

Kropp och funktion. Om Kyrkans identitet

BO BRANDER

Bo Brander är teologie doktor och verksam inom ämnet systematisk teologi vid Lunds universitet. Han har disputerat på avhandlingen Mikrokosmos, förvaltare och skapelsens integritet och är också författare till boken Människan och den ekologiska väven. Han är för närvarande knuten till Riksbanksprojektet Kristen identitet de första hundra åren och ägnar sig särskilt åt att undersöka kyrkan som kropp och funktion.

Genom den kristna kyrkans (kyrkornas) historia kan man urskilja två grundläggande sätt att beskriva kyrkans identitet. Det ena är *organiskt*. Det uttrycks bl.a. i den gamla beteckningen *communio sanctorum*, vilken har den dubbla betydelsen av gemenskap med de heliga (i himmelen och på jorden), och gemenskap i det heliga, det vill säga: i kyrkans kropp genom dopet och delandet av ett och samma kristusbröd. Det andra är *funktionellt*. Kyrkan blir ett verktyg för att samla människor i tro på Jesus Kristus, som är verksam i t.ex. skriftens ord och sakramenten. Jag skall återkomma till dessa två perspektiv systematiskt-idéhistoriskt och diskutera hur de ger två utgångspunkter för att diskutera kyrkans identitet.

Men först skall begreppet *identitet* diskuteras. Går det att tala om kyrkans identitet? Är begreppet identitet över huvud taget användbart när en antingen funktionell eller organisk gemenskap skall behandlas?

Jag tar min utgångspunkt i kritiken av begreppet identitet i postmodern teologi/filosofi. Jag kommer därefter att diskutera identitetsbegreppet utifrån psykiatriska utgångspunkter och presentera en i psykiatrin aktuell modell för tillämpningen på kollektiv och individ. Därefter kommer jag över till diskussionen om funktionell och organisk ecklesiologi och passerar på vägen den kritik som den systematiske teologen Alister E. McGrath riktar mot exegetiken vad det gäller valet mellan de två förställningarna om kyrkan. Sedan kommer jag att beskriva den organiska ecklesiologiska modellen parallellt

med den funktionella. Frågan om kyrkan är naturligtvis större än så. Men genom detta upplägg är det min ambition att ge några alternativa karaktäristika som medvetet eller omedvetet bildar utgångspunkt för förståelsen av kyrkan.

I boken *Theology. A Very Short Introduction* ägnar David F. Ford några rader åt det mänskliga mysteriet:

There is no centre of a person's identity; many pressures overwhelm us from outside us and from parts of ourselves (especially the subconscious or unconscious); and in the midst of all this we are continually trying to invent and reinvent who we are in fairly arbitrary ways.¹

Här uttrycks i kortform den postmoderna teologins kritik mot det i kritikernas ögon allför manifesta begreppet identitet. På otaliga sätt har identitetsbegreppet problematiserats och alternativa framställningar av människan har lyfts fram, där det vaga, föränderliga, mysteriösa och relationella mer tillvaratagits. Här skall två sådana alternativ presenteras: *Belonging* och *Selfhood*.

Sedan 1900-talets mitt har frågan om kristen identitet och kristna gemenskapers identitet allt mer kommit i det teologiska blickfånget. Orsaken är kontextuell. Utmaningar från andra ideologier, det konfessionella gränsöverskridandet

¹ David F. Ford, *Theology. A Very Short Introduction*, Oxford 1999, s. 14.

och den därtill hörande nödvändigheten av omläsning av den egna traditionen samt mötet med andra religioner har gjort frågan om den kristna identiteten till en central problematik. Det har blivit akut nödvändigt att förstå vem man själv är och vad man själv tillhör i förhållande till andra. Detta har samtidigt aktualiserat behovet av vidgade perspektiv. Man kan se detta tydligt i det perspektivskifte som ägt rum under förra århundradet vad det gäller svensk teologi. Från att ha drivit en konfessionell luthersk teologi med en ecklesiologi som i stort börjar med reformationen (i katolsk teologi med Thomas ab Aquino) har behovet av såväl *ressourcement* som *aggiornamento* blivit ofrånkomligt. Kyrkan måste relateras såväl till hela sin historia som till *hela* sin globala samtid.

