

Folkkyrkans kropp —

Einar Billings folkkyrkoteologi ur postsekulärt perspektiv

JAN ECKERDAL

Jan Eckerdal är präst i Svenska kyrkan och doktorand i kristen trosåskådning vid Linköpings universitet. Hans pågående avhandlingsprojekt är en systematisk-teologisk kritisk bearbetning av folkkyrkobegreppet, utifrån postsekulära perspektiv.

Inledning

I efterskriften till en av sina böcker beskriver kyrkohistorikern Lars Österlin de svårigheter som det innebar att försöka hitta en lämplig term för begreppet *folkkyrka* då den aktuella boken skulle översättas till engelska.¹ Denna översättningsproblematik kan ses som en illustration av den tämligen avgränsade inomnordiska prägel som diskussionen om folkkyrkan har haft under 1900-talet.² Folkkyrkoteologin har uppenbarligen haft en så pass avlägsen relation till engelskspråkig diskussion, att någon begreppsapparat aldrig arbetats fram.

Följande artikel är ett försök att göra en analys av den gren av folkkyrkoteologin som Einar Billing står för, genom att ta hjälp av ett teologiskt perspektiv som befinner sig utanför den traditionellt avgränsade folkkyrkosfären. Detta utifrånperspektiv utgörs av anglikanen Graham Wards postsekulära teologi.³ Förhoppningen är att en sådan vidgning av perspektivet kan belysa och problematisera sådant som inte blir synligt i en debatt där de flesta bidrag kommer från positioner som redan är präglade av folkkyrklig tradition.

¹ Lars Österlin, *Svenska kyrkan i profil: ur engelskt och nordiskt perspektiv*, 2. utök. och rev. uppl. (Stockholm: Verbum, 1997), s. 339.

² Själva begreppet folkkyrka har tyskt ursprung, men har i tysk teologi dock fått en annorlunda tolkning än tolkningarna inom de nordiska nationalkyrkorna. För en redogörelse för begreppets utveckling, se Ragnar Ekström, *Gudsfolk och folkkyrka* (Lund: Gleerups, 1963), s. 62–204.

Med hjälp av Ward presenteras här Billings teologi såsom ett försök att ge ett teologiskt gensvar på den fundamentala utmaning av kyrkliga och teologiska anspråk, som kännetecknade mycket av samtidsdebatten vid sekelskiftet 1900. Detta gäller i första hand Billings historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp som här tolkas som ett i vissa stycken modernitetskritiskt perspektiv. Nedanstående Billingtolkning föreslår också att Billings folkkyrkosyn är en direkt följd av detta uppenbarelsbegrepp. Billings folkkyrka som rent konkret innefattar hela verkligheten, socken för socken, blir då kyrkan som vägrar att finna sig i att enbart agera i den avgränsade religiösa sfär som den blev tilldelad av det samtida sekulära förnuftet. För Billings folkkyrka finns ingen sekulär «fredad» zon som inte har religiös signifikans.

I ett andra steg ställer jag sedan Billing mot den Kristi kropps-centrerade ecklesiologi som Ward bedriver. Här blottläggs hur det anspråk på hela tillvaron som Billing knyter till folkkyrko-

³ Begreppet postsekulär teologi använder jag som beteckning för de mer konstruktivt teologiska ansatser som företagits inom ramen för den postmoderna diskursen. Jfr Jayne Svenungsson, *Guds återkomst: en studie av gudsbegreppet inom postmodern filosofi*, Logos Pathos, 3 (Göteborg: Glänta produktion, 2004), s. 40. Graham Ward hör vidare till de teologer som associeras med den *radikalortodoxa* teologiströmmingen, vilket kommer att ha viss betydelse för den kommande framställningen. För en introduktion till radikalortodoxin se James K. A. Smith, *Introducing Radical Orthodoxy: Mapping a post-secular theology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2004) och på svenska mer översiktligt Ola Sigurdson, «Radikalortodoxi. En introduktion.» *Signum*, no. 1 (2005).

begreppet, drivs på ett sätt som också medför en del allvarliga problem. Dessa problem är knutna till frågan om hur Billings folkkyrka konkret tar plats i den värld som den gör anspråk på att famna, frågan om folkkyrkans kropp. För att inte oreflekterat tradera vidare en viss ecklesiologisk inbyggda problematik, måste en kyrka som menar sig stå i Billings folkkyrkotradition uppmärksamma och kreativt bearbeta dessa problem. Den avslutande delen av artikeln antyder också att ett möjligt incitament till en sådan bearbetning av Billings kyrkosyn finns i hans egen teologiska ansats, närmare bestämt i hans historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp.

Einar Billings historisk-dramatiska uppenbarelsbegrepp

I en analys av Karl Barth pekar Graham Ward på hur Barths teologi problematiserar moderniteten, och det på ett sätt som uppvisar väsentliga likheter med den kommande postmoderna kritiken.⁴ Även om Barth naturligtvis på vissa punkter avviker från den långt senare postmoderna diskussionen, hävdar Ward att det inte är en anakronism att på det sättet tillskriva Barth postmoderna drag. Ward menar nämligen, tillsammans med exempelvis Stephen Toulmin och Jean-François Lyotard, att en alternativ (och om man så vill postmodern) kritisk omskrivning av den modernistiska berättelsen pågått genom hela modernitetens historia och det också inom det moderna paradigmet.⁵ Somligt av den kritik som under sista delen av 1900-talet fick namnet postmodernism har med andra ord funnits närvarande också i exempelvis Barths och Billings samtid. Utifrån detta läser Ward Barths teologi

⁴ Graham Ward, «Barth, modernity and postmodernity», i *The Cambridge Companion to Karl Barth*, Red. John Webster (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2000a) och Graham Ward, *Barth, Derrida and the Language of Theology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995). Tolkningen av Barth som «den förste postmodernisten» är inte unik för Ward. Se exempelvis Walter Lowe, «Christ and Salvation», i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Red. Kevin J. Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003) s 238.

som en protest mot modernitetens vetenskapspositivistiska och fundamentalistiska⁶ anspråk på att kunna slå fast absoluta regler för vad som är sann kunskap, regler som de religiösa diskurserna sedan måste foga sig efter. Ward pekar på hur Barth protesterar mot detta genom att för det första göra en skeptisk värdering av människans kapacitet att på rationell väg inhämta kunskap om tillvaron. Detta eftersom tillvaron aldrig går att fånga på ett så entydigt sätt som det moderna förnuftet tycks utgå från. För det andra ger Barth ett radikalt alternativ till denna tilltro till människans förnuft genom att istället låta den gudomliga uppenbarelsen strukturera hela verkligheten. Bara genom uppenbarelsen kan vi få sann kunskap om världen.

På ett till viss del liknande sätt är det möjligt att läsa Billings teologi som ett försök att slå vakt om teologins integritet. Med sitt uppenbarelsbegrepp formulerar Billing en teologi med anspråk på att tolka hela tillvaron, inte bara en friliggande religiös del av livet. Kopplat till uppenbarelsbegreppet finns också hos Billing en udd riktad mot de samtida liberalteologiska försöken att anpassa teologin till modernitetens premisser⁷, såväl som de biblicistiska avskärningarna från utomteologisk kritik.⁸ I boken *Försoningen* ger Billing på de första sidorna en översikt över sin syn på uppenbarelsen och dess relation till historien. Greppet för framställningen följer Billings angreppssätt i det större verket *De etiska tankarna i urkristendomen*, där

⁵ Se exempelvis Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge, Theory and History of Literature*, 10 (Manchester: Manchester Univ. Press, 1984) respektive Stephen Toulmin, *Cosmopolis: the Hidden Agenda of Modernity* (New York: Free Press, 1990), särskilt kap 4 «The Far Side of Modernity», s 139–174.

