flera dokument återkommer konstate-

³⁰ *Gemensam framtid?*, 11–12; Protokoll från Toscana-samtalen 2006-05-10 (hos författaren); *Vägen vidare. En rapport och ett samtalsmaterial från Metodistkyrkan i Sverige, Svenska Baptistsamfundet och Svenska Missionskyrkan* (Olle Alkholm & Per Westblom & Pär Axel Sahlberg, red.; Stockholm: Svenska Baptistsamfundets infoavd., 2009).

³¹ I ett pressmeddelande 2008-11-26 skriver de tre kyrkosamfunden om kyrkobilningspraktiken: ”Inte slå samman, inte fusionera eller förena – utan starta helt nytt. Detta är ett nytt sätt att hitta vidare för våra tre samfund”.

randet att ”vi har inspirerats av möjligheten att tänka nytt” och att ”vi ser framför oss ett nytt kyrkosamfund som är ännu bättre ...”.³² När förslaget om ”ny kyrka” sändes ut på remiss till församlingarna i de tre kyrkosamfundet 2010 stod ordet ”ny” i förgrunden – ”Ny gemensam kyrka” – och församlingarna påmindes om att deras historia är präglad av att evangeliet förde dem till ”nya platser”, ”nya sammanhang” och ”nya uttrycksätt” som då och där skapade ”nya församlingar i Sverige”.

I och genom detta kyrkospråk levde utmaningen att bilda ett kyrkosamfund som inte var en fortsättning av något av de tre kyrkosamfundet. De skulle istället tillsammans skapa en kyrka som byggde vidare på de strukturer och teologier som format respektive kyrkosamfund men som ändå var något bortom detta. Talet om ”nytt” blev också en uttalad strategi i bildningspraktiken. Det nya kyrkosamfundet skulle först bildas, sedan skulle de gamla läggas ner, i medvetenhet om att allt inte skulle få plats i det nya – varken alla strukturer, alla teologier, alla verksamhetsformer, alla anställda eller finansiella mönster. Ett talesätt blev: ”låta det nya forma det nya”.³³ Och eftersom allt inte skulle vara klart när den nya kyrkan skulle bildas utvecklades ett språkbruk om att ”vi lägger räls medan vi kör”.

Lyckades aktörerna i kyrkobilidningspraktiken att tänka nytt? Några informanter uttrycker att man med tiden gick från ”vision till nödvändighet”. Förändringsbenägenheten verkar ha varit stor i MK i Sverige. Man var medvetna om att samgåendet skulle innebära förändringar. Engagemang för något nytt verkar ha varit mindre inom SMK, eftersom man då nyligen gått igenom en omfattande arbetsprocess med ny konstitution (inkl. namnbyte från SMF till SMK, 2003), ny kyrkohandbok 2003, samt avtal om kyrkogemenskap med SvK, 2006. Dessa förändringar hade dock inte gett grunden för den ekumeniska gemenskap som de tre kyrkosamfundet sökte, men behovet av fördjupad ekumenik var inte längre lika starkt inom SMK som tidigare. Mödan att uppnå mer uppfattades större.

Talet om ”ny” kyrka tog kanske udden av rädslor eller tveksamheter hos metodister och

baptister inför det större kyrkosamfundet SMK. Oron fanns att de som mindre kyrkosamfund skulle bli inkorporerade i SMK. Lokalt hade sådana fusioner skett när församlingar förenats genom att den ena församlingen lagts ner och inlemmats i den andra, som i flera fall då var en missionsförsamling.

Några informanter menar att varje steg i bildningsprocessen lätt kom att ägas av sin historia. Med tiden framstod därför behovet av att hålla samman gemenskapen och processerna viktigare än nytänkande och reflektion. Strävan efter att hålla samman (det någon informant kallade ”bytänkande”) tog i vissa skeden över ”nytänkandet”. År 2009 tillsattes tillfälligt en slags intern tankesmedja för att stimulera utvecklingen av ”nytt”.³⁴ En informant menar att en sådan resurs vore ännu viktigare efter det att EK har bildats.

Att gå före. Tidigt i processen uttrycks ett ideal om att ledarskapet i kyrkosamfundet ”ska gå före” och visa vägen. Det idealet fanns också i bakgrunden till förslaget om att de tre samfundsledarna för MK i Sverige, SB och SMK skulle mötas i Toscana för samtal. Dessa tre – Karin Wiborn, Anders Svensson och Göran Zettergren – kom därefter att tydligt utgöra vad en av informanterna kallar ”det högsta ledarskapet”.³⁵ Genom att de framträdde gemensamt och talade om samma mål gick de före.

Senare i processen lyftes också ungdomsförbundet fram som en grupp i kyrkosamfundet ”som gått före”, och det blev det namn som de konstruerade för sitt förbund (*equemenia*, en ord-

³⁴ Rådet för utveckling och teologi (RUT) bestod av Ingrid Svensson, PA Sahlberg (MK), Noomi Tönning, Per Westblom (SB), Johnny Jonsson, Runar Eldebo (SMK) och Patrik Forsling (equemenia).

³⁵ Dessa tre ledare avgick före bildandet av EK. Karin Wiborn blev generalsekreterare för SKR 2011 och Göran Zettergren blev föreståndare för Betlehems kyrkans församling i Göteborg samma år. Anders Svensson var biskopen Öysten Olsens svenske ställföreträdare, och det uppdraget upphörde år 2009 när Christian Alsted blev ny biskop för MK i Norden och Baltikum. Då anställdes Anders Svensson som en av tre projektledare för Gemensam Framtid. Flera informanter ser på denna förändring i ”högsta ledarskapet” som en kris i kyrkobilidningspraktiken. De hade kunnat ”i högre grad ta del i det nya” om de varit kvar.

³² *Vägen vidare*, 18.