Guds självuppenbarelse i Jesus Kristus och treenighetsläran har i systematisk teologi setts som de basala elementen i kristen identitet.² Samtidigt har frågan ställts om identitetsbegreppet över huvud taget är tillämpligt när det gäller den kristna självförståelsen.

Werner G. Jeanrond hör till dem som kritiskt ställt frågan och besvarat den nekande.³ Inte minst i samtalet med andra religioner framstår identitetsprojektet som ett oreflekterat västerländskt företag. Från Zen-buddistiskt håll har det ifrågasatts om begreppet identitet över huvud taget är ett adekvat begrepp när en människa eller en skara människor skall relatera till Gud.⁴ Här ser man det som en illusion att försöka fastställa det fundamentala och «verkliga» hos vare sig Gud eller människan. Människan är

ett undanglidande mysterium. Gud är det i oändligt högre grad.

Det är här som begreppet *belonging* kommer in. *Belonging* beskrivs av Jeanrond som det basala sättet att orientera sig till varandra och till den frälsande verkligheten i det gudomliga mysteriet enligt Nya testamentet.

Belonging till Kristus är den ultimata strävan i det kristna projektet. Denna tillhörighet är en tillhörighet i vardande och växande (efterföljelse). Den uttrycks inte bara i att relationen proklameras, den levs också, den celebreras och den delas med andra som tillhör Kristus. Den bör relatera till *Den Andre*, med respekt och vördnad. Den är ett uttryck för samhörighet även om den kristna historien är fylld med exempel på misslyckade möten med *Den Andre* — och med Guds mysteriösa *Otherness*.

I detta relationella sätt att leva finns en transformerande, överraskande och t.o.m. skrämmande potential. När Jesu lärjungar efter uppståndelsen möter sin rabbi har deras erfarenheter och föreställningar kraschat och den nya strukturen i tillhörigheten till den nyss dode ännu inte börjat konstrueras. Det är i den situation som Jesus säger till lärjungarna: «Var inte rädda!» Jesus pekar i mötet med sina vänner på det både kontinuerliga och det transformativa i sin egen person och han inbjuder sina lärjungar till ett nytt sätt av *belonging* till honom, som innehåller minnesbilder, lärdomar och livsmönster ur det förflutna, men som samtidigt utmanar till en transformerande fördjudad tillhörighet som till och med har eskatologiska dimensioner.

Här kan det vara lämpligt att påminna om Karl Rahners reflexion om anonyma kristna. Begreppet kom ju att i första hand syfta på de människor som är kristna i den mening att de, utan att veta det, gör Guds vilja. Men Rahner framhåller också att alla kristna mer eller mindre är anonyma kristna. De är det därför att det kristna livet inte bara är tryggt utan också mysteriöst och transformativt. Vad vi en gång skall bli det vet vi inte.⁵

Begreppet *belonging* används som ett alternativt begrepp till identitet när det gäller att förstå hur

² Så t.ex. hos Gavin D'Costa, *The Meeting of Religions and the Trinity*, New York 2000 och Christoph Schwöbel, «Christianity and Trinitarian Thought», i Christoph Schwöbel, *Trinitarian Theology Today*, Edinburgh 1995.

³ Werner G. Jeanrond, «Belonging or Identity? Christian Faith in a Multi-Religious World», i Catherine Cornille (ed), *Many Mansions? Multiple Religious Belonging and Christian Identity*, New York 2002. Bland andra teologer som idag intar samma position — t.ex. John B. Cobb Jr., Claude Geffré och Raimon Pannikar — bör särskilt nämnas David Tracy och hans bok *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*, Leuven 1990.

