

# Kyrkan och samtalets eskatologiska öppningar

SUSANNE FORSSTRÖM FÄLDT

*Susanne Forsström Fäldt är masterstudent i systematisk teologi vid Lunds Universitet. Där har hon tidigare skrivit kandidatuppsatsen På tal om Gud. Nu arbetar hon på en uppsats som handlar om möjligheten att utifrån en protestantisk teologi om nåden teologiskt motivera en etik som förmår balansera universellt och partikulärt.*

*”Kommer kyrkan att fatta tag i sin historiska möjlighet och återfinna sitt messianska kall?”<sup>1</sup>*

Frågan ställdes av den ryktbare filosofen Giorgio Agamben i den berömda katedralen Notre-Dame i Paris en tidig vårmånad 2009. Själv kom jag att tänka på Agambens fråga när jag för några dagar sedan stötte ihop med en av deltagarna till en samtalsgrupp som träffades regelbundet för ett par år sedan i min lokala församling i Svenska kyrkan. Hon berättade att hon blivit glatt förvånad över hur viktigt samtalen med de andra deltagarna blivit för hennes liv och för hennes tro, och hur hon upplevde själva möjligheten till de öppna och sökande samtal som varit gruppens metod som både helt unik och djupt befriande. Mötet stärkte mig i den uppfattning jag redan tidigare haft om betydelsen av att upplåta plats och utveckla metoder för de teologiska samtalen i kyrkans församlingar. När jag nu återvänder till den utmaning Agamben riktar till kyrkan i sitt tal – som också publicerats som artikel med titeln *Kyrkan och Riket* – skymtar jag möjligheten att dra loss resurser för att svara an på denna utmaning just ur kyrkans gemensamma samtal om Gud.

Agamben är en av de kulturradikala politiska filosofer som under de senaste åren funnit inspiration för sitt tänkande i de bibliska messianska teman som återkommer framförallt hos aposteln Paulus, men också hos moderna judiska tänkare

som Gersom Scholem och Walter Benjamin. Det som enligt hans artikel står på spel, är kyrkans unika möjlighet att vara den plats där världens ekonomiserade (och därigenom för-tryckande) kronologi kan brytas upp och förvandlas av en kairologisk tid, ett evigt nu. *Kyrkan och Riket* har valts som utgångspunkt och inspiration av två anledningar. Dels för att den tecknar en intressant och tankeväckande bild av den messianska tiden, och den messianska tidens eskatologiska struktur. Dels för att den riktar en direkt, och i min mening befogad, utmaning till kyrkan att vara den plats där den messianska tiden kan bryta fram. Agambens text används alltså som utgångspunkt för den här artikels syfte; att antyda en riktning för hur kyrkan skulle kunna svara an på den messianska tidens utmaning. En avgränsning som redan inledningsvis bör skrivas ut är att detta inte görs med avstamp i de resonemang som Agamben på andra ställen i sitt författarskap själv driver angående messianicitet.

Förutsättningen för den här texten är att Agambens utmaning är värd att ta på allvar. Men för att denna utmaning ska få konsekvenser för den kyrka som faktiskt existerar, behöver den dras in i och häfta fast vid det nät av praktiker som sammantaget är en del av den faktiska, förhandenvarande kyrkan. I vilken praktik tillåts den kairologiska tiden transcendera den kronologiska tiden? Vilka konkreta uttryck ska detta ta sig? Om en utgångspunkt kunde ha varit att utforska Agambens eget författarskap i jakt på en messiansk praktik, vore en annan att fokusera de kyrkliga sakramenten. Här har jag istället valt att

<sup>1</sup> Giorgio Agamben, *Kyrkan och Riket*, övers. Gustav Sjöberg, Malmö: Eskaton, 2014, s. 79.

diskutera det teologiska samtalets potential. Kyrkans identitet består av en praxis som naturligtvis inte kan begränsas till den gemensamma reflektionen över Gud. Men det är lätt att glömma att reflektion *också* är en handling, att samtal och idéutbyte inte bara befinner sig inom kategorin för teori utan *också* är en praktik, någonting som kyrkan gör gemensamt, och därför bör dryftas och diskuteras som en självklar del av en inomkyrklig teologi.

Två tänkare som intresserar sig för det konkreta och verklighetsnära och som dessutom utvecklar tankar om samtalet och dialogens praktik är Martin Buber och George Pattison. Utifrån dessas teorier argumenterar jag för att själva samtalet om Gud har sakramental potential och att denna möjlighet samtidigt är beroende av hur samtalet gestaltas. I ett senare led av argumentet tar jag till vara de kopplingar som finns mellan Agambens messianska identitet och de feministiskt orienterade teologerna Elizabeth Stuart och Serene Jones dopidentitet. Både Stuart och Jones utgår från att identiteter är *performativa*, det vill säga att de konstrueras genom att spelas upp, och båda argumenterar för att kristen identitet utgår från dopet som ges som gåva. Men medan Stuart hävdar att dopidentiteten på grund av dopets absoluta gåvokaraktär till skillnad från andra identiteter inte behöver sättas i spel, betonar Jones dopidentitetens performativitet. Hon argumenterar därför tvärt emot Stuart att även den kristna identiteten måste spelas upp och praktiseras för att få transformerande återverkningar på det levande livet.