³³ Se ”Remissmaterialet” (hos författaren), 26.

lek med ekumenik/grek. *oikoumene*) som till slut också blev den nya kyrkans namn. Metodistkyrkans Ungdom (MKU), Svenska Baptistsamfundets Ungdomsförbund (SBUF) och Svenska Missionskyrkans Ungdom (SMU) såg sig också själva som föregångare när de i den enhetsprocess som pågick på 1990-talet inledde kanslisamverkan och byggde upp gemensam verksamhet. När den processen plötsligt avbröts 2000 upphörde ungdomsförbunden med kanslisamverkan i protest, men de fortsatte ändå sin egen process. År 2005 tog ungdomsförbunden ett principbeslut om att bilda en federation, vilket förverkligades vid bildandet av *equmenia* 2009. Eftersom de har ett stort förtroendekapital i sina respektive kyrkosamfund blev dessa beslut viktiga för den kyrkobilningspraktik som återupptogs 2004.

”Att gå före” kom i praktiken också att betyda att den tidigare modellen med att processa bildandet av en ny kyrka på ett teologiskt samtal som bas övergavs. Dokumentet ”Gemensam tro” från 1995 hade inte blivit den impuls och bas som man hoppades på. Mycket få församlingar och enskilda hade tagit del av den teologiska orienteringen och samsynen i ”Gemensam tro”. År 2006 ville de tre samfundsledarna att ett viljebeslut i kyrkosamfundet skulle ”gå före”, och sedan skulle man lösa praktiska och teologiska problem med viljetrytningen som bas. Det var en mer pragmatisk inriktning som man hoppades skulle gå bättre än den tidigare mer ideologiska.

Ett indirekt ”ledarskap” i kyrkobilningspraktiken var också de lokalekumeniska församlingarna som bokstavligen ”gått före” och på över hundrafemtio platser bildat nya gemensamma församlingar, de flesta med någon konstellation där två eller tre av dessa kyrkosamfund ingick. De gemensamma församlingarna hade också otåligt drivit frågan om samgående mellan sina respektive kyrkosamfund i motioner och media.

Början på denna lokalekumeniska rörelse brukar dateras till 1969 då en baptistförsamling och missionsförsamling i Höör gick samman. Det året beslöt även SB att de församlingar ”som ville införa öppet medlemskap fick göra det”. Öppet medlemskap betydde att baptistförsamlingar kunde ta emot medlemmar som var döpta som barn. Samgåendena har sedan breddats till de flesta frikyrkosamfund. Dessutom finns det

samverkansavtal mellan frikyrkoförsamlingar och SvK.³⁶ År 2004 tillhörde fyra metodistförsamlingar också SB/SMK. För SMK utgjorde de gemensamma församlingarna ca 20 procent av medlemmarna. I SB tillhörde mer än 50 procent av medlemmarna också något annat frikyrkosamfund (flest SMK och närmast EFK).

Samgåendet i Höör 1969 framställdes i historieskrivningarna kring EK som ett föregripande av kyrkobilningspraktiken. Skälen till att man lokalt gått och går samman är många, både teologiska och pragmatiska. Ofta är det minskande medlemsantal och sviktande ekonomi som driver på. Men det beror också på inflytande från den internationella ekumeniska rörelsen och svensk s.k. hemmaekumenik. ”Synlig enhet” på ”varje ort”, löd till exempel budskapet från Kyrkornas Världsråds möte i New Dehli 1963. I det kristna riksmötet i Göteborg 1972 (G72) – och i de efterföljande i Västerås, Jönköping, Örebro och Linköping – gavs liknande impulser till lokal kristen gemenskap och samverkan över konfessionsgränserna. Så småningom förändrade det inriktningen i den ekumeniska rörelsen från enbart de stora ekumeniska strukturerna till att också ge vägledning till lokal kristen enhet.

Tillkomsten av EK visar att en omvänd riktning till slut också blev nödvändig. EK är i hög grad ”den stora strukturen” som försöker svara upp mot den integrering som skett lokalt mellan olika frikyrkliga traditioner och verksamheter, och som därmed ”gått före” bildandet av en nationellt enad kyrka.

Gemensam. Adjektivet ”gemensam” kom att bli ett markant kyrkospråk i processen mot ett nytt kyrkosamfund. Det skulle bli en ”ny *gemensam* kyrka”. Man ville med detta säga att målet var att alla församlingar skulle ingå och att det nya kyrkosamfundet skulle uppfattas som gemensamt. Den skrift som togs fram som underlag för ”avsiktsförklaringen” 2009 – *Gemensam framtid?* – har inte bara i titeln ordet

³⁶ För kyrkans synliga enhet på lokalplanet i Sverige, se bl. a. Brodd, *Ekumeniska perspektiv*, 55–94; *Tecken om enhet. Gemensamma församlingar*. Rapport från en arbetsgrupp inom SFR (Stockholm [stencil], 1991); Sune Fahlgren, ”De förenade församlingarna och förändringarnas vind. Några ecklesiologiska reflektioner”, 33–38 i *Tro & Liv*, 2 (1992); Bardh, 11–27; Skog, *Frikyrklighet och ekumenik*, 23–52.

”gemensam”, utan det ingår också i varje kapitelrubrik (14 kapitel!), förutom det sista som heter ”Vägvalet”:

Gemensamt bygge, Gemensam vandring, Gemensam drivkraft, Gemensam grund, Gemensam inspiration, Gemensamma församlingar, Gemensam utmaning, Gemensam lärdom, Gemensam metod, Gemensam tro, Gemensam församlings- och kyrkosyn, Gemensam tjänst, Gemensamma sakrament och nådemedel, Gemenskap över alla gränser.