⁶ Begreppet fundamentalism är en försvenskning av engelskans *foundationalism*, vilket betecknar den upplysningspräglade kunskapssyn, som utgår från en kunskapsteoretisk objektivt säkerställd utgångspunkt, bestående av grundläggande kunskap eller första principer (foundations), från vilken man sedan kan härleda objektivt sann kunskap.

⁷ Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift*, 2 uppl. (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1962), s. 51ff.

en judisk-kristen dynamisk syn på historien kontrasteras mot en statisk hellenistisk.⁹ Idén är alltså att renodla en urkristen hållning genom att ställa den mot den tidens största rivaliserande motiv; hellenismen.

Kännetecknande för en hellenistisk världs-åskådning är för Billing den statiska synen på världen såsom ett färdigt vilande kosmos.¹⁰ Tillvaron är som den är och så kommer den att förbli. Detta betyder inte att världen som den är i någon enkel mening erbjuder sig empiriskt för människan. Istället måste människan genom intellektuell urskiljning lära sig att förstå världen. Högt måste skiljas från lågt, verkligt varande från skenbart varande osv. Denna statiska åskådning gör att den grundläggande konflikten i tillvaron, den för det hebreiska tänkan-dets typiska strid mot orenhet och destruktion inom och utanför individen, lyser med sin frånvaro.¹¹ Det finns ingen rörelse i historien.¹²

I kontrast till denna statiska intellektualism tecknar så Billing den judiskt-kristna synen på tillvaron som ett *drama*, en levande historia där Gud själv verkar i och genom sitt folk: «Historiens Gud är den lefvande Guden — den lefvande Guden är historiens Gud.»¹³ Skillnaden mellan det hebreiska och det grekiska är i Billings läsning närmast total. I *De etiska tankarna i urkristendomen* skriver Billing i inledningen till avsnittet om Gamla testamentet: «Här finnes vad hellenismen saknade, och här saknas vad där fanns.»¹⁴ Och skillnaden som förvandlar allt är

just historiens roll som arena för Guds uppenbarelse. «Ville man ställa saken på sin spets, kunde man säga: vad upptäckten av begreppets kunskapsvärde betydde för hellenens, betyder tåget genom Röda havets vågor för israelitens etiska tänkande.»¹⁵ Gud uppenbarar sig inte för oss genom en intellektuell lära utan genom historiska gärningar och den främsta av dessa Guds gärningar i Gamla testamentet är Israels räddning ur Egypten.¹⁶ Analogt med detta menar Billing att det är i synen på historien som den bibliska profetgestalten skiljer sig från den grekiska filosofen.¹⁷ Den grekiske filosofen arbetar utifrån regeln att gudstanken är mindre ren ju mer levande och betingad av historiska händelser den är, medan profeten självklart hämtar sina svar ur historien.¹⁸ Gud kommunicerar med sitt folk genom gärningar och profetorden är tillbaka- och framåtblickande tolkningar av dessa historiskt betingade gudsuppenbarelser.¹⁹

Den dramatiska synen på historien som uppenbarelse framställer Billing som ett sorts jude-kristet urmotiv, vilket i boken *Försoningen* sedan närmast används som ett kriterium för vad som får plats i hans försoningsteologi. I en kommentar till Predikarens lakoniska «Inget nytt under solen» (Pred 1:9) menar exempelvis Billing att även om detta ord visserligen har letat sig in i den bibliska litteraturen, är det inte desto mindre «ett äkta hellenistiskt och alldeles o-israelitiskt ord», eftersom det ger uttryck för en stil-lastående historielös hållning.²⁰

När sedan Billing i samma bok fortsätter genom att ge sig i kast med den kristna försoningen, är det följdenligt att de traditionella

¹⁴ Billing 1936, s. 77.

¹⁵ Ibid. s. 83.

¹⁶ Ex i Billing, 1908, «Där [i historien] har det mött honom, mött honom i sådana mäktiga historiska katastrofer — såsom framförallt utförandet ur Egypten — att det ej kunnat tvifla därpå: här har Gud, den lefvande Guden handlat.», s. 9. Se också s. 16f.

¹⁷ Detta genomsyrar Billings gammaltestamentliga analys i *De etiska tankarna i urkristendomen*. Billing, 1936, s. 77–187. Se också Billing, 1908.

¹⁸ Billing, 1908, s. 10.

¹⁹ Ibid. s. 15.

²⁰ Ibid. s. 8.

⁸ Se vidare Gustaf Auléns tolkning av Billings teologi som ett alternativt svar på tidens utmaningar, ett alternativ som syftade bortom den avskärmande biblicismen och den liberala teologin. Gustaf Aulén, «Einar Billings teologi», i *Einar Billing: In memoriam*. Red. Nils Bolander (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1940), s. 44–49.

⁹ Einar Billing, *Försoningen: två utvidgade föredrag* (Uppsala: Almqvist & Wiksell i distr., 1908), s. 6–18 och Einar Billing, *De etiska tankarna i urkristendomen i deras samband med dess religiösa tro*, 2 utvidg. uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses bokförlag, 1936).

¹⁰ Billing, 1908, s. 7. och Billing, 1936, s. 19–76.

¹¹ Billing, 1936, s. 74f.

¹² Billing, 1908, s. 7–8.

¹³ Billing, 1908, s. 9.

kristna försoningsläror i det närmaste är helt frånvarande.²¹ Istället för att på det sättet behandla försoningen som en läropunkt i den kristna dogmatiken sätter Billing in försoningen som en del i historiens pågående drama. Den försonande nåden hämtas ur historien, från insikten om den i historien verksamme guden. Försoningen som på individplanet räcks en människa genom syndernas förlåtelse är individens utförande ur Egypten.

Försoningen är alltså inläst i ett stort historiskt skeende och är därmed inte isolerat knutet till Kristushändelsen. Jesu död och uppståndelse kan snarare ses som mittpunkten i det historiska uppenbarelsesammanhanget. Jesus unika bidrag är, i Billings schema, att han genom sin specifika försoningsgärning för ner den profetiska traditionen på individnivå. Profeternas budskap utifrån Guds gärningar gällde hela folkets förpliktande utkorelse. Detta blev i den specifika gärning som Jesus hade att utföra radikaliserat till en utkorelse som riktas till varje enskild människa. Genom Jesus söker Gud varje människa individuellt och erbjuder en möjlighet till en omedelbar gudsgemenskap för alla, var och en enskilt.²² Så kan Billing fixera målet för hela uppenbarelsehistorien som en rörelse mot en koncentration «kring personlighetens eget och kring själens frälsning.»²³ Signifikativt för Billings version av det historisk-dramatiska uppenbarelsesammanhanget blir därmed en tydligt individualistisk teleologi för dramat. Fram till Kristi död och uppståndelse är Israels folk objektet för Guds utkorelsehistoria, medan andra folk stod utanför. Men med Kristus vidgas perspektivet till att gälla alla människor och detta genom att individen kommer i förgrunden. Den befrielse

som Gud räckte sitt folk i uttåget från Egypten blir räckt till varje människa av den uppståndne Kristus genom historien, och i den historien står nu Billings egen kyrka och räcker Kristi försoning till varje enskild människa. Som en följd av denna individualisering får såväl *Gudsfolket* som *Kristi-kroppstanken* en mycket begränsad funktion, när Billing formulerar sin folkkyrkteologi.