Genom att hävda att kristen identitet både är ovillkorad gåva och något som måste sättas i spel skriver jag fram grunden för ett teologiskt försvar för den dialogens praktik som indikeras av Buber och Pattison. Här argumenterar jag för att kyrkan genom att skapa metod och utrymme för att sätta dialogen i spel kan utvidga utrymmet där den döpta kan öva på att leva i sitt dop och därigenom komma närmare sin uppgift att vara den plats där *eskatos* bryter fram.

## Agamben, kyrkan och tiden

Agambens intresse för den messianska tiden drivs fram ur en politisk och en nästan dystopisk

läsning av den innevarande tiden. I vår tid lyser tron på en övergripande essens, på absoluta etiska eller religiösa värden med sin frånvaro, och föreställningar som "det allmänna goda" eller "det gemensammas intresse" har ersatts med mängder av privata åsikter. Samtidigt präglas politikens, kulturens (och teologins) grundvalar av den västerländska metafysik som enligt Agamben genom historien varit intimt sammanlänkad med ekonomiskt tänkande - med uppfattningen om varat som vilja och makt. En konsekvens av denna metafysisiska ekonomi är att själva "det nakna livet", våra organiska biologiska kroppar, får allt svårare att tillgodose sina grundläggande behov. (Eftersom behoven är förmedlade av precis de kulturella, juridiska och politiska relationer som vilar på den ekonomiserande metafysiken). I det politiska system vars grundvalar är metafysiskt-ekonomiska finns det alltid en möjlighet för makten att upphäva den juridiska och politiska statusen hos sina medborgare. Varje samhälle präglas därför av möjligheten att genom ett politiskt beslut separera livet från dess "form", det vill säga det nakna livet från livets kvaliteter.<sup>2</sup> I det senmoderna samhället med sina terrorattacker, flyktingströmmar och revolter gör stater och regeringar också allt oftare undantag från demokratiska regler och undantaget verkar alltmer sammanfalla med det som vi uppfattar som normalt politiskt agerande. Det som en gång var en exceptionell lag för en specifik grupp (t.ex. terrorister) har blivit en generell lag för alla medborgare. Ökade övervakningssystem och inskränkningar i medborgerliga rättigheter är exempel på konsekvenser av detta undantagstillstånd. Agambenkännaren och författaren John De Meyere framhåller hur Agamben sätter fingret på hur den politiska makten som legitimerar normalitet istället har inrättat det abnorma, och hur den politiska sfären själv därför bidrar till den alltmer illegitima situationen.<sup>3</sup> Ett sådant samhälle liknar mer och mer ett

<sup>2</sup> För ett längre resonemang om "naket liv", som Agamben också benämner "biopolitik", se *Homo Sacer: den suveräna makten och det nakna livet*, Göteborg: Daidalos, 2010.

<sup>3</sup> John De Meyere, "The Care for the Present – Giorgio Agambens Actualisation of the Pauline Messianic Experience", *Bidragen International Journal for Philosophy and Theology*, vol 70, nr 2 (2009), s. 170-173.

*skådespel* där bilder och representationer blir substitut för mänskliga subjekt och subjektiva mänskliga värden. Människan som subjekt har därmed också gått förlorad eftersom subjektivitet blivit reducerat till uttrycket av definitiva och mätbara egenskaper. Det är en mörk bild som Agamben målar upp. Människan är fast i en tid där inget utrymme finns för det mänskliga. "Bild" eller "representation" har ersatt människans subjektivitet och det enda som håller människor samman är möjligheten att kommunicera olika livsstilsrepresentationer.

Det är i det här läget som Agamben vänder sig till Paulus, och till Paulus texter om en radikalt annorlunda messiansk tid. I den messianska tiden hittar Agamben nämligen den befriande resurs som kan bryta loss människan från den innevarande kronologiska tidens havererade politik. I *Kyrkan och Riket* utlägger Agamben sina tankar om den messianska tiden och förklarar kyrkan som den unika plats där *eskatos* kan bryta fram.<sup>4</sup> Den messianska tidens struktur beskrivs som förhållandet varje ögonblick, varje *kairos*, har till tidens slut och evigheten. Kyrkans uppgift är att "vistas i världen som främling" och att bejaka den evighetstid som består i löftet om messias snara återkomst. Den messianska tiden är inte eskatologisk i bemärkelsen att den befinner sig vid den kronologiska tidens slut, utan genom att den i varje ögonblick som ett *evigt nu* förmår bryta fram i den kronologiska tiden och ifrågasätta och förvandla den. I väntan på den yttersta tiden och messias återkomst befinner sig kyrkan i skarven mellan tid och evighet. Utifrån denna gränstillvaro kan kyrkan därför föra den messianska tiden, den evighetstid som inte går att mäta enligt en kronologisk tidsaxel, in i världen. Kyrkan vistas så att säga på tröskeln mellan två världar och för in ett främlingskap, någonting helt nytt, i det existerande. Att bejaka det messianska är inte att slå sig till ro och invänta messias återkomst i en avlägsen framtid utan snarare att öppna sig för "en radikal omvandling