Denna universalism i kyrkospråket ställde skillnaderna och särarterna i de tre kyrkosamfundens bakgrunden. Möjligtvis lyckades språkbruket ge intrycket av ett slags enhet i mångfald, men boken *Gemensam framtid?* visar att i kyrkospråket sker det på bekostnad av rikedomen och bredden i de tre kyrkosamfundens traditioner.³⁷ Det är som om man utgår från att särarter och skillnader i sig är särskiljande eller besvärliga. Tvärtom visar forskning att positiva skillnader är identitetsskapande. Särarter bidrar till att en social kropp i samhället går att urskilja och kan vara en tydlig aktör.

Att målet för kyrkobilidningspraktiken formulerades som ”Gemensam framtid” vid den här tiden beror, enligt informanter, på att baptisterna inte kände sig hemma med benämningen ”kyrka”. Därför blev ”framtiden” gemensam i detta skede och inte ”kyrka”.

För att det nya skulle bli något gemensamt skapades flera subpraktiker³⁸ i baspraktiken att bilda kyrka. Målet med dessa subpraktiker var att skapa bred och djup delaktighet. De viktigaste var en ”enkät vid årsskiftet 2006/2007”, ”inspirationskonferens” i Jönköping 2007, en ”av-

siktsförklaring” i kyrkosamfundens konferenser 2009 samt en remiss till församlingarna 2010.

Enkäten var en direkt uppföljning av Toscana-mötet. Frågan ställdes till församlingarna om hur de såg på de förnyade planerna om att bilda ett gemensamt kyrkosamfund. Enkäten skulle ge en indikation på den ekumeniska vindriktningen i församlingarna. I alla tre kyrkosamfund visade enkäten att det fanns en markant övervikt för ja-svar, men för en del som bejakade ett gemensamt kyrkosamfund ingick vissa förutsättningar som ofta handlade om församlingarnas lokala identitet eller att den ekumeniska överenskommelsen med Svenska kyrkan skulle kvarstå.

Inspirationskonferensen i Jönköping förbereddes och genomfördes av den arbetsgrupp som tillsattes 2007 med två representanter från varje kyrkosamfund.³⁹ Metodistprästen Pär Axel Sahlberg anställdes för att leda arbetsgruppen. Till inspirationskonferensen inbjöds och kom ca 200 nyckelpersoner i de tre kyrkosamfund, och konferensen blev ännu ett viktigt avstamp mot en ”gemensam framtid”.

Arbetsgruppen som ledde kyrkobilidningspraktiken tog också fram ett underlag för en *avsiktsförklaring*, ett slags kollektivt vägval. Underlaget presenterades vid den gemensamma konferensen i Göteborg 2008. Då var det också tänkt att avsiktsförklaringen skulle avges, men processen hade inte avancerat så långt som det krävdes för att gå till beslut vid det tillfället.

Kyrkospråket i avsiktsförklaringen innehåller ord som ”ny”, ”vägen”, ”gemensam”. Men här dominerar ett språk som härrör från de internationella ekumeniska dialogerna: ”enhet i mångfald”, ”alla kristna på samma ort”, ”synlig enhet”. Det reflekterande kyrkospråk som hade börjat utvecklas i kyrkobilidningspraktiken

³⁷ För en beskrivning och analys av en generell tendens till likriktning på bekostnad av särart bland de svenska frikyrkorna, se Sune Fahlgren, ”The Loss of Theological Visions. Free Church Ecclesiologies in Sweden from 19th Century till present”, 55–67, i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (eds. Joel Halldorf & Fredrik Wenell; Eugene, O.R.: Pickwick Publications, 2014).

³⁸ För *subpraktiker* som ecklesiologiskt analysbegrepp, se Fahlgren, *Predikantskap och församling*, 49ff.

³⁹ Övriga ledamöter i arbetsgruppen var Per-Magnus Selinder, Elisabeth Lindgren (SMK), Ann-Sofie Lassell, Birger Möller (SB), Malin Ljungdahl och PA Sahlberg (MK). Övergripande ansvar för kyrkobilidningspraktiken hade de tre kyrkosamfundens presidier som utgjorde en central ledningsgrupp fram till dess en intermistisk styrelse för den ideella föreningen Gemensam Framtid (GF) tillsattes 12 mars 2010. Föreningen var ett juridiskt embryo till det nya kyrkosamfundet.

trängde inte igenom dessa ”nötta ord”.⁴⁰ En stor del av framställningen är uppräknningar av sådant som inte ska förändras, inte bli ”nytt”: Historiska band till andra frikyrkor, till exempel till SAM och EFK, ska kunna leva vidare.⁴¹ Gemensamma församlingar som också tillhör andra kyrkosamfund har plats i det nya kyrkosamfundet, och de internationella relationerna och internationell mission ska så långt det är möjligt överföras. Det ”gemensamma” framstod i avsiktsförklaringen mer som summan av vad dessa kyrkosamfund hade än något äventyrligt nytt.⁴² Avsiktsförklaringen antogs i varje kyrkosamfunds årskonferens 2009.

Nästa subpraktik i arbetet med att skapa en ”gemensam framtid” var *remissen* till församlingarna 2010. Den hade arbetats fram av fler *arbetsgrupper*⁴³ som samordnats av en *projektledning* med tre personer som anställdes 2009: Anders Svensson (MK), Ann-Sofi Lasell (SB) och Olle Alkholm (SMK). Remissen innehåller ett kortfattat utkast till teologi för den nya kyrkan (”Gemensam grund”), förslag till stadgar för kyrkosamfundet och ”normalstadgar” för församling, samt förslag till utgångspunkter för den kommande regionutredningen. Dessutom finns 11 sidor med information. Det omfattande remissmaterialet visade att den centrala ledningsgruppen ansåg att det nu var tid att leverera. Mycket energi lades här på strukturer och funktioner, men hur hölls idéerna och visionerna vid liv?