⁴ Jeanrond, s. 117

⁵ Karl Rahner, *Schriften zur Theologie*, vol. 10, Einsiedeln 1972, s. 531–546.

en människa förstår sig själv i kyrkans gemenskap. Innan jag för tillfället släpper begreppet vill jag uppmärksamma att i religionssociologiskt sammanhang *belonging* är ett ord som i det västerländska kristendomssammanbrottet från mitten av 1990-talet använts för att diskutera den lägsta och mest problematiska graden av uppfattad tillhörighet till de kristna kyrkorna. Grace Davie använde begreppet i denna kontext 1994, när hon undersökte medlemsrasen för a i den anglikanska kyrkan i Storbritannien.⁶

Grace Davie använder det också när hon 2002 ger ut en bok i den växande floden av publikationer om sammanbrottet för kristendomen i Västeuropa.⁷ På den europeiska kyrkokartan ger *belonging* utslag på två rätt motsatta sätt. I Syd-, Mellan- och Västeuropa är den upplevda tillhörigheten till ett samfund inte så stark att den ger skäl att stanna med sin tro i samfundet: *Believing without Belonging*. I Nordeuropa är tron ofta så svag att tillhörigheten blir den lägsta och vanligaste formen av tros- eller identitetsmarkör som är möjlig att avge: *Belonging without Believing*.

Man kan alltså notera att begreppet *belonging* används för att diskutera en markör till samfund och kyrkor på även en mycket låg nivå. Det vill säga endast som ett tecken t.ex. via skattsedeln på medlemskap i en kyrka. Men här säger den inget om den religiösa aktiviteten eller om relationen med Gud.

Samtidigt och parallellt lyfter vissa systematiska teologer fram *belonging* som det mest adekvata begreppet när det gäller att relatera till Gud i Jesus Kristus och till andra människor som relaterar sina liv på likartat sätt. Här blir tillhörighetsbegreppet dynamiskt, laddat, transformerande och med en potential till ett växande som har eskatologiska dimensioner.

Belonging är i första hand en relationell kategori. Även om begreppet i den ovan refererade framställningen inte avser att bara uttrycka relationer i allmän mening, utan också tillhörighet

av *communio*-karaktär är frågan om identiteten inte helt besvarad. En bland flera som laborerat med ett annat begrepp är Paul Ricoeur.

Allt sedan 1960 då Ricoeur utgav *L'homme faillible* (fem år senare kom den engelska översättningen *Fallible Man*⁸) har den antropologiska frågan funnits med i Ricoeurs blickfält även om han mest sysslat med förhållandet mellan text och läsare och kommunikativa frågor. Efter trettio år kom så 1990 boken där identitetsproblematiken ställdes i fokus: *Soi-même comme un autre*. Två år senare kom den engelska översättningen *Onself as Another*.⁹

Ricoeur diskuterar här två olika strategier för att förstå det mänskliga mysteriet. Den ena rör sig *utifrån* och in mot det som Ricoeur kallar *Selfhood*. Här finns möjligheter att lägga in synpunkter utifrån, från andra människor och från de sammanhang i vilket människan står. Såväl fenomenologi och analys kommer då till användning.¹⁰ Det andra rör sig *inifrån och ut*. Det är subjektet självt som reflekterar över sig själv och använder vad Ricoeur kallar för ontologiska metakategorier där framför allt förmågan och handlandet «act and power» aktualiseras.¹¹

Jag skall strax återkomma till det sistnämnda men först skall framhållas att Ricoeur tar avstånd från rationaliteten som identitetsfaktor. Modernitetens *cogito* ersätts hos Ricoeur av postmodernitetens *anticogito*. Kärnan i människan är inte förmågan att tänka. Människans inre mysterium är så outgrundligt att det krävs andra förhållningssätt för att närma sig någon form av förståelse av det mänskliga subjektet.