av den gängse föreställningen och erfarenheten av tid".<sup>5</sup> Den messianska tiden växer och tränger på innanför den kronologiska tiden, omarbetar den och omvandlar den, får oss att komma till rätta med den gängse föreställningen om tid och befria oss ifrån den:

Medan denna, i egenskap av den tid *inom vilken* vi tror oss befinna oss, separerar oss från det som vi är och omvandlar oss till vanmäktiga åskådare av oss själva, är messias tid i egenskap av den operativa tid inom vilken vi för första gången fattar tag i tiden, tvärtom den tid *som* vi själva är.<sup>6</sup>

Denna messianska tid är inte "situerad i ett osannolikt eller kommande annorstädes"<sup>7</sup> utan tvärtom i den enda verkliga tiden, den enda tid som vi kan ha och "att erfara denna tid implicerar en fullkomlig omvandling av oss själva och vårt sätt att vara".<sup>8</sup>

Agamben lyfter fram 1 Kor 29:31 för att sätta fingret på det messianska livets karaktär:

Även de som har en hustru måste nu leva som om de ingen hade, de som gråter som om de inte grät, de som gläder sig som om de inte glädde sig. [...] de som lever i världen som om de inte levde av den.<sup>9</sup>

Uttrycket *Hos me*, "som om inte", betyder i Agambens tolkning att "den yttersta innebörden av varje messianskt kall är att vara återkallandet av varje kall".<sup>10</sup> Det messianska kallet förvandlar med andra ord varje världsligt kall inifrån så att det öppnas upp för det nya och okända. I centrum för den kronologiska tidens kallelse ligger däremot ett mål som är möjligt för människan att artikulera, sträva mot och slutligen uppnå, alltså göra till sitt eget – till någonting möjligt att äga och förfoga över. Tack vare detta *hos me*, "som om inte", undkommer det messianska kallet att fångas in och bli till ett sådant artikulerbart mål; att bli till människans beslagtagna egendom. Att leva i den messianska tiden är alltså att leva i

<sup>4</sup> Agamben utvecklar dessa tankar mer utförligt i sin tidigare publicerade kommentar till Romarbrevet, *The Time that Remains: a commentary on the letter to the Romans*, Stanford: Stanford University Press, 2005. Jag har emellertid valt att fokusera på artikeln *Kyrkan och Riket* eftersom Agamben här uttryckligen vänder sig till kyrkan med sin utmaning.

<sup>5</sup> Agamben 2014, 77.

<sup>6</sup> Agamben 2014, 77.

<sup>7</sup> Agamben 2014, 77.

<sup>8</sup> Agamben 2014, 77.

<sup>9</sup> Agamben 2014, 78.

<sup>10</sup> Agamben 2014, 78.

spänningsfältet mellan *redan* och *ännu inte*, det är att bevara sitt liv i världen och samtidigt vara öppen för ”nuets tid” ”*Ho nyn kairos*” (Rom 11:5). När Agamben lokaliserar detta glapp menar han inte att det ska förstås som ett uppskjutande av tiden utan som en lucka inom nuet ”som tillåter oss fatta tag i tiden”.<sup>11</sup> I denna lucka som är den messianska erfarenheten kan människan (till skillnad från i det föreställande samhället) inte uttömmade definieras som representation för en ”identitet”. Det messianska tillfället avtäckes inte en essentiell beskrivning av människan. Tillgången till det mänskliga i det messianska är istället den erfarenhet i vilken människor grips av sin möjlighet att bli verkligt närvarande. Kyrkans uppgift är alltså enligt Agamben att vara en främling i världen som ständigt befinner sig i den näst yttersta tiden och som öppnar sig och erfar den eskatologiska tid där allting kan göras nytt. Agamben går så långt som att säga att ”[d]et finns ingen Kyrka förutom i denna tid och genom denna tid”.<sup>12</sup>

Så vad ska då kyrkan göra för att bejaka och svara an på evighetsnuet? På vilket sätt ska utmaningen gentemot den kronologiska tid och den vidhängande ekonomiserande förbindelse mellan människor som gör anspråk på att vara det enda alternativet, ta form?