⁴⁰ Enligt en informant skrevs avsiktsförklaringen av dåvarande sekreteraren för teologi och ekumenik i SMK, Per-Magnus Selinder, och inte av ”det högsta ledarskapet”, de tre ledarna för kyrkosamfundet.

⁴¹ Enligt statistik för EK 2013 är 21 församlingar gemensamma med Svenska Alliansmissionen, 47 med EFK, 6 med EFS och 21 med Pingströrelsen.

⁴² En helt annan karaktär har den film som spelades in med de tre ledarna kyrkosamfundet där de inför avsiktsförklaringen 2009 ger underlag för konferensbeslutet. Deras kyrkospråk är det samma som i kyrkobilningspraktiken i övrigt.

⁴³ Grupperna hade fem olika inriktningar: 1. Församling och kyrka; 2. Struktur; 3. Relationer och nätverk; 4. Ägande och delaktighet; 5. Fastigheter och förvaltning. I varje grupp fanns två ledamöter från varje kyrkosamfund. De genomförde sina uppdrag från september 2009 till januari 2010.

Remissen gav cirka 500 svar som uttryckte ett brett spektrum från längtan efter förnyelse till att få känna igen sig i det nya. Kyrkan skulle vara ny och gammal på samma gång. Huvudaktörerna i kyrkobilning talar ett kyrkospråk och de många remissvaren ett annat. De stora knäckfrågorna utifrån remissvaren verkar ha varit regionernas utseende och funktion, om det blir självständiga församlingar eller om det blir församlingar som är en del av kyrkan, om utformningen av den demokratiska strukturen, samt hur den teologiska mångfalden skulle kunna härbärgas.

Bildarsamfund. Under processen då bildandet pågick fick de tre kyrkosamfundet beteckningen ”bildarsamfund”. Detta språkbruk skapades enligt några av informanterna för att man inte skulle behöva tala om ”de gamla samfundet”. I praktiken skulle ju också bildarsamfundet finnas kvar som juridiska personer efter kyrkobilningen till dess allt är överfört och avslutat. Inte minst ekonomiska förhållanden tar tid att avsluta. I skrivande stund (2014) finns bildarsamfundet kvar, och de lär finnas tio år till eller längre. Arkivansvar ligger till exempel fortfarande kvar i bildarsamfundet, liksom några ekonomiska föreningar som inte enkelt kan avslutas. Längst fram i avvecklingen verkar MK:s juridiska förening vara.

Av de tre ”bildarsamfundet” är ett metodistiskt, ett annat baptistiskt och ett tredje reformert lutherskt, alltså representerar de ecklesiologiskt sett tre olika sätt att vara kyrka och tre olika sätt att teologiskt motivera det. I kyrkobilningspraktiken beskrevs de ecklesiologiska olikheterna som att det handlar om *konnektionalism* (inkl. episkopal) versus en modifierad form av *kongregationalism*. Denna beskrivning reducerade ecklesiologin till frågan om kyrkans strukturer och styrelsesätt (ansvarslinjer och behörighet). Om man konsekvent hade lagt till de ecklesiologiska frågorna om tro, dop, medlemskap och ämbete skulle det ha framgått tydligare att bildarsamfundet representerar *tre* olika grundmönster. Vad skulle de tre då kunna bilda tillsammans?

Genom Svenska kyrkans förändrade relationer med staten år 2000 kan inte dessa tre ”bildarsamfund” ha en *frikyrklig* identitet som gemen-

sam identitet – i betydelsen fri från staten.⁴⁴ Den sortens frontförkortningar som funnits mellan de frikyrkliga samfundet och SvK är i många avseenden överspelade.

Under arbetet med att bilda EK blev aldrig ecklesiologin något avgörande hinder för en ny gemensam kyrka. Frågan om förhållandet mellan tro, dop och medlemskap sköts på framtiden. Dopet är i grunddokumentet för kyrkosamfundet EK inte medlemsgrundande. Som tidigare i SMK är det den personliga bekännelsen som utgör vägen in i församlingen. Dock finns i EK:s nya förslag till stadgar för församlingarna följande ordalydelse om medlemskap (§ 2, oktober 2014):

Församlingen välkomnar var och en som bekänner Jesus Kristus som Frälsare och Herre *samt är döpt* (min kurs.).

Enbart personlig tro räcker alltså inte. Dopet lyfts in, men det ges ändå ingen tydlig ecklesiologisk innebörd. Apropå bekännelse och bildarsamfundens olika kyrkosyn noterar jag att i EK ombeds församlingarna att skriva in i sina stadgar/församlingsordning att de kollektivt ansluter sig till innehållet i EK:s ”Gemensam grund” (det teologiska grunddokumentet), alltså att de har en bekännelse. För baptistförsamlingar är det något nytt, även om det fanns baptistiska bekännelser i de första församlingarna i Sverige.⁴⁵ SMK:s kyrkoordning och kyrkohandbok utgjorde ett slags gemensam bekännelse för missionsförsamlingarna. För metodistförsamlingar är detta med gemensam tro och teologi inte något nytt.

De nya skrivningarna om dopet innebär för baptisterna en nedtoning av dopets relation till församlingen, men kommentarerna till stadgarna anger att den som inte är döpt kan bli döpt i samband med upptagandet i församlingen. För missionsförsamlingarna innebär det nya kyrkospråket för medlemskap att dopet lyfts fram. För metodisterna har (barn-) dopet varit medlemsgrundande i betydelsen ”förberedande medlemskap”. Den beteckningen ändrades för några år

sedan till ”döpt medlem” i MK. De som går in i en metodistförsamling gör det på bekännelse och bekräftelse av sitt dop. Det kallas för ”bekännande medlem”.

Fokus i kyrkobilningspraktiken låg på kyrkosamfundet, den nationella helheten, och inte på teologin om församlingen och församlingarnas struktur och ordningar. Ingen församling inom bildarsamfundet skulle behöva förändra något stort vid tillkomsten av EK, men som vi sett ska deras relation till EK skrivas in i stadgarna, inklusive att man ansluter sig till ”Gemensam grund”.⁴⁶ Den nya kyrkans strukturer och styrelsesätt har inslag från de tre bildarsamfundet, men utan att det teologiskt sett hålls samman eller har integrerats. Till exempel har EK två ämbeten (kallat ”särskild tjänst”) – pastor och diakon – men skrivningarna om ”kyrkoledarnas” identitet och uppdrag har ett episkopalt kyrkospråk (”tillsyn”, ”andlig ledare”), och ur funktionssynpunkt verkar de som biskopar i EK, och de klär sig sedan kyrkokonferensen 2012 i högtidskläder som har episkopala tecken.

När det blev dags att slutföra kyrkobilningen var det några enskilda församlingar i dessa samfund som valde att inte gå med. Två metodistförsamlingar (Laxå, Östersund) och enskilda medlemmar i andra metodistförsamlingar beslöt att fortsätta tillhöra United Methodist Church men nu som en del av den Finlandssvenska årskonferensen. Totalt var det cirka 100 medlemmar. Ett par, tre baptistförsamlingar lämnade SB och blev självständiga, ett 20-tal baptistförsamlingar som varit ”dubbelanslutna” till SB och Evangeliska frikyrkan (EFK) valde att enbart tillhöra den senare. Av SMK:s församlingar var det två församlingar i Närke som lämnade kyrkosamfundet. En av dem är nu självständig, den andra valde att bara tillhöra EFK.

För det stora flertalet av församlingar blev EK en ”ny gemensam kyrka” som ersatte ”bildarsamfundet”. Möjligen berodde en del av uttågen mer på inställningar i frågor av etisk-teologisk karaktär, exempelvis frågor inom SMK och SB om samkönade äktenskap, än på kyrkobil-

⁴⁴ Om frikyrkobegreppet och den nya kyrkolagen, se bl. a. Sune Fahlgren, & Roland Spjuth och Bengt West. ”Från frikyrka till frihet att vara kyrka”, 37–44, i *Tro & Liv*, 4–5 (1999).

⁴⁵ Fahlgren, *Predikantskap och församling*, 97–104.

⁴⁶ Så här lyder nyckelorden i förslaget till stadgar för församling i EK: ”X församling är en del av Eumeniakyrkan och har anslutit sig till innehållet i Teologisk grund för Eumeniakyrkan.”

ningspraktiken. Detta är i sig ett exempel på att det abstrakta adjektivet ”gemensam” i kyrkospråket tenderade att dölja åsikter inom bildarsamfunden som minoriteter artikulerade men som kanske många fler delar.

Så återvänder vi till den inledande frågan om varför det gick att bilda en gemensam kyrka den här gången. Det har under 1900-talet funnits inflytelserika rörelser som tonat ner gränserna mellan kyrkosamfunden. Samtidigt har nya gränser uppstått som går rakt igenom kyrkosamfunden. Kanske var det känslan av ”nu eller aldrig” som gjorde att kyrkobilddning lyckades den här gången. Eller gick det att bilda en ny kyrka 2011, därför att kyrka och teologi numera inte betyder lika mycket för medlemmarna som det gjorde förr? Kanske är svaret en kombination av sådana faktorer, alltså samspelet dem mellan.

Oavsett orsaker till att det var möjligt måste man i ett kyrkohistoriskt perspektiv se att kyrkobilddningens språk också markerar att en epok av ”frikyrklighet”, ”väckelserörelse” och ”missionsförbund” redan är överspelad. På den tiden sådana ideal levde var de överordnade kyrkoekumenik och anständighet i samhället.⁴⁷ Det går kanske en tid att dölja att samgåendet ytterst inte var en ”ny framtid” utan en tillkämpad möjlighet att överleva ett tag till. Men det ger i längden inte energi. Kanske finns det ecklesiologiskt kyrkospråk som är bortglömt i EK, men som kan ge en ny meningsproduktion om det upptäcks och tas tillvara?

EK:s ecklesiologiska äventyr utifrån kyrkospråk

Detta var första delen i min undersökning. I den fortsatta undersökningen, men som inte redovisas här, förstärks och utökas intrycken i den första delen av analysen. Det gäller så väl undersökningen av kyrkospråket för målet med kyrkobilddningsarbetet, kyrkospråket i historieskrivningar av de tre bildarsamfunden samt kyrko-

⁴⁷ För en diskussion om nutida utmaningar för frikyrkosamfunden, se bl a Fahlgren et al, 37–44; Sune Fahlgren, ”Mot enfalden i mångfaldssamhället”. 12–17, i *Tidskriften NOD. Tro, kultur och samhälle*, 2 (2012): Fahlgren, ”The Loss of Theological Visions”.

språket för ekonomi under de tre första åren i den nya kyrkan.

Undersökningen i sin helhet ger inte underlag för att göra definition eller sammanfattning av EK:s ecklesiologi. Däremot kan jag säga att det verkar finnas behov i EK av en sammanhållen ecklesiologi för vad denna kyrka är och vill vara, och undersökningen visar att ecklesiologi kan vara både ett kritiskt redskap att reflektera över en kyrka och en grundberättelse som formar en kyrka. För såväl reflektion som formering behövs kyrkospråk. Därför avslutar jag med några tankar om EK:s äventyr utifrån detta. Först kan vi konstatera att nu finns EK som ett nygammalt kyrkosamfund i den svenska kyrkogeografen. EK är ett exempel på att ekumeniska strävanden ger resultat, men också att ekumenik är svårt.