Från den mittpunkt i uppenbarelsedramat som Kristushändelsen utgör, vidgar sig sedan Billings uppenbarelsesammanhang igen till att universalistiskt innefatta all historia som ett Guds handlande, såväl bakåt som framåt till vår egen tid och mot framtiden. Billings historisk-dramatiska uppenbarelsesyn ger en möjlighet till en teologi som har anspråk på att utifrån Guds gärningar tolka hela verkligheten i nytt ljus. Detta tolkningsarbete uttrycks av Billing som ett kontinuum där «ny verklighet» hela tiden fogas in i det kristna verklighetssammanhanget — ett sammanhang som inte står i konflikt med det naturvetenskapliga verklighetssammanhanget, eftersom det i grunden är samma verklighet som utforskas.²⁴ «religionen är ej en flykt bort från verkligheten, utan ett uppvaknande till att se denna, sådan den till sitt innersta väsen är. Ingen vetenskap kan därför ock vara ivrigare än den att se *all verklighet* just sådan den är»²⁵

Billings folkkyrka som ett stycke uppenbarelsehistoria

Billings kyrkosyn kan sättas i direkt samband med hans uppenbarelsesammanhang. Men inte bara på det viset att Billing i en parallell diskussion om kyrkan söker formuleringar som skall har-

²¹ Avsaknaden av diskussion kring traditionella försoningsläror hos Billing uppmärksammas av Gösta Wrede i Gösta Wrede, *Kyrkosynen i Einar Billings teologi*, Studia doctrinae Christianae Upsaliensia 5 (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 1966), s 128.

²² Billing, 1962, s. 53f.

²³ Ibid. s. 69. I Billings läsning av de gammaltestamentliga profeterna gör Billing dock en poäng av att denna individualisering påbörjas även utan Kristushändelsen som relief, ex. hos Hesekiel och senare i fjärde Esra. Billing, 1936, s. 159–220.

²⁴ Billing, 1962, s. 55.

²⁵ Billing, 1962, s. 45. De som kanske tydligast gett uttryck för en tolkning av Billings teologi som ett försök att formulera en kristendomstolkning som kan integrera hela tillvaron är Gustaf Aulén och senare Björn Skogar. Aulén, 1940, t.ex s. 46, samt Björn Skogar, «Teologins språk — och livets: Några dominerande teologiska profiler under svenskt 1900-tal», i *Modern svensk teologi: strömningar och perspektivskiftet under 1900-talet*, Red. Håkan Eilert (Stockholm: Verbum, 1999) Se särskilt s. 24f.

moniera med hans hållning i en annan avgränsad diskussion om uppenbarelsen. Istället menar jag att *Billings folkkyrkosyn kan ses som ett direkt försök att mer radikalt dra in kyrkan i det historiskt-dramatiska uppenbarelse-dramat*. När Einar Billings kyrkosyn figurerar i nutida teologiska diskussioner, poängteras ofta hur Billings folkkyrkotanke måste förstås mot bakgrund av de framväxande frikyrkorna och deras kongregationalistiska kyrkoförståelse. Att Billing har en sådan polemik i sina senare skrifter äger otvivelaktigt sin riktighet. Där finns en tydlig avgränsning gentemot frikyrklighet, eller som Billing föredrar att kalla det: Föreningskyrklighet. Poängen med det perspektiv som ges uttryck för här, är därför inte att motsäga tolkningen av Billing som frikyrkopolemisk. Snarare handlar det om att tona ner betydelsen av denna polemik för Billings folkkyrkoformulering, genom att föreslå ett mer grundläggande motiv för Billings ecklesiologiska övervägningar. Detta ger kanske också en rimligare kontext för Billings kritik av det frikyrkliga, vilket annars kan tendera att framstå som en mer allmän frikyrkoaversion.²⁶

Billing placerar folkkyrkan som en följdenlig förlängning av sitt uppenbarelsebegrepp med dess tillhörande individualistiska teleologi. Från Exodus och den profetiska traditionen går en obruten linje till den svenska folkkyrkan.²⁷ Bibeln är i första hand en beskrivning av uppenbarelsens historia och folkkyrkan står som en

²⁶ Intressant för sammanhanget är Gösta Wredes iakttagelse att de tidiga och stora teologiska verken hos Billing saknar frikyrklig polemik. Den första polemiska situationen mellan Billing och frikyrkligt inriktade förespråkare kan spåras till så sent som 1912, vilket är efter huvudparten av Billings teologiska produktion. Detta kan tolkas som att konfrontationen med frikyrkliga argument inte så mycket var en utgångspunkt för Billing, utan snarare en anledning att utveckla vad han redan hade angett linjerna för. Billing är också återkommande mån om att framhäva det positiva i en intimare mer uttalad trosgemenskap och hur denna kan ha en hemvist inom folkkyrkans församling. Wrede, 1966, s. 46, resp. Einar Billing, *Den svenska folkkyrkan*, Religionsvetenskapliga skrifter 15 (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens förlag, 1930) ex sid. 68, samt Billing, 1962, s. 86f.

²⁷ Jmf. Wrede, 1966, s. 130.

förlängning av den levande utkorelsehistoria som uppenbarelsen består av. Den utkorelse av folket som Exodus innebär, blir i Jesu förlåtelseord radikaliserad till att universellt gälla varje människa enskilt. Folkkyrkans uppdrag är att stå i kontinuitet med detta drama genom att vara en härold för nådesbudskapet från den uppståndne Kristus. Så beskriver Billing kyrkans nådesförkunnelse «som såge man Herren Kristus själv vandra från land till land för att så uppfylla sitt löfte att uppsöka och »draga till sig» också de »andra får», som han under sitt jordeliv ej nådde fram till, att det måtte bli »en hjord och en herde».²⁸ Kyrkan är ett redskap för Guds erbjudande av den förekommande nåden till varje människa enskilt, vilket innebär att Gud är kyrkans egentliga subjekt och människorna mottagare.

Utifrån den kyrkosyn som Billings uppenbarelsebegrepp föder är det så helt konsekvent att han beskriver kyrkan som ett *Guds redskap*, och människan i första hand som ett *passivt mottagande objekt*. I anförandet *Den religiöst motiverade folkkyrkan* beskriver Einar Billing folkkyrkan som «den religiöst starkast motiverade organisationsformen».²⁹ Detta beskrivs mycket riktigt i kontrast till föreningskyrkan. Föreningskyrkan, skriver Billing, är konsekvensen av att man utgår från det «näst högsta», den personliga tron, till skillnaden från folkkyrkans utgångspunkt i tillvarons «allra högsta princip», nämligen den förekommande nåden.³⁰ Det är alltså tanken om Guds förekommande nåd, budskapet om syndernas förlåtelse till alla, som i Billings argumentation leder honom till ett förespråkande av folkkyrkan som det religiöst ideala.