I *Kyrkan och Riket* tenderar den balans som upprätthåller spänningen mellan den realiserade eskatologins ”redan” och ”ännu inte” förskjutas mot ett ”redan” som verkar sakna täckning i verkligheten. Det öppna kaiologiska förhållningssätt som enligt Agamben ska prägla kyrkan för att den överhuvudtaget ska vara kyrka verkar med andra ord ha lite (men inte inget) att göra med den timliga och lokala kyrka som alltså måste befinna sig inom och förhålla sig till den kronologiska tidens gränser. I *Kyrkan och Riket* blir den messianska tiden platsen där *eskatos* bryter fram. Men eftersom denna realiserade eskatologi endast verkar ha en mycket vag koppling till den faktiska, förhandenvarande kyrkan, fjärrnar sig Agambens idébygge från den församling som vill ta den kaiologiska tidens uppmaning på allvar. Att Agamben betvivlar kyrkans förmåga att bära upp hans messianska

vision är egentligen inte förvånande – han har ingen personlig tro på kyrkan och inte heller någon förhoppning om att kyrkan de facto ska vara det som på ett särskilt sätt bär upp visionen. Värt att notera är emellertid att Agamben i detta tal, där han faktiskt riktar sig just till kyrkan, inte heller tydligt uttrycker några andra idéer om vilka praktiker som istället ska bära upp den eskatologiska tidens rättvisevision. Det är dock inte så att Agamben anser att det messianska aldrig skulle kunna finnas eller aldrig har funnits i kyrkans gemenskap. Nedslag i andra delar av hans författarskap visar tvärtom att han menar att även kyrkan *skulle* kunna vara en messiansk gemenskap, förutsatt att den också handlade messianskt.<sup>13</sup> Men det jag saknar, åtminstone i texten som behandlas här, är redskap för en konkret vägledning kring hur en praktik som tillvaratar den messianska tidens möjlighet skulle kunna gestaltas i kyrkans vardagliga liv.

## Dialogen som öppning mot *eskatos*

”Allt verkligt liv är möte”.<sup>14</sup> Och ”I begynnelsen är relationen. Relationen föregår allt”.<sup>15</sup> Dessa berömda ord uttalas av Martin Buber i boken *Jag och Du* och utgör kärnan i hans ontologi.

<sup>13</sup> Se till exempel Giorgio Agamben, *The Sacrament of Language : an Archaeology of the Oath*, Stanford: Stanford University Press, 2011 och Giorgio Agamben, *The coming community*, Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1993. Se även *The Highest Poverty: Monastic Rules and Form-of-Life*, Stanford: Stanford University Press, 2013. Här svarar Agamben på kritiken att hans filosofi saknar en tillämpbar praktik. Genom att vända sig till den på 1200-talet framväxande franciskanerorden och teoretiskt analysera munkarnas livsform (”form of life”), skymtar Agamben ett sätt att leva som vilar på helt andra premisser än den ekonomiserande individualism och marknadsliberalism som han menar dominerar vår tid. Men även om franciskanerna pekar ut riktningen för ett annat sätt att leva landar Agamben alltså i slutsatsen att denna praktik i förlängningen trots - eller snarare på grund av - sin kritik mot äganderätten förblir fången i samma paradigm som den försöker undkomma, och därför inte lyckas erbjuda ett tillräckligt alternativ för vår tid.

<sup>14</sup> Martin Buber, *Jag och Du*, Ludvika: Dualis, 1994, s. 18.

<sup>15</sup> Buber 1994, 39.

<sup>11</sup> Agamben 2014, 78.

<sup>12</sup> Agamben 2014, 78.

Liksom Agamben uppmärksammar eskatologisk tid i kronologisk tid behandlar Buber aspekter av tiden som transcenderar *chronos*, även om han närmar sig ämnet från ett annat håll. Här är det mötet mellan ett *Jag* och ett *Du* som upphäver den bristfälliga världsliga tiden till förmån för den eviga. Att relatera till någon eller något som ett *Du* är att erkänna det som subjekt, att inte objektifiera det och reducera det till ett ting, något som är möjligt att värdera och bedöma.<sup>16</sup> Buber skriver: ”Denna människa är inte mitt föremål, jag har fått med henne att göra”.<sup>17</sup> Och just detta, att *ha med den andra människan att göra*, är en av hörnstenarna i Bubers dialogfilosofi där dialogen syftar på någonting annat och någonting mer än ett vanligt samtal. Äkta dialog består för Buber av att människan – verbalt eller ordlöst – svarar *an* på och *ansvarar* inför tilltalet från den andra. Dialogen står och faller med öppenheten inför de behov som varje ögonblick sänder i människans väg. Buber kritiserar både moralfilosofi och religion för att fastna i principer och dogmer som skymmer sikten för varje enskilt ögonblicks krav på handling. I religionen som tror på religion ”lurar det en-gång-för-alla-givna, som ställer sig upp emot det oförutsebara ögonblicket”.<sup>18</sup> Det är nämligen i detta oförutsebara ögonblick som skalet av självtillräcklighet knäcks kring den människa som plötsligt inser sig vara tilltalad: ”Var och en av oss är innesluten i ett pansar vars uppgift det är att avvärja tecknen. Tecknen drabbar oss oavlatligt – att leva är att bli tilltalad. Vi skulle bara behöva ställa upp, bara göra oss mottagliga”[...]”<sup>19</sup> De enstaka glimtar och ögonblick av evighet som erfars när människan plötsligt finner sig vara tilltalad och står i relation till en annan är enligt Buber i själva verket ständigt närvarande, men det är bara genom dialogen, genom relationen, som de kan upplevas.<sup>20</sup>