På samma sätt understryker Ricoeur att självet inte är det samma som «jag». Jag-begreppet är en markering av den egna existensens subjektivt uppfattade gränser och innanför gränserna förekommande behov. *Selfhood* öppnar för de djupare dimensionerna där människan både kan förstå och känna igen sig själv (*the same*) och vara främmande inför sig själv (*the other*). I reflexionen över *selfhood* uppstår en medvetenhet om det dialektiska förhållandet mellan *selfhood* och *sameness*. Detta står som uttryck för

⁶ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford 1994.

⁷ Grace Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, London 2002.

⁸ Paul Ricoeur, *Fallible Man*. Chicago 1965.

⁹ Paul Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1992.

¹⁰ *Ibid.*, s. 298.

¹¹ *Ibid.*, s. 303.

det igenkännbara hos självet, men också för en medvetenhet om dialektiken mellan *selfhood* och *otherness*, vilket kan sägas stå för vetskapen om det icke igenkännbara, det ovetbara hos självet.¹²

På grundval av det ovan beskrivna utvecklar Ricoeur en självets ontologi. I detta företag är Ricoeur medveten om att resultatet inte blir en manifest beskrivning av varats fundament. Det blir istället essenserna som får bilda sammanfattningen av *selfhood*. Ricoeur talar på fyra olika sätt om självets förmågor. Han behandlar förmågan *to do and act*, förmågan att (i någon mån) kunna kontrollera och styra, förmågan till gemenskap och förmågan till produktivitet.

Framställningen har så här långt varit en kortfattad summering av Ricoeurs begrepp *selfhood*. Relaterar vi Ricoeurs framställning till kyrkan kan lärdomen sammanfattas såhär: Kyrkans *selfhood* kan vara föremål för reflexion både utifrån och inifrån. Men man måste framför allt veta att kyrkans mysterium endast delvis är gripbart och att det finns såväl det igenkänningsbara som det främmande — *Otherness* — i kyrkans vara. I sina förmågor till aktivitet, i det att kyrkan inte är en planlöst växande amöba utan har viss förmåga att själv reglera och styra sitt liv, i sin gemenskapskaraktär och i sin produktiva förmåga kan kyrkan börja vandrigen mot en djupare insikt i sitt eget *selfhood*. Mysteriet kommer alltid att bestå och hör med som ett viktigt moment i detta *selfhood*.

De som för närvarande läser psykiatrikursen i den medicinska utbildningen vid Lunds universitet behöver inte fördjupa sig i postmodernitetens diskussioner om *belonging* och *selfhood*. Kursboken heter *Psykiatri* och är författad av Jan-Otto Ottosson.¹³

Identitetsbegreppet behandlas på två sätt. För det första ges en beskrivning av vad som ur psykiatrisk synpunkt kännetecknar *identitet*. För det

¹² Såväl här som i övrigt har jag förutom av Ricoeur använt mig av Henry Isaac Venema, *Identifying Selfhood. Imagination, Narrative and Hermeneutics in the Thought of Paul Ricoeur*, New York 2000.

¹³ Jan-Otto Ottosson, *Psykiatri*, femte upplagan, Stockholm 2000. Jan-Otto Ottosson har följande skrivit artikeln om identitet i Nationalencyklopedin.

andra beskrivs här och var *identitetskris* som ett tillstånd vid olika psykiatriska insufficienser. Jag skall i stort sett i denna text lämna identitetskriserna därhän — även om en del av tillstånden som beskrivs för tanken till kyrkan — och fokusera på hur själva begreppet identitet framställs i psykiatri.