Så ger Billing ett religiöst existensberättigande till en kyrkoform som externt och internt var ifrågasatt.³¹ Folkkyrkan, eller närmare be-

²⁸ Einar Billing, *I katekesundervisningens tjänst*, 2 uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelsens bokförlag, 1943) s. 143.

²⁹ Billing, 1930, s. 124f.

³⁰ Ibid. s. 125.

³¹ Gustaf Aulén, *Hundra års svensk kyrkdebatt: drama i tre akter* (Stockholm: Svenska kyrkans diakoniststyrelse, 1953), s. 103 och 111.

stämt territorialförsamlingen, är nämligen för Billing den organisationsform som bäst gestaltar den förekommande nådens kyrka. Detta eftersom den genom sin territorialförsamlingsindelning är ett konkret uttryck för den förekommande Guds nåd som räcks till alla. Territorialförsamlingen förkroppsligar Guds nåd eftersom den ger varje människa hemorts rätt i en församling, vem hon än är, genom det blotta faktum att hon lever och bor någonstans.³² Folkkyrkan är med ett annat av Billings paraduttryck «syndernas förlåtelse till Sveriges folk.»³³ Detta ger att folkkyrkan i Billings tappning är ett kvalitativt begrepp, som inte är *principiellt* beroende av att vara majoritetskyrka.³⁴ I territorialförsamlingen utgör Gud kyrkans «översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd.»³⁵

Billings modernitetskritik

Det uppenbarelsbegrepp som Billing ger uttryck för, bär på en grundläggande nivå väsentliga likheter med Wards tolkning av Barth. Billings betoning av profetgestalternas motståndslösa underkastelse inför Guds tilltal i historien, kan då ses som en parallell till Barths uppenbarelscentrering.³⁶ Men om Barths andre, dvs. det som Barth definierar sig mot, i Wards läsning utgörs av hela den sekulärt förankrade kunskapssfären, är Billings andre snarare det han betraktar som helleniserande filosofi. I detta grundläggande kontrasterande av den historisk-dramatiska uppenbarelsen gentemot en stillastående hellenistisk världsbild, hämtar sedan Billing resurser till ett teologiskt avståndstagande från den statiska metafysik som

han menar kännetecknar mycket modern teologi.³⁷

Samtidigt finns i Billings produktion över tid en rörelse bort från denna dikotomi. Markeringen gentemot idealistisk kristendomstolkning kvarstår,³⁸ men den spänning i förhållande till hellenistisk filosofi, som var så viktig för Billings formulering av det historisk-dramatiska uppenbarelsbegreppet får en långt mer tillbakadragen roll i Billings senare skrifter och därmed i hans behandling av folkkyrkan. Detta trots att uppenbarelsbegreppet i sig — det som alltså formades i kontrast till den hellenistiska filosofin och därmed också i någon mån är beroende av den — fortsätter att spela stor roll. Inte så att Billing omprövar motsatsställningen mellan de två paradigmen, utan snarare så att denna filosofi efter att ha blivit utdefinierad såsom det andra, sedan inte finns med som samtalspartner i Billings teologi. Gustaf Wingren påpekar i sin bok om Billing att relationen mellan teologi och filosofi överhuvudtaget är ett obehandlat ämne hos Billing.³⁹ Billing står i dialog med såväl naturvetenskapernas som med arbetarrörelsens och frikyrkans perspektiv, men filosofiska utmaningar bemöts i stort sett med tystnad. Denna nedtoning av dikotomin kristet-hellenistiskt hos den senare Billing, lämnar plats för en teologi med universalistiska anspråk på att integrera hela tillvaron.

Liksom Barth föreslår alltså även Billing en uppenbarelscentrerad teologi. Men om Barths eventuellt postmoderna alternativ till modernismens fundamentism mynnar ut i en dikotomi mellan Gud och värld och som en följd också mellan uppenbarad (sann) kunskap och mänsklig (förvrängd) kunskap, är Billings lösning en sammanfogande approach i konfrontationen mellan dessa två verklighetssammanhang.⁴⁰ I

³² Billing, 1930, s. 59.

³³ Ursprungligen går uttrycket tillbaks till *Vår kallelse*, där uttrycket «kyrkan är syndernas förlåtelse» står som sammanfattning av Luthers kyrkosyn. Einar Billing, *Vår kallelse*, 5 uppl. (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse, 1956), s. 7. För en utförlig analys av uttrycket se Wrede, 1966, s. 158–161.

³⁴ Ibid. s. 6.

³⁵ Ibid. s. 57.

³⁶ Billing, 1908, s. 15ff.

³⁷ Se exempelvis Billings polemik mot Lessing i Ibid. s. 94f.

³⁸ Detta är exempelvis en av poängerna i det publicerade föredraget «Idealism och kristendom». Einar Billing, «Idealism och kristendom.» (Lunds universitetsbibliotek, 1934).

³⁹ Gustaf Wingren, *Einar Billing: en studie i svensk teologi före 1920* (Lund: Gleerup, 1968), s. 130.

⁴⁰ *Verklighetssammanhang* är den term Billing använder i diskussionen.

sitt *Herdabrev* uttrycker Billing relationen dem emellan enligt följande:

Så knyter sig det hela samman till ett fast och kontinuerligt sammanhang, lika väldigt och väldigare än det andra, som vi kalla naturen. Och just därför att det står där såsom ett sådant sammanhang, eller rättare, därför att vi, när vi se med av den inre erfarenheten öppnad blick in i denna historia, märka att vi alldeles som vid det andra [naturvetenskapliga] verklighetssammanhanget ständigt få ny verklighet att foga in däri, betygar det sig för oss såsom *en verklighet*, vars bild den kritiska forskningen, till vilken vi alltså oförbehållsamt och lärgirigt vilja lyssna, kan modifiera och berika, men som den aldrig kan komma att förflyktiga.⁴¹

Medan Barth tenderar att låta hela det som Billing kallar det «naturliga» verklighetssammanhanget underordna sig uppenbarelsen, menar sig Billing alltså kunna harmoniera de två. Detta gör Billing utifrån motiveringen att hela verkligheten är en. Billings modernismkritik är därmed mindre en kritik av modernismen i sig självt, utan mer av dess anspråk på exklusivitet och vad detta anspråk gör med teologin. Men Billing angriper aldrig det sekulära paradigmet i sig. Han når alltså aldrig, såsom Barth, fram till vad man med ett mer nutida begrepp kan kalla ett postsekulärt teologiskt perspektiv.⁴²

Den sammanfogning av de två verklighets-sammanhangen, som Billing talar för, skulle knappast vara möjlig utan den individualistiska teleologi som Billings uppenbarelsbegrepp bär. Billing själv är visserligen mycket mån om att den individualistiska rörelsen i hans uppenbarelsdrama inte skall sammanblandas med den

liberala teologins förtunning av de religiösa anspråken på att tolka hela verkligheten. Så lägger exempelvis Billing ner möda på att försöka visa att det är en vantolkning av Paulus, om man läser Romarbrevets mer individcentrerade delar (Rom 1-8) utifrån «alltför moderna tankar» och därmed bara ser «ett stycke religiös psykologi.»⁴³ Vill man vara trogen Paulus menar Billing att man istället bör läsa det som ett led i samma utkorelsehistoria som Paulus ägnar sig åt, när han i samma brev behandlar gudsfolkets roll (Rom 9–11). Vidare ser Billing hela den paulinska argumentationen som en parallell till 5 Moseboks förståelse av Exodus.⁴⁴ Poängen är ett understrykande av att det inte handlar om ett symbolspråk, som skall avmytologiseras och psykologiseras in som ett skeende i människans inre, utan ett reellt skeende och det även om det tar plats på individnivå.