Kyrkospråk och maktspel

Undersökning har synliggjort och analyserat kyrkospråk i arbetet med att bilda och etablera EK. Även om det inte markerats vilka som har använt de nyckelord och metaforer som valdes ut, är det ändå uppenbart att inte alla använde det kyrkospråk som växte fram. Man kan också ana att det förekom maktspel om vilka nyckelord och metaforer som helst skulle användas i kyrkobilddningspraktiken. Materialet från EK:s tre första år visar att maktspelet fortsätter. Det framgår exempelvis av debatten om namnet på den nya kyrkan, och när man jämför kyrkospråket hos ledarna från kyrkobilddningspraktiken och det kyrkospråk som kommunikatörerna i EK nu använder.

Den kollusionsteori som jag lyft fram (ovan s. 138) för att tolka kyrkospråket visar att det inte är enskilda nyckelord och metaforer som varit avgörande för kyrkobilddning utan samspelet dem emellan. Samspelet har ibland haft karaktären av maktspel eftersom det till syvende och sist handlar om vilken kyrka man vill bilda och vara.

Kyrkospråk för en social och politisk kropp

Det saknas kyrkospråk i EK för kyrka som social och politisk kropp.⁴⁸ Inget nyckelord och inga

⁴⁸ För denna analys har jag fått impulser från Ulf Gustafsson som skriver på en avhandling inom systema-

metaforer ger direkt uttryck för det konkreta, gemensamma livet. Ett undantag är formuleringen att ”församling är en del av EK” som förekommer några gånger i den del av undersökningen som inte redovisats här. Om denna iakttagelse är riktig innebär det att kyrkobilidningspraktiken – med Charles Taylors begrepp – varit en *exkarnationsprocess*, eftersom praktiken inte tog tillräcklig hänsyn till vilken social kropp man vill vara som kyrka. Taylor för en intressant diskussion om gnostiska och andra okroppsliga synsätt i slutet av sin uppmärksammande bok *A Secular Age*. Han kallar detta okroppsliga tänkande om religion för exkarnation –

the steady disembodying of spiritual life, so that it is less and less carried in deeply meaningful bodily forms, and lies more and more 'in the head'.⁴⁹

För Taylor står inkarnationen i centrum av kristen tro. Om kyrkan inte bara förkunnar budskapet att det gudomliga förkroppsligades i Jesus Kristus utan också synliggör och förkroppsligar det budskapet, då kan man teologiskt sett säga att kyrka finns på inkarnationslinjen. Saknas det då kyrkospråk för det kroppsliga, det sociala och konkreta förnekar kyrkan sig själv.

Kyrkan som organisation är därför i allra högsta grad en teologisk fråga. Genom att EK har både kyrkoordning och stadgar, och församlingarna har motsvarande, innebär tillkomsten av EK inget uppbrott från de föreningsrättsliga kategorierna. Som jag ser det är problemet inte ”förening” i sig utan att dess juridiska regelverk inte har genomlysts teologiskt. Förening har betraktats som något o-teologiskt, pragmatiskt. Så-

tisk teologi med rubriken ”Erkännandets teologi”. Undersökningen utgår från en nutida politisk filosofisk debatt mellan olika tongivande filosofer omkring begreppet ”erkännande” som en handlings- och identitetsmarkör för att fånga hur ett godare och sannare mångkulturellt samhälle om möjligt kan realiseras. Denna debatt för Gustafsson samman med en fältstudie som görs i två lokala Stockholmsförsamlingar, Immanuelskyrkan, tillhörande EK, och Sankta Clara, SvK. Avhandlingen kan i sin förlängning belysa vad kristna församlingar med sin tro och sitt liv kan tänkas bidra med mer konkret in i ett mångkulturellt samhälle.

⁴⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Belknap Press of Harvard UP, 2007), 771.

dan ecklesiologisk exkarnation håller inte i längden. Det blir ett slags bodelning mellan ande och organisation.

I och med den nya kyrkolagen finns det numera en juridisk figur som kallas ”registrerat trossamfund”. Det innebär att EK:s självförståelse som ”kyrka” gäller också i svensk lagstiftning. Religionsfrihetslagen 1952 knäsatte frikyrkosamfundet och deras församlingar som ”föreningar” (associationer), och därmed kom de demokratiska formerna för kyrka att likställas med praxis i svenskt föreningsliv. Även föreningsrättens inmatruleringsregler kom att gälla för medlemskap (utöver att Nämnden för statligt stöd till trossamfund, SST, har infört kategorin ”betjänande”).

Ett kyrkospråk för en social och politisk kropp innebär att även EK som organisation beskrivs och förstås som ”kyrka”. Det skulle till exempel praktiskt kunna uttryckas i att allt är samlat i kyrkoordning/församlingsordning och teologiskt motiverat – även ändamålsparagraf, revisor, styrelse etc. EK är en kyrka i vilken även styrelsearbete och församlingsmöte synliggör och förkroppsligar Jesus Kristus.⁵⁰ Det är ingen ”föreningskristendom”, som kritiken ljöd från SvK när frikyrkosamfundet kritiserade SvK för att vara ”statskyrka”. Det finns nu möjligheter för både SvK och frikyrkosamfund att se sina organisationsformer och ansvarsstrukturer som uttryck för kyrka. Om man inte gör det får man fundera på om det beror på brister i organisationsformerna eller i ecklesiologin.