Buber betraktar denna genuina och oreserve-rade dialog som *sakramental* i bemärkelsen att den förkroppsligar och uttrycker förbundet mellan människor och det absoluta, inte bara mellan

människans *Jag* och *Du* utan också mellan människans *Jag* och ett gudomligt *Du*. Denna sakramentalitet har inget att göra med institutionella definitioner eller rituella religiösa erfarenheter. Snarare betecknar det sakramentala förbundet mellan ändlig existens och det absoluta, eviga. Grunden för Bubers sakramental dialog – där ändligt och oändligt nära nog uppgår i varandra – återfinns i den chassidiska uppfattningen att skapelse, uppenbarelse och återlösnings sker i den evighet som bryter fram i varje sekund.<sup>21</sup>

Bubers filosofi är grundad i en judisk tradition och det går inte att rakt av applicera Bubers tänkande på Agambens och dra likhetstecken mellan Bubers chassidiskt inspirerade evighetstid och Agambens (ateistiska) messianska. Ändå finns här paralleller som gör jämförelsen befogad. Agamben skriver via tänkare som Gersom Scholem och Walter Benjamin i hög utsträckning in sig i en judisk messiansk tradition, dock utan att tillvarata det centrala tema som hoppet utgör i denna tradition. Buber lyckas däremot genom det dialogiska erbjuda en konkret (om än småskalig) vision.

Teologen George Pattison närmar sig dialogen och relationen från en något annorlunda vinkel än Buber. Genom att förskjuta tyngdpunkten från *vad* som sägs till *hur* det sägs argumenterar Pattison i boken *The End of Theology – and the Task of Thinking about God* för att det akademiska teologiska samtalets konstruktiva potential snarare har att göra med huruvida det karakteriseras av en dialogisk inställning än att det präglas av konsensus och gemensamma slutsatser. Vattendelaren när det gäller tänkandet om Gud idag går enligt Pattison nämligen inte mellan olika teoretiska ställningstaganden eller trosuppfattningar utan mellan ett *monologiskt* och ett *dialogiskt* förhållningssätt. Där ett monologiskt förhållningssätt hos företrädare för olika positioner leder till ett ofruktamt och låst samtal, kan en dialogisk hållning hos desamma vara fruktbar och givande utan att samtalet för den sakens skull måste landa i åsiktsgemenskap.<sup>22</sup> Här finns

<sup>16</sup> Buber 1994, 8.

<sup>17</sup> Martin Buber, *Dialogens väsen*, Ludvika: Dualis, 1993, s. 33.

<sup>18</sup> Buber 1993, 56.

<sup>19</sup> Buber 1993, 35.

<sup>20</sup> Buber 1993, 36.

<sup>21</sup> Kramer, ”Tasting God – Martin Bubers Sweet Sacrament of Dialogue”, *Horizons*, vol 37, nr 2, 2010, s. 227-228.

<sup>22</sup> George Pattison, *The End of Theology – And the Task of Thinking about God*, London: SCM Press, 1998, s. 32.

en tydlig parallell till Buber som skriver: ”Ingen av de båda parterna behöver ge upp sin åsikt, men i och med att de oförmodat gör något och det oförmodat uppstår något emellan dem som heter förbund, träder de in i ett rike, där åsikternas lag inte längre gäller”.<sup>23</sup> I det monologiska samtalet blir däremot ingen verklig relation möjlig, eftersom parterna – om än i tron att de vänder sig till varandra – bara på invecklande omvägar talar med sig själva. Mening betraktas av Pattison inte som någonting som kan hittas i abstrakta principer eller i en första, icke-språklig erfarenhet, utan snarare som någonting som växer fram och berikas av en mångfald perspektiv och erfarenheter i samtalet. Det är nämligen bara i den äkta dialogen, säger Pattison, som någonting *helt nytt* kan bryta fram.<sup>24</sup>

Detta helt nya, som Pattison kallar *novum*, representerar det totalt oväntade – en händelse som bryter in i människors liv så att nya och omvandlande möjligheter att erfara världen plötsligt blir synliga.<sup>25</sup> En sådan transformerande kreativitet är ingenting som människan kan uppnå på egen hand utan kan bara upplevas i relation till (eller dialog med) det eller den som tillåts vara helt annorlunda. ”The revelation of the person is always experienced as the revelation of what eye has not seen nor the the heart of man conceived”.<sup>26</sup> Eftersom det hör till människans villkor att befinna sig i ett konkret historiskt och geografiskt sammanhang, är detta nya alltid knutet till en kontext och specifik plats: ”Love may make the world go round, but the experiance of love is only ever given to us as the love of this particular person”.<sup>27</sup> *Novum* är det innevarande ögonblickets gåva, säger Pattison, och dess förutsättning är dialogen som inte kan slitas loss från tid, plats och person. Utan dialogen blir ögonblicket som inrymmer det radikalt annorlunda hemlöst.