Men trots att Billing hävdar att detta innebär en artskillnad i förhållande till den liberala individualismen, finns här inte desto mindre ett drag av sublimering — kanske inte i det teoretiska systemet, men väl när systemet tar sig uttryck i en konkret kyrkosyn. I Billings folkkyrkoformuleringar får nämligen den individualiserande rörelsen i uppenbarelsdramat stor betydelse för hur kyrkans roll i relation till det andra verklighetssammanhanget kan formuleras. Detta eftersom den uttalade markeringen av att Guds ord om syndernas förlåtelse är riktat till varje människa *enskilt*, utgör förutsättningen för Billings starka betoning av Gud som kyrkans aktiva subjekt och människan som passivt mottagande objekt. Hade den konkreta gemenskapen av människor burit någon större betydelse i Billings frälsningsdrama, hade också nödvändigheten av ett aktivt moment också hos den mottagande parten i frälsningsdramat blivit mer akut. En gemenskap upprätthålls nämligen inte av sig självt, utan kräver ett visst mått av engagemang från dem som utgör gemenskapen, ett visst mått av arbete, ett visst mått av krav: kort sagt, ett visst mått av *aktivitet*.⁴⁵ Men när mottagandet sker individuellt, i enlighet med uppenbarelse-

⁴¹ Billing, 1962, s. 55.

⁴² Angående Barths konstruktivt postsekulära potential, se Arne Rasmusson, «The Politics of Diaspora: The Post-Christendom Theologies of Karl Barth and John Howard Yoder», i *God, Truth, and Witness: Essays in Conversation with Stanley Hauerwas*, Red. L. Gregory Jones, Reinhard Hütter, and C. Rosalee Velloso da Silva (Grand Rapids, Michigan: Brazos Press, 2005) och även Arne Rasmusson, «Kyrka och samhälle», i *Systematisk teologi: en introduktion*, Red. Mattias Martinson, Ola Sigurdson, Jayne Svenungsson (Stockholm: Verbum Förlag, 2007), s 226ff.

⁴³ Billing, 1908, s. 12.

⁴⁴ Ibid. s. 20.

⁴⁵ Jfr diskussionen i Sigurdson, 2000, s. 188f.

dramats individualistiska riktning, är det möjligt att betrakta mottagandet såsom passivt.⁴⁶ Jag menar att just denna passivitet, som kännetecknar det mänskliga mottagandet av den förekommande nåden i folkkyrkan, är det som möjliggör Billings harmonisering av verklighetssammanhangen. Detta beror dock inte på att de olika sammanhangen i egentlig mening blir enklare att harmoniera. Istället handlar det helt enkelt om att när kyrkan utgörs av enskilda passiva mottagare, blir kyrkans konkreta synlighet i världen minimerad, vilket innebär att hon därmed i låg utsträckning vare sig kan ta eller väcka anstöt.

Graham Ward och kyrkan som Kristi kropp

Utifrån Graham Wards läsning av Barths teologi såsom modernitetskritiker — en tidig postmodernist — presenterades ovan Billings teologi och ecklesiologi som ett projekt som i vissa stycken utgår från och arbetar med samma problematik. Som framgått förhindrar dock inte denna problemgemenskap att de i sina respektive lösningsförslag skiljer sig åt markant. I detta avsnitt kommer resonemanget att tas ytterligare ett steg, genom att jag ställer Billing gentemot den bearbetning av Barth som Wards analogiska teologi erbjuder.

När Ward bidrar med en bearbetning av den dikotomi som blir en följd av Barths uppenbarelse-syn innebär det alltså med andra ord att han arbetar med just den dikotomi som Billing menar sig kunna sammanfoga i sin folkkyrkosyn. Här kan alltså Ward ses som en alternativ lösning, vilken kan kasta ett visst ljus över vad Billings sammanfogning faktiskt innebär. Det Ward vill hålla fast vid hos Barth är en teologi som bejakar sin specifikt partikulära kristna utgångspunkt och som därmed bevarar sin potential till ett kritiskt perspektiv på samtidskulturen. Men till skillnad från somligt hos

Barth vill Ward bedriva denna specifikt kristna teologi på ett sådant sätt att det partikulära inte exkluderar möjligheten till konstruktiva bidrag från andra perspektiv än just det kristna. Ward uttrycker det som att teologin måste ge ett positivt *men också* kritiskt gensvar på den sekulära kultursfären.⁴⁷ Också kyrkan, såväl som teologin, är i behov av hjälp från olika utifrån perspektiv för att få syn på sina egna brister.⁴⁸

Ward menar att förutsättningen för att kyrkan på en och samma gång skall kunna verka utifrån sin egen partikulära utgångspunkt i Kristushändelsen, utan att för den skull dra sig undan från sin omvärld, är en stark Kristi-kroppsteologi. Detta eftersom en sådan teologi konkret ritar in Kristi kropp som en ekklesial, eukarisisk kropp i just den konkreta fysiska värld där alla andra sociala och samhällsliga kroppar existerar vilket därmed utmanar varje indelning av verkligheten i religiös/sekulär sfär.⁴⁹ Ward genomför detta genom en systematisk läsning av hur gränserna för Kristi fysiska kropp i Jesusberättelsen succesivt förskjuts via omskärelsen, förhärliandet, nattvardsinstiftandet, korsfästelsen, uppståndelsen och himmelsfärden.⁵⁰ Dessa handlingar markerar hur materialiteten i Kristi kropp är instabil, vilket dock inte betyder att den är mindre fysisk. Tvärtom visar utvecklingen i handlingarna hur Kristi fysiska närvaro kan utvidgas och innesluta andra fysiska kroppar — såsom exempelvis bröd — och göra dessa till förlängningar av Kristi egen kropp.

Förutsättningen för Wards Kristi-kroppsteologi är en uppvärdering av analogins roll för kristen teologi.⁵¹ Öppningen för ett sådant analogiskt förhållningssätt hittar Ward hos Barth själv. Inom Barths produktion är det nämligen

⁴⁷ Graham Ward, *Cities of God* (London ; New York: Routledge, 2000b), s. 70.

⁴⁸ Ibid. s. 74.

⁴⁹ Ibid. s. 70.

⁵⁰ Avsnittet "The displaced body of Christ" i ibid. s. 97–116. Detta avsnitt finns också översatt till svenska: Graham Ward, «Jesu Kristi förskjutna kropp». i *Postmodern teologi: en introduktion*. Red. Jayne Sve-nungsson och Ola Sigurdson (Stockholm: Verbum, 2006).

⁵¹ För en kortfattad introduktion till Wards analogitänkande, se Ward, 2000b, s. ix.

⁴⁶ Detta hindrar naturligtvis inte att de enskilda individerna i Billings folkkyrka kan bygga aktiva och meningsbärande gemenskaper. Som framgått betonar Billing att detta är högst önskvärt. Poängen är istället att dessa gemenskapers teologiska signifikans är svåra att spåra i Billings folkkyrkotänkande.

möjligt att kronologiskt urskilja en riktning från en absolut dikotomi mellan uppenbarad och världslig sanning (tydligast i Barths Romarbrevskommentar), mot en senare öppning för betydelsen av ett analogiskt förhållningssätt (analogia fidei) i relationen dem emellan.⁵² Det analogiska sättet att tala om Gud och relationen skaparen-skapelsen, öppnar för en möjlighet till en viss överbyggnad mellan Gud och värld, utan att den distans dem emellan som Barth värnar om — Guds absoluta annorlundaskap — går förlorad. Genom analogier kan Gud tillskrivas egenskaper som har vissa likheter med skapade tingens egenskaper, samtidigt som dessa egenskaper får en delvis ny och ogripbar mening när de syftar på Gud, eftersom de då hänvisar till dessa egenskaper i en perfekt fulländad form.⁵³ Barth kvalificerar dock sitt analogitänkande genom att markera att den analogiska riktningen måste vara uppenbarelse-värld (analogia fidei) och därmed förankrat i Guds uppenbarelsehandlande i Kristus. Detta i kontrast till analogia entis, där det analogiska tänkandet syftar till att uppnå en naturlig gudskunskap utanför uppenbarelsen, något som Barth skarpt förkastar.⁵⁴ Uppenbarelsen har alltså en fortsatt oersättlig position för kunskap om Gud. Inte desto mindre erbjuder dock analogin hos Barth en möjlighet att tala *direkt och positivt* om Gud, men detta utan att för den skull göra anspråk på att med detta tal fullt ut omfatta Gud. I analogins natur ligger att orden hela tiden pekar utöver sig själva, samtidigt som orden aldrig bara har en överförd betydelse. Detta kan ses i kontrast såväl till en

absolut dikotomi mellan uppenbarad sanning och mänsklig sanning, som till transcendentala ansatser till att tämja det transcendentas annorlundaskap genom att inordna det i mänskliga förnuftskategorier och därmed utesluta en aktivt handlande Gud.⁵⁵

Genom att radikaliserar detta analogiska förhållningssätt och därigenom så att säga läsa Barth mot Barth, formulerar Ward en teologi som har karaktäriserats såsom en *Critical engagement*-ecklesiologi,⁵⁶ vilket innebär en teologi som tar sin utgångspunkt i ett specifikt kristet ecklesiologiskt perspektiv, men som också har anspråk på att vara ett kritiskt och kerygmatiskt bidrag till vårt samtida kultursamtal.⁵⁷ Utiifrån denna *Critical engagement* ger Ward en teologisk analys och kritik av den samtida (post)modernitetens individualistiska och nihilistiska tendenser.⁵⁸ Det teologiska grundresonemanget är, att om en aktiv skapare förutsätts, kan ingenting i skapelsen vara ontologiskt autonomt i förhållande till skaparen. Ingenting är bara värld. Allt är analogiskt relaterat till Gud. Den moderna (och stora delar av den postmoderna) diskursen utgår från en platt materialism som leder till nihilism. När världen är så dimensionsfattig att allt är immanent, imploderar också värdet av det immanenta, eftersom det inte refererar

⁵⁵ Ang. modern transcendentalism kontra transcendens se D. Stephen Long, «Radical orthodoxy», i *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Red. Kevin Jon Vanhoozer (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), s. 127f.

⁵⁶ »Critical engagement» som benämning på Graham Wards ecklesiologiska projekt, hämtar jag från teologen Mary Doak som därmed vill särskilja Ward från andra radikalortodoxa ecklesiologiers eventuellt kulturexklusivistiska tendenser. Mary Doak, «the Politics of Radical Orthodoxy: A Catholic Critique.» *Theological Studies* 68, no. 2 (2007), s. 386–391.

⁵⁷ Ward betonar exempelvis att en av huvudpoängerna med den radikalortodoxa teologiska strömning som han förknippas med, är att den inte i första hand vill skapa en intern teologisk debatt, utan istället vill kommunicera ett teologiskt bidrag till det sekulära och religiösa samtidsamtalet. Graham Ward, «In The Economy of the Divine.» *PNEUMA: Journal of the Society of Pentecostal Studies* 25, no. 1 (2003), s. 116ff.

⁵⁸ Se Ward, 2000b, s. 27–78.

⁵² Ward, 2000a. Se också Edgar Almén, *Glaube und geschichtliche Verantwortlichkeit: die Geschichtlichkeit des menschlichen Denkens als theologisches Problem von den Positionen Karl Barths und Paul Tillichs her beleuchtet*, *Studia theologica Lundensia*, 35 (Lund: LiberLäromedel/Gleerup, 1976), s 106–121.

⁵³ Se avsnittet «Via eminentiae» i Ulf Jonsson, *Med tanke på Gud: en introduktion till religionsfilosofin* (Skellefteå: 2004), s. 213–217.

⁵⁴ Karl Barth *Church Dogmatics III/1*, (Edinburgh: T.&T. Clark Publishers 2004), s. 81–83. Se också Peter S. Oh, *Karl Barth's Trinitarian Theology: A study in Karl Barth's analogical use of the trinitarian relation* (London: T.&T. Clark International 2007), s. 3–16.

till något annat än ett nihil, ett ingenting. Som kontrast till en sådan nihilistisk materialism föreslår Ward i samspel med andra radikalortoxa teologer en teologisk materialism, en delaktighetsontologi, där det immanenta och materiella är ett utflöde ur det transcendenta.⁵⁹ Denna teologiska uppvärdering av det materiella gör det möjligt för Ward att skriva in kyrkan som Kristi kropp i en fysisk verklighet.

Därmed är ingenting autonomt, vare sig människan eller något annat skapat. Allt hör samman. Ecklesiologiskt öppnar denna analogiska syn på världen för ett överbryggande av en absolut dikotomi mellan den kyrkliga kroppen och den sekulära kroppen. Med hänvisning till Augustinus distinktion mellan Guds stad och den jordiska staden, menar Ward att Guds stad bygger på ett helt annat ontologiskt grundmotiv än det som kännetecknar (post)modernitetens verklighetsförståelse. Den kristna delaktighetstanken skiljer sig radikalt från en liberal autonomitanke och som en konsekvens av detta skiljer sig också synen på människan. I kontrast till den rationella autonoma människan utgår en augustinsk antropologi från människan som en begärande, hungrande varelse. Kristendomens telos uttrycks därför enligt Ward bäst av Augustinus: *Mitt hjärta är oroligt tills det finner vila i dig*. Begäret i sig är en positiv och skapelsegiven egenskap. Syndafallet skapade på inget sätt begäret, utan perverterade det. Såsom skapade är vi karaktäriserade av en «erotisk», begärande, längtan efter skaparen.⁶⁰ I Wards ecklesiologi innebär detta en betoning av kyrkan såsom en *erotic community*; en gemenskap som drivs av

den ömsesidiga begärande dynamiken i Guds begär efter människan och människans begär efter Gud.