Lärans språk – ett underskattat kyrkospråk

I det kyrkospråk som utvecklades och användes i kyrkobilidningspraktiken underskattas möjligheterna i den kristna lärans språk. Det verkar som om läroekumeniken under 1900-talet inte ens

⁵⁰ Ett historiskt perspektiv på detta finns i Sune Fahlgren, ”Men så är det inte hos er! Teologi för församlingens ledartjänster”, 154–215 i *På spaning efter framtidens kyrka* (Sune Fahlgren, red.; Örebro: Libris, 1998), 169–178. Ett samtidsperspektiv finns i Larsåke W. Persson, *Lyda Gud eller människor? Om samskapsregler och samvetsfrågor i svensk frikyrklighet med utgångspunkt från Svenska Baptistsamfundet* (Stockholm: Svenska Baptistsamfundet, 2008), 42–113.

funnits. Även de uttryck för ”trons grund” som skrevs fram i tidigare skeden av frikyrkoekumenik lämnades mer eller mindre åt sidan. Därför innebar tillkomsten av EK ingen medveten och utbredd meningsproduktion som var knuten till den kristna lärans ”storord” som inkarnation, eskatologi, Kristi kropp, frälsning etc. Förmodligen hänger detta tomrum samman med att det finns få sociala kroppar i EK som orienterar sig utifrån en sådan språkpraktik.⁵¹

I arbetet med den här undersökningen har jag noterat två exempel på vad denna brist kan få för konsekvenser. Antropocentriskt sett kan man tala om att ”bilda kyrka”, ”skapa ny kyrka” och ”lägga ner en kyrka”. Men i den kristna läran finns övertygelsen om att Kristi kyrka är grundad i Jesu Kristi liv och verk och i någon mening kan ses som en fortsättning på inkarnationen (”Kristi kropp”). Därför är kyrka inget vi skapar. Inte heller enhet. Det är gåvor som vi upptäcker och har ansvar för. Ett sådant kyrkospråk ger en annan ecklesiologisk hållning än den som kommer till uttryck i enbart ett antropocentriskt perspektiv.

Ett annat exempel är den ”tjockare” meningsproduktion om Kristi kyrka som skrevs fram i de ekumeniska dialogerna mellan SMK och SvK, mellan SB och SvK, och mellan MK och SvK. Det lärospråket trängde aldrig ner på djupet i arbetet med att bilda EK. Det som exempelvis står i *Guds kyrka och en levande församling* (rapport från samtalen mellan SMK och SvK) har betydligt mer ecklesiologisk substans än ”Gemensam grund” för EK, vilket beror på att i dessa dialoger användes den kristna lärans språk som kyrkospråk.

Kyrkospråk för en postsekulär ecklesiologi

I undersökningen antar jag att kyrkospråk etablerar identitet. I arbetet med att bilda EK var nyckelord och metaforer såsom ”väg”, ”del av”, ”för-

vandla” i allra högsta grad identitetsskapande i en ny tid och föränderlig värld. Kanske finns det i ett sådant kyrkospråk en potential att utveckla en postsekulär ecklesiologi för EK. Ett utkast till sådan teologi finns redan i tanken på en kyrka *in via*, som i praktiken bygger på *koinonia* och som har en helhetssyn på livet som en pågående förvandling (*theosis*). Detta anknyter till den utveckling av postsekulär teologi och profetisk messianism som jag mött i böcker och artiklar av bl.a. Jan Eckerdal, Patrik Hagman, Roland Spjuth och Jayne Svenungsson.⁵²

Postsekulär teologi betraktar föreställningen om ”det sekulära” som en alternativ berättelse och en alternativ frälsningslära som moderniteten och kanske även postmoderniteten förmedlar. Därför är talet om en sekulär sfär (t. ex. staten) och ett sekulärt förnuft fritt från förment religiöst inflytande också en konfessionell ståndpunkt och ingen religiöst neutral verklighet. Vår tids sekulära modernitet är med andra ord djupt religiös, men på ett annat sätt. I postsekulär teologi beskrivs sådana tankar om en sekulär sfär lite provokativt som en heresi och som en travesti på kyrka.

I postsekulär teologi finns en helhetssyn som medför att man inte erkänner den vanliga dikotomin mellan sekulärt och religiöst, offentligt och privat, politik och religion, förnuft och tro, vetenskap och auktoritet eller mellan fakta och värderingar. I ett postsekulärt perspektiv betonas att kyrkans uppdrag i världen är mycket större än att leva i den marginal som moderniteten och nationalstaten har tilldelat den. Det är inte heller något problem om de kristna är en minoritet eller om de lever i ”diasporan”, som postsekulära teologer uttrycker det. Tvärtom, det kanske är en nödvändig livsform eftersom kyrkans socialitet och praktiker inte är en del i det moderna pro-

⁵¹ Andreas Nordlander diskuterar ovanan bland frikyrkosamfundet att ”tänka med” traditionen, se Nordlander, ”Thinking With: The Need for Tradition in Free Church Theology”, 114–126, i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (eds. Joel Halldorf & Fredrik Wenell; Eugene, O.R.: Pickwick Publications, 2014).

⁵² Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp. Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (Skellefteå: Artos, 2012); Patrik Hagman, *Efter folkkyrkan. En teologi om kyrkan i det efterkristna samhället* (Skellefteå: Artos, 2013); Roland Spjuth, *Kristen moralhistoria. Sökan det efter det goda livet* (Örebro: Libris, 2007); Jayne Svenungsson, *Den gudomliga historien. Profetism, messianism och andens utveckling*. (Göteborg: Glänta, 2014).

jektet utan hör samman med kyrkans identitet och uppdrag.⁵³

I kontrast till hur många medlemmar i EK tänker så har i detta perspektiv inte bara vissa värderingar (läs: ”värdegrund”) politiska konsekvenser, utan kyrkan är sin egen politik, sin egen sociologi. Kyrkans uppdrag är därför inte primärt att få samhället att handla mer kristet, utan det främsta uppdraget är att med Jesus Kristus som Herre vara kyrka, att se sig själv och sitt eget gemensamma sociala liv som ett socialt ”projekt” som har anspråk på hela tillvaron och ingår i Guds mission i världen. Som en sådan social verklighet kan EK vara ett alternativt samhälle i samhället. Skillnader behöver inte innebära motsats. Likheter behöver inte betyda identitet.