*Novum* är en del av det mönster som träder fram mellan Pattison, Buber och Agamben. Pattisons *novum* anknyter till Bubers oförutsägbara ögonblick där den sakramentala dialogen utspelar sig i den kaiologiska evighet som bryter

fram i varje kronologisk sekund. När Buber introducerar sin sakramentala dialog och Pattison med *novum* förtydligar dialogen som den praktik där kaiologisk tid kan förvandla och omvandla kronologisk tid, sker det utifrån förutsättningen att dialogen är kroppsligt och historiskt förankrad. Men även om Buber och Pattison skriver fram samtalet som praktisk *möjlighet* för den eskatologiska tiden, räcker deras förslag inte hela vägen fram, just för att förbindelsen till den konkreta praktiken förblir så oartikulerad. Buber och Pattison riskerar med andra ord att liksom Agamben gör i *Kyrkan och riket* fastna i idealiserande teorier som fjärrar sig från det konkreta, vardagliga livet. Här blir de tidigare nämnda Stuart och Jones viktiga, eftersom de lyfter fram performativiteten, själva *praktiserandet* av praktiken (i detta fall alltså själva samtals praktik) som så betydelsefull.

## Dialogen som praktik

Stuart och Jones står inte explicit i en dialogisk tradition, men kompletterar Buber och Pattison genom att erbjuda ytterligare resurser för en teologi som strävar efter att förverkliga den vision Agamben i *Kyrkan och Riket* skriver fram men själv inte helt verkar tro på: Visionen om kyrkan som platsen där evighetsnuet bryter fram, tillvaratas och bejakas.

I texten ”Christianity is a Queer Thing” beskriver Stuart hur könsidentiteter – och identiteter överhuvudtaget – konstrueras som ett ständigt pågående bygge där språk, attityder och handlingar är råmaterial. Lika mycket som dessa tjänar till att definiera och identifiera en identitet, konstrueras identiteten när de vid upprepade tillfällen *spelas upp*. Identiteternas vara och icke-vara är alltså beroende av att bli uppspelade, av performativitet.<sup>28</sup> Dopidentiteten, den identitet som ges den kristna i dopet, skiljer sig emellertid

<sup>23</sup> Buber 1993, 23.

<sup>24</sup> Pattison 1998, 42.

<sup>25</sup> Pattison 1998, 67.

<sup>26</sup> Pattison 1998, 66.

<sup>27</sup> Pattison 1998, 67.

<sup>28</sup> Ett exempel på detta är att identiteter som ”Man”, ”kvinna” eller ”svensk” inte betecknar någon given essentiell kärna, utan är instabila och ständigt utsatta för förskjutning och förändring. Elizabeth Stuart, ”Christianity is a Queer Thing” i *Gay and Lesbian theologies – Repetitions with Critical Difference*, Adershot: Ashgate, 2003, s. 106.

enligt Stuart från andra identiteter genom att vara *given som gåva av Gud* – den är essentiell.

Baptism constitutes a ritual change of identity, a setting aside of all other identities in favour of an identity as a member of the body of Christ.<sup>29</sup>

Eftersom dopet är en gåva av Gud uppstår dopidentiteten till skillnad från könad och kulturell identitet inte i samspel med det omkringliggande samhället och dess värderingar. Dopidentiteten är därför, enligt Stuart, inte performativ, den är *inte* satt i spel. Alla andra identiteter existerar som identiteter *just för att* de framförs och spelas upp, men dopet ger genom den gudomliga kärlek som uppenbarats i Kristus en identitet som är oavhängig alla handlingar och meriter:

The nature of elements of our Christian identity in our various contexts might be a legitimate subject of dispute, but the identity itself is not negotiated, it is given.<sup>30</sup>

Dopet fungerar med andra ord som den konstant utifrån vilken alla andra identiteter både kan och bör genomskådas som tillfälliga. Stuarts dopidentitet uppvisar stora likheter med Agambens messianska identitet – den messianska tiden är så att säga ständigt aktiverad hos den kristna i och med identiteten som ges i dopet och erbjuder ständiga öppningar mot någonting helt nytt som (med Agambens ord) ”implicerar en fullkomlig omvandling av oss själva och vårt sätt att vara”.<sup>31</sup>

I dopets ritual dör den döpta bort från synd och därför även från de tillfälliga identiteter som felaktigt gör slutgiltiga anspråk på att definiera den döpta. “[...] baptism does involve a death – a death to self, sin and to the ultimacy of certain types of identity”.<sup>32</sup> Döpta är inte kallade till ett liv bortom kulturen utan “they are called to transform it by living in it in such a way as to testify to the other world being born within it”.<sup>33</sup>

Här ger Stuarts resonemang upphov till ett par frågor. Dopidentiteten är enligt Stuart oberoende

av performativitet. Ändå är döpta kallade att transformera världen genom att leva i den på ett sätt som bär vittnesbörd om den nya värld som dopet ger del av. Men menar verkligen Stuart att den döpta genom dopdöden är befriad från synd och begränsade ofullkomliga identiteter? I så fall innebär dopet en realisering av *eskatos* som det är svårt att tro på – döpta människor verkar vara belastade med ungefär samma fel och brister som andra. Och hur ska den döpta transformera världen genom att vittna om den realiserade eskatologi som ges genom dopet utan att spela upp den identitet som dopet ger tillgång till? Frågor som dessa motiverar Ida Simonsson när hon i artikeln ”Teologins queera dilemman” skriver: ”Jag vill prova att förskjuta Stuarts dopidentitet så att den förstås just som såväl given och i behov av att sättas i spel”.<sup>34</sup> Och precis här tror jag att det finns en nyckel som kan låsa upp den tillslutna porten mellan teori och praktik.

Stuart avvisar dopidentitetens performativitet för att hävda dess oavhängighet. Men i sin iver att slå fast dopidentiteten som absolut och rädda den ifrån kontingens släpper hon samtidigt ut barnet med badvattnet. För är det inte just möjligheten att *sätta dopidentiteten i spel* som kan överbrygga avståndet mellan den messianska tiden där *eskatos* bryter fram och den existerande kyrkans praktik? För att den kaiologiska tiden ska kunna omvandla den kronologiska tiden inifrån och för att den realiserade eskatologi som ges till den döpta i dopet ska bli någonting mer än teorier – till en transformerande kraft i världen (eller åtminstone få praktiska konsekvenser för våra liv) krävs att det finns en praktik där detta kan bli möjligt.

Det är intressant att jämföra Stuart och Agambens resonemang eftersom båda – genom helt olika diskussioner – hamnar i ett läge där dopidentiteten (Stuart) och den messianska erfarenheten (Agamben) har svårt att få återverkningar i den konkreta kyrkans liv. Agamben skriver fram en realiserad eskatologi som saknar konkreta kopplingar till den faktiska, empiriska kyrkan och får därför svårt att erbjuda några

<sup>29</sup> Stuart 2003, 106.

<sup>30</sup> Stuart 2003, 106.

<sup>31</sup> Agamben 2014, 77; jfr. Stuart, 106.

<sup>32</sup> Stuart 2003, 106.

<sup>33</sup> Stuart 2003, 107.

<sup>34</sup> Ida Simonsson, ”Teologins queera dilemman”, *Svensk Teologisk Kvartaltidsskrift*, vol 88, nr 3 (2012), s. 6.

öppningar för församlingen som vill svara an på den kairologiska tidens vision. Stuart å sin sida har en annan utgångspunkt. Till skillnad från Agamben betraktar hon kyrkan som någonting mer och annat än en enbart en teoretisk möjlighet. För henne är kyrkan en given praktik där någonting verkligen *kan* realiseras. Samtidigt låser hon fast denna möjlighet genom sin läsning av dopidentiteten som icke-performativ.

Den reformerta teologen Serene Jones betonar istället uppspelandet av den kristna identiteten som en upprepning i rörelse och växande. Hon håller med Stuart om att dopidentiteten inte är villkorad den kristna människans handlingar. Samtidigt förstår hon inte performativiteten som någonting negativt, utan snarare som eskatologins möjlighet att – genom den rättfärdiggörelse och kallelse till helgelse som ges i dopet – bryta in i en konkret och kroppslig verklighet och praktik. Jones skriver: God does not give us a new nature but allows us to 'play' (perform) an identity that is not ours by right but is a gift<sup>35</sup> och "We are invited to put on – as a performance – an alien righteousness, one that is Christ's, not ours, an identity laid upon us because of Gods decision to reestablish relation with us"<sup>36</sup> Den kristna har av nåd fått Kristus identitet att *ikläda sig* och genom identiteten i Kristus återupprättar Gud relationen till människan. I dopet tar människan emot rättfärdiggörelsen som en gåva och blir kallad att leva i respons till den kärlek Gud ger.<sup>37</sup>

Identiteten som ges genom dopet innebär inte att *eskatos* en gång för alla är förverkligat hos den döpta. *Istället utgör dopidentiteten kärnan i den kristna människans kallelse att varje ögonblick leva i och svara an på sitt dop.* Och att svara an på sitt dop innebär att vara öppen för den messianska tidens möjlighet att omvandla och förvandla den innevarande tiden till något helt nytt. Helgelsen drivs framåt av eskatologi – subjektet som blir till i helgelsen är märkt av den innevarande tidens brister, men är också en aktiv aktör som ser fram emot en (ännu inte helt realiserad) framtid. Genom helgelsens process som

tar sin början i dopet får människan (av nåd) en ny identitet som definieras av tro, hopp och kärlek – en ny universell identitet som utmanar och konverterar det essentialistiska och begränsande fastlåsandet av människan i "identiteter" och istället öppnar upp mot det blivande och kommande.<sup>38</sup> Men om den kristna människans kallelse är att genom rättfärdiggörelse och helgelse leva i och svara an på sitt dop måste den faktiska, bristfälliga kyrkan bestå av praktiker som underlättar och möjliggör denna process.