Ward utmanar därmed Anders Nygrens välkända dualistiska förhållande mellan Eros och Agape som två fundamentalt motstridiga motiv.⁶¹ Viktigt är dock att detta begärande Eros inte förväxlas med det begär som driver den förförelsekultur som kännetecknar det postmoderna konsumtionssamhället. Drivkraften i denna konsumtionslogik är nämligen ett begär som aldrig kan (eller ens strävar efter att) tillfredsställas, eftersom det utgår från en grundläggande tomhet.⁶² Begär i den kristna traditionen skiljer sig från detta genom att det inte grundar sig i ursprunglig tomhet utan i Guds begär efter oss, ett begär som bryter varje marknadsstyrd begärs-spiral. Detta eftersom Gud inte *behöver* oss för att fullkomnas. Guds väsen karaktäriseras inte av brist utan av fullkomlighet. Inte heller finns Gud till för att tillfredsställa våra behov. Men inte desto mindre älskar Gud oss.⁶³

Folkkyrkan och Kristi kropp

I relation till Wards radikala inskrivning av kyrkan som kropp in i den fysiska verkligheten och hans betoning av denna rörelses betydelse för att kyrkan på allvar skall kunna konfrontera och konfronteras av den omgivande kulturen, blir frågan brännande var Billings kyrka förkroppsligas. Var tar Billings folkkyrka plats i den konkreta enade verklighet, där Billing menar att «allt knyter sig samman till ett fast och kontinuerligt sammanhang»?⁶⁴ Att det direkta bibliska talet om kyrkan som Kristi kropp inte har någon framträdande roll i Billings skrifter är ett faktum.⁶⁵ Som framgår ovan beskriver Billing sna-

⁵⁹ Särskilt viktig för detta grundläggande radikalortodoxa resonemang är John Milbank, *Theology and Social Theory: beyond secular reason*, 2. uppl. (Oxford: Blackwell, 2006). De grundläggande gemensamt radikalortodoxa utgångspunkterna förhindrar dock inte att Ward distanserar sig från somligt i exempelvis Milbanks teologi.

⁶⁰ Som en del i detta augustinska återerövrande av begäret som något skapelsegivet gott finns en aktiv ansats till att också befria erosbegreppet från inskränkningen till en strikt sexuell betydelse, som begreppet fått i moden tid, till ett erosbegrepp som också betecknar vårt begär efter Gud och Guds begär efter oss. Ward, 2000b, s. 77 och 151.

⁶¹ Anders Nygren, *Den kristna kärlekstanken genom tiderna: Eros och Agape. Del 1* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1930).

⁶² Om det postmoderna utbudet och dess begärsstruktur se avsnittet «Suffering and Incarnation: A Christian Politics» i Graham Ward, *Christ and Culture* (Oxford: Blackwell, 2005), s. 248–266, samt «Cities of endless desires» i Ward, 2000b, s. 52–77.

⁶³ Ward, 2000b, s. 77.

⁶⁴ Se not 39 ovan.

rare kyrkan i instrumentella termer. Folkkyrkan är Guds redskap för den förekommande nådens budskap om syndernas förlåtelse. Kanske skulle någon hävda att folkkyrkans förkroppsligande sker när en enskild människa tar emot detta och får sitt liv förvandlat. Samtidigt innebär betoningen av den förekommande nåden med dess starka fokusering på Gud som subjekt att det är svårt att urskilja vad detta förkroppsligande betyder i den konkreta verkligheten. Det är Gud som är den aktivt agerande, medan människan passivt har att låta sig exponeras för Guds nåd. När Billing i «Den svenska folkkyrkan» mer konkret skall beskriva sin folkkyrka är det därför följdenligt att det ä. församlingsprästen som står i fokus.⁶⁵ Eftersom prästen är den som i kyrkans liv rent gripbart förvaltar de nådemedel som förmedlar den förekommande nåden, blir prästen som gestalt det närmsta ett konkret förkroppsligande som Billings folkkyrka tillåter. Detta förkroppsligande är dock inte reellt, eftersom folkkyrkoprästen inte utgör något egentligt aktivt subjekt i skeendet utan bara är en förmedlare av det verkligt aktiva subjektet: Guds Ord om syndernas förlåtelse.

Detta kan ses i kontrast till hur Wards uppvärdering och utvidgning av erosbegreppet öppnar för att ett mänskligt gensvar på Guds Ord inte bara ingår som en eventuell konsekvens i skeendet. Istället framstår människans gensvar här som en väsentlig komponent i den sociala process, där Guds Ord blir Kristi kropp i en social verklighet. Å ena sidan är det just genom att kyrkan som kropp flyttas in i den konkreta sociala verkligheten, som den kan konfronteras med andra kroppar. Samtidigt är just detta paradoxalt nog bara möjligt genom att Ward *inte* strävar efter den harmoniering av verklighets-sammanhang som Billing beskriver. Wards *erotic community* bygger på ett begärsmotiv som utmärker sig genom att vara annorlunda och som därmed konfronterar underliggande motiv i

andra verklighetssammanhang. Verklighets-sammanhangen går inte att sammanfoga med mindre än att någon av parterna kuvas. Här finns alltså en tydlig skillnad. Denna skillnad går för Ward tillbaka på skillnaden mellan Augustinus två städer: Guds stad, där begärsekonomin har sitt ursprung och sitt mål hos Gud och den världsliga staden, som kännetecknas av ett oändligt begär baserat på tomhet och en lika oändlig exploatering av detta begär.⁶⁷ I väntan på ett gudomligt eskatologiskt inbrytande i världen existerar dessa städer som två parallella sfärer med en reell gräns dem emellan.

Kyrkan har en unik möjlighet att påminna om Guds stads ordningar både genom sin partikulära berättelse som är förankrad i distinkta praktiker och genom sitt annorlunda telos som alltid syftar bortom rådande system. Samtidigt är det viktigt i sammanhanget att påpeka att Guds stad, den himmelska staden, inte är liktydig med kyrkan. Kyrkan är också en mänsklig, världslig institution. I den mån kyrkan är en gemenskap som kännetecknas av gudstillbedjan och gudskärlek är kyrkan indragen i Guds treeniga liv och är en del av Guds stad. Men Augustinus var inte blind för att de människor som utgör den kyrkliga kroppen också utsätts för samma frestelser och får sitt begär förvridet på samma sätt som alla andra.⁶⁸ Vidare är relationen mellan västerländsk kristendom och framväxten av modernitetens sekulära autonomi alldeles för komplicerad och symbiotisk för att man i någon enkel mening kan se avgränsningen för Guds stad som liktydig med gränsen mellan religiösa och sekulära kulturyttringar.⁶⁹ Slutsatsen blir att det bara är en gudomlig urskiljning som kan separera de två städerna. På den här sidan om tidens slut är det en öppen fråga var gränsen mellan dem går, vilket gör att såväl kyrka som kristen teologi måste vara öppen för att viktiga bidrag kan komma från andra perspektiv än det egna.⁷⁰ Men inte desto mindre finns det en reell

⁶⁵ Jfr Wrede, 1966, s. 135–137.

⁶⁶ Se avsnittet Folkkyrkan och förkunnelsen i Billing, 1930, s. 5–53. I en passus om territorialförsamlingen skriver Billing vidare i sitt Herdabrev att folkkyrkan bygger på att «den enskilde prästen, var på sin ort ... *skapar* s.a.s. en folkkyrka i smått.» Billing, 2962, s. 108f. (Min kursivering.)