I och genom en postsekulär ecklesiologi skulle EK kunna överbrygga den nedärvda spänning och motsättning som funnits och finns i bildarsamfunden mellan samhällsengagemang och evangelisation. Möjligtvis skulle det också göra EK mer gränsöverskridande när det gäller geografiska gränser. Vem har sagt att EK ska definieras geografiskt av Sveriges gränser? I framtiden kan kanske region Syd i EK också omfatta församlingar i Danmark. Och församlingar i EK som ligger nära den norska gränsen ingår kanske i framtiden i ett norskt kyrkosamfund. Guds rike följer inte nationsgränser, vilket också den nya kyrkogeografin visar.

Summary

The study gives an example of contemporary changes in the religious landscape in Sweden – the merger between three mainstream Free Churches: the Baptist Union of Sweden, the United Methodist Church and the Mission Covenant Church of Sweden. The new church was established on 4 June 2011 and later named Equmeniakyrkan (English: The Uniting Church in Sweden). The aim of this study is to reflect ecclesiologically over the merger process as an ecclesial practice. Key words (metaphors, concepts, phrases), used by the leaders in the merger process, are analyzed as “church language”. The underlying hypothesis is that a specific church language expresses and creates a specific life world, embedded in one or more ecclesial practices.

This article is the first part of Fahlgren’s study of the ecclesiological adventure of Equmeniakyrkan. The focus is on the merger process – the church establishing practice. At the end of the article the author reflects on the preliminary result of the study regarding ecclesiology. The church language in Equmeniakyrkan is in general very secular and anthropocentric. The ecclesiology is largely missing the language of dogma.

⁵³ Se t. ex. Halldorf, ”Evangelicals, Practices, and the Univocity of Being”, 68–81, i *Between the State and the Eucharist. Free Church Theology in Conversation with William T. Cavanaugh* (eds. Joel Halldorf & Fredrik Wenell; Eugene, O.R.: Pickwick Publications, 2014). I sin avhandling har Halldorf empiriskt visat på kopplingen mellan praktiker och (partikulär) identitet, se Joel Halldorf, *Av denna världen? Emil Gustafson, moderniteten och den evangelikala väckelsen* (Skellefteå: Artos, 2012), 290–293.

TILL REDAKTIONEN INSÄND LITTERATUR

ARTOS

Jakob Tronêt: *Förverkligad Katolicitet. Max Thurians syn på vägar till kyrkans enhet.* 282 sid. 2014.

EERDMANS

Jan-Olav Henriksen: *Life, Love & Hope. God and Human Experience.* 372 sid. 2014.

GLORIA FÖRLAG

Nicholas Ayo, c.s.c.: *Herrens bön.* 270 sid. 2014.

ISLAM AHMADIYYA FÖRSAMLING

Mirza Masroor Ahmad: *Världskris och vägen till fred.* 231 sid. 2014.

LIT VERLAG

Anders Melin: *Living with Other Beings. A virtue-oriented approach to the ethics of species protection.* 175 sid. 2013.

MAKADAM

Lina Sjöberg: *Ofromma bibeltolkningar.* 203 sid. 2014.

MAKADAM

Urban Claesson & Sinikka Neuhaus (red.): *Minne och Möjlighet. Kyrka och historiebruk från nationsbygge till pluralism.* 195 sid. 2014.

PICKWICK PUBLICATIONS

Bård Eirik Hallesby Norheim: *Practicing Baptism. Christian practices and the Presence of Christ.* 224 sid. 2014.

WILEY BLACKWELL

Kevin Schilbrack: *Philosophy and the Study of Religions. A Manifesto* 226 sid. 2014.

ÅBO AKADEMI

Siv Lundström: *"Till gruvhålet som suger och skrämmer". En studie i Nils Bolanders predikan under åren 1940-1950.* 303 sid. 2014.

Redaktörer: Johanna Gustafsson Lundberg (tel. 046-222 43 40, e-mail <johanna.gustafsson-lundberg@teol.lu.se>), Lund
Roland Spjuth (tel. 046 222 90 54, e-mail <roland.spjuth@teol.lu.se>), Lund

Redaktionens arbetsutskott: Redaktörerna samt Stephan Borgehammar, Samuel Byrskog, Blazenka Scheuer (ansvarig för recensionsavdelning, tel. 046-222 9060, e-mail <blazenka.scheuer@teol.lu.se>), Martin Lembke, Lund.

Ansvarig utgivare: Fredrik Lindström, Lund

Red. förutom ovan nämnda: Edgar Almén, Linköping; Jesper Svartvik och KG Hammar, Lund; Werner Jeanrond, Oxford; Ola Sigurdsson, Göteborg; Jayne Svenungsson, Stockholm; Göran Eidevall, Anne-Louise Eriksson, Carl-Reinhold Bråkenhielm och Göran Möller, Uppsala; Tage Kurtén och Hans-Olof Kvist, Åbo.

Sekreterare: Per Lind (046-222 4339), e-mail <stk.red@teol.lu.se>

Redaktionens adress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND
fax 046-222 44 26, INT +46 46 222 44 26.

Prenumerationsärenden: Sekreterare Per Lind, Lund.

Prenumerationspris för 2014: 250 kr. (140 kr. för studerande), insättes på STK:s plusgirokonto 254 27-6.

Hemsida: URL = <<http://journals.lub.lu.se/index.php/stk>>

Lösnummer av senaste häftet försäljs genom bokhandeln Arken, Kyrkog. 4, 222 22 Lund, 046-333 888.

Tidskriften utgives med bidrag från Vetenskapsrådet, Samfundet Pro Fide et Christianismo (Kyrkoherde Nils Henrikssons Stiftelse) och Lindauers fond.

Returadress: Centrum för teologi och religionsvetenskap, LUX, Box 192, SE – 221 00 LUND