## Kyrkan och dialogen

Varför är det då den existerade kyrkans uppgift och ansvar att skapa ett utrymme för den dialog som skrivs fram hos Pattison och Buber? Jag har utifrån framställningen av Stuart och Jones visat att kyrkan har möjlighet att vistas i världen som främling, alltså att bejaka ett evigt och transformerande nu som bryter fram i den kronologiska tiden och ifrågasätter den, *just för att* den tagit emot identiteten som ges i dopet som absolut och oförhandlingsbar gåva; *just för att* den till själva sin identitet är förankrad i *eskatos*. Och kyrkan bör tillvarata praktiker där detta radikala nya ges utrymme, för det är först när detta sker, när dopidentiteten spelas upp, som den messianska och transformerande tiden kan bryta in i den kronologiska tiden och omvandla den.

Det teologiska samtalet lyser knappast med sin frånvaro i kyrkan. Det förekommer tvärtom i allt från konfirmationsundervisning och bibelstudiegrupper till dopsamtal och själavård. Men jag menar att alltför lite avseende fästs vid själva samtalets *teologiska betydelse*, och vid den teologiska betydelsen av *hur* samtalet är utformat. Genom att visa hur det radikalt dialogiska samtalet öppnar upp för och tillåter det helt nya att bryta fram, öppnar Buber och Pattison för att det gemensamma samtalet om Gud kan vara en praktik där dopidentiteten spelas upp. Buber och Pattison utformar inte någon metodik för hur detta dialogiska sakramentala samtal skulle kunna genomföras i en konkret inomkyrklig praxis, och inte heller jag erbjuder här någon färdig lösning för hur denna praktik skulle se ut.

35 Serene Jones, *Feminist Theory and Christian Theology – Cartographies of Grace*, Minneapolis: Fortress Press, 2000, s. 67.

36 Jones 2000, 67.

37 Jones 2000, 67.

38 Jones 2000, 64.



Deras filosofier bidrar emellertid med att implikera förutsättningar för ett sådant samtal: radikal öppenhet och mottaglighet inför den andra och ett dialogiskt förhållningssätt där målet inte är åsiktsgemenskap utan ett gemensamt lyssnande. Församlingsbon jag stötte ihop med beskrev hur kyrkan för henne blivit en plats där det var möjligt att mötas och diskutera, samtala och växa. Ur ett sådant sammanhang framträder konturerna för det dialogiska samtalets praktik. En sådan konkret och kroppsligt situerad dialog löper alltid risk att fångas in i den förtryckande ”ekonomiska logik” som Agambens messianska tid söker bjuda motstånd, eftersom den utspelar sig mellan människor (som alltid är bristfälliga). Vad jag här ändå velat driva är samtalet som en

*möjlighet* att vara en väg ut ur den innevarande tidens förtryckande ”business as usual” genom att vara en praktik där det eskatologiska/nya faktiskt kan bryta fram. Genom att tillvarata och formulera metoder som tillämpar Bubers och Pattisons dialogiska förhållningssätt på det gemensamma samtalet om Gud, kan kyrkan öka sina resurser för att vara ett rum där den kristna identiteten kan spelas upp och där gränsen mot *eskatos* hålls porös och genomsläpplig, även om den inte definitivt överträds. Kyrkan skulle med andra ord ytterligare kunna tillvarata det dialogiska samtalets kapacitet att slita upp revor i den kronologiska tidens ändlighet så att strimor av det eviga och omvandlande nuet blottläggs och aktiveras i människors liv.

### Summary

This article starts out from the challenge to the Church articulated by Giorgio Agamben in his speech “The Church and the Kingdom”; the challenge to be the place where a messianic and liberating eternal time can erupt and transform the totalizing economy and oppressive chronology of our world. This challenge is investigated first by asking if and how a response to it could be articulated through the philosophies of dialogue expressed by George Pattison and Martin Buber. Having argued that there is a problematic idealism adhering to both Agamben’s messianic time and Buber’s dialogue, the article then searches to go beyond this idealism by acknowledging the feminist theologian Serene Jones’ theory of Christian identity as at once unconditionally given as a gift through baptism, *and* as needed to be performed, to be *practiced* in order to have transformational impact on real life. Having thereby outlined a theological defence of the practice of dialogue, it is argued that the church, by creating method and space to put dialogue in play, can expand the space where Christian identity can be performed, and thereby get closer to its mission of being the place for eschatological disruption, the place where chronological time becomes transformed and *eschatos* brakes through.