⁶⁷ Ward, 2000b, s. 227–237.

⁶⁸ Ibid. s. 229.

⁶⁹ Det komplicerade förhållandet mellan religion och modern sekulär verklighetsförståelse bearbetas i Graham Ward, *True religion*, Blackwell manifestos (Oxford: Blackwell, 2003).

gräns, en gräns som omöjliggör att på Billings sätt framställa verkligheten som entydig och harmonierbar.

Wards analogiska Kristi-kroppsecklesiologi utmanar därmed såväl Barths radikala tudelning av verkligheten som den entydighet i synen på tillvaron som Billings folkkyrkosyn härbärgerar. Barth utmanas inte på grund av hans erkännande av att det partikulära perspektiv som tillvaron består av inte går att harmoniera, utan på grund av hans exklusiva tendens att indirekt begränsa Guds stads yttringar till den kristna uppenbarelse (utlagd på Barths vis). Billing å andra sidan, utmanas inte för sin ansats att överskrida den moderna uppdelningen mellan religiöst och sekulärt. Problemet är inte att Billings folkkyrka har anspråk på att famna hela tillvaron. Problemet är att den vill göra det utan att samtidigt konfrontera och utmana andra perspektiv. Just det som problematiserats av Barths och Billings modernitetskritik ovan, den moderna tilltron till tillvarons entydighet, tycks trots allt finnas underliggande i Billings folkkyrkobegrepp. Som framgått grundas Billings anspråk på att kunna integrera hela tillvaron i hans historisk-dramatiska uppenbarelsebegrepp. Men uppenbarelsebegreppet tar indirekt avstånd från en verklig-hetsförståelse grundad på entydighet. Här finns en tydlig och redovisad partikulär utgångspunkt i den kristna historiens vittnesbörd om Guds gärningar, vilket kontrasteras mot det som Billing kallar helleniserande tendenser. Denna radikalt annorlunda kristna utgångspunkt, låter sig alltså inte i någon enkel mening harmonieras med andra partikulära perspektiv — i alla fall inte med mindre än att harmonieringen utförs genom att den ene absorberar den andre och därmed ignorerar eller betvingar den andres annorlundaskap.

Detta problem tycks med tiden också ha föresvävat Billing själv, som i sina senare skrifter allt tydligare markerar att folkkyrkan inte får vidmakthålla sin position i samhället genom en nedtoning av kyrkans kristna identitet och integritet (eller «det religiösa» som Billing uttrycker det).⁷¹ Detta kan tolkas som ett försök att förhin-

dra att folkkyrkan förlorar sin integritet som kristen kyrka genom att absorberas upp och förvridas i ett annat och annorlunda system. Men om den tes som denna artikel har drivit stämmer — att folkkyrkosynen hos Billing kan ses som ett direkt utlopp av ett modernitetskritiskt uppenbarelsebegrepp — ligger det nära till hands att tänka sig att risken att den ene absorberas av den andre knappast förhindras genom att man i efterhand slår fast vad man anser vara ett sorts icke förhandlingsbart minimum av kristen identitet som kyrkan kan finna sig i. Snarare skulle det behövas en uppgradering av en i Billings historisk-dramatiska uppenbarelsebegrepp väsentlig insikt, nämligen att det drama som den kristna kyrkan lever av visserligen har universella anspråk, men att dessa hävdas från en partikulär position. I Billings mer uppenbarelseinriktade arbeten är detta uppenbart, eftersom dramat ständigt ställs i kontrast till ett annat partikulärt perspektiv, hellenistisk filosofi, vilket också har universella anspråk. Men nedtoningen av denna dikotomi i folkkyrkobegreppet ger en kyrka som inte bara har diffusa gränser, vilket även Wards Kristi-kroppsecklesiologi gör en poäng av att ha, utan som också kan misstänkas få problem med att överhuvudtaget förkroppsligas som kyrka. Detta eftersom den då riskerar att komma på kollision med andra kroppar som den i Billings koncipiering av folkkyrkan redan «harmonierats» med. Annorlunda uttryckt: Hur hanterar Billings folkkyrka — som i sin grundläggande teologi bär en syn på tillvaron som entydig — en sammanstötning med perspektiv som går på tvärs med dess egen beaktelse? Risken är överhängande att lösningen antingen blir att anpassa kyrkan, vilket riskerar att mynna ut i en uttunning av kyrkans integritet, eller också att kuva det andra perspektivet, vilket innebär ett mått av betvingande maktspråk.

Wards ecklesiologi föreslår att Kristi kropp som en konkret social gestaltning av kristendom utgör skillnaden mellan en kristendom som bara existerar som en idealistisk tankestruktur och en kristendom vars ord blir kropp i en konkret verklighet. Det första av dessa alternativ uppfattar jag som just det som Billing, genom sitt starka avståndstagande från en ickehistorisk idealistisk och liberal kristendom vill markera sig mot.

⁷⁰ Ward, 2000b, s. 205.

⁷¹ Ex. Billing, 1962, s. 74ff.

Men ovanstående utredning menar att Billings folkkyrka själv har tendenser till just denna ahistoriska kroppslöshet. Alternativet skulle vara att ställa sig öppen för det som Billing arbetar med i sitt uppenbarelsbegrepp, nämligen den i historien verkande Guden som vägrar låta sig harmonieras. Den Gud som kännetecknas av att inte låta sig fångas av våra begreppsliga konstruktioner, utan istället kommer oss till mötes som

«Abrahams, Isaks och Jakobs Gud». På ett liknande sätt som Ward bearbetar Barth med hjälp av öppningar som han finner i Barths teologi, skulle en möjlig väg alltså vara att så att säga läsa Billing mot Billing. Men om begreppet folkkyrka fortfarande framstår som den lämpligaste kyrkobeteckningen efter en sådan konfrontation är en öppen fråga.

Summary

This article is an examination of the specific folkchurch ecclesiology that is associated with Einar Billing. The analysis is done with the help of a perspective from outside the historically fairly insular folkchurch discussion; namely the postsecular perspective of the Anglican theologian Graham Ward. The investigation suggests that Billing's theology can be interpreted as an attempt to produce a creative theological alternative, in the face of the fundamental challenge of theology that was significant for the contemporary modernistic debate at the beginning of the 20th century. With this alternative Billing aims beyond liberal efforts to adjust theology, as well as biblicistic blunt rejections of the critique. Central for this interpretation of Billing is the specific historical-dramatic concept of revelation that Billing develops. Furthermore, Billing's folkchurch ecclesiology can be seen as an outcome of Billing's answer to the modernistic critique. Billing's folkchurch, which in a concrete way embraces all of reality parish by parish, is thus understood as the church that refused to accept to act only in the specific religious sphere that it was given by contemporary secular reason. For Billing's folkchurch there is no "neutral" secular sphere without religious significance. However, in the light of Graham Ward's body-of-Christ centred ecclesiology, some problematic aspects of this embracing of the whole of reality emerge. These problems are linked to the question of how Billing's folkchurch is embodied in exactly that concrete world that it claims to embrace. Put as questions: Where is the body of Christ in the folkchurch? Which people embody the church?

In order not to inherit the problems of a specific ecclesiology, these problems need to be acknowledged and addressed, by any church that stands in the tradition of Billing's folkchurch.