Identitet består först och främst av medvetenheten om det egna jaget och upplevelsen att vara levande (*vitalitet*). Vidare av insikten att det finns en gräns mellan det egna jaget och omgivningen (*demarkation*). I ett barns utveckling är framväxandet av denna insikt en av de mest grundläggande faktorerna för en sund jaguppfattning. Till en sund identitet hör också att uppfatta sig själv som rådande över sina handlingar och tankar (*aktivitet*). När röster utifrån styr tankarna eller handlingarna fjärrstyrs av någon inbillad annan, uppfattar psykiatrien detta som ett klart fall av identitetskris. Till en god identitet hör också insikten av att vara den samme trots de förändringar som ofrånkomligt inträffar under livstiden (*kontinuitet*). Slutligen hör till identiteten att äga integritet. Här ligger bl a att vara medveten om att man bara har ett jag. Att man — om man är välintegrerad — i någon mån upplever ett harmoniskt förhållande mellan den inre och yttre personligheten, att de olika delarna i personligheten balanserar varandra, samt har en med erfarenhet erövrad respekt för den egna personens värde. En god integritet skyddar mot kränkning av integriteten. Bryts personligheten ner är det lätt att utsättas för olika typer av integritetskränkande handlingar.

I anslutning till dessa kortfattade synpunkter vill jag lyfta fram några kompletterande aspekter ur George E. Vaillants mycket uppmärksammade bok *Aging Well*.¹⁴

Vaillants bok bygger på undersökning av amerikaners behov, framtagna med hjälp av ett stort intervjuunderlag och analyserade med psykiatriska metoder. De sex behoven är listade på följande sätt: *Identity, Intimacy, Career Consolidation, Keeper of Meaning, Generativity, Integrity*. Men det finns ingen rangordning mellan de olika behoven. Förhållandet är dynamiskt. Alla sex behöver interagera för att personlighe-

¹⁴ George E. Vaillant, *Aging Well*, Boston New York & London 2002.

ten skall vara i gott skick. Jag vill särskilt fästa uppmärksamheten på de fyra behov som inte berörts i den svenska psykiatriboken.

Behovet av nära intima relationer — kärlek — ses av Vaillant som ett basbehov. Saknas det försvagas allt från identitet till integritet. *Career Consolidation* innebär inte att lyckan uppnås genom klättring på karriärstegen. Det innehåller två dimensioner. Den ena är att ha möjligheten att kunna utföra något meningsfullt. Den andra att känna en meningsfull *framtid* i det man sysslar med. Här ligger fokus på platsen i en social kontext. *Keeper of Meaning* har däremot metafysiska konnotationer. Alla de övriga fem försvagas om existensen upplevs som meningslös. På samma sätt är det med det *generativa* behovet. När det upphör eller bara försvagas skadas också de övriga fem. Det hör till människan både som individ och som kollektiv att *vara* generativ.

Med ovan beskrivna reflexioner runt identitetsbegreppet i bagaget skall vi nu begrunda kyrkan. I systematisk teologi finns det alltså två grundmodeller för förståelsen av kyrkan, den organiska och den funktionella. Naturligtvis finns det ytterligare fler såväl vid sidan om dessa som under respektive grundmodell. Men här skall bara dessa två diskuteras. Innan vi återkommer till de två modellerna skall dock en systematisk teologisk kritik av den exegetiska forskningen redovisas.

I boken *The Future of Christianity* anklagar Alister E. McGrath den nytestamentliga exegetiken för att under de sista femtio åren i allt för hög grad ha använt nästan uteslutande sociologin som hjälpvetenskap, men försummat discipliner som antropologi och psykologi. Exegeter har

employed methods or used terms drawn from sociology, but have borrowed relatively less from disciplines such as anthropology and psychology. Indeed one New Testament scholar at least has described the field as showing evidence of an «anti-individualist and pro-sociological bias».¹⁵

McGrath menar att detta har inverkat menligt på såväl bibelforskningen som på teologin i stort. Genom att antropologiska och psykologiska

metoder och perspektiv har levt ett undanskymt liv har kyrkans organiska dimensioner kommit i bakgrunden. Tre goda skäl att ge utrymme för ett mer organiskt inriktat teologiskt studium anger McGrath.

Det första är det stora omfånget av organiskt material i såväl evangelierna som brevlitteraturen. Här återