

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 ekklesiologi 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 egendoms-gemenskap 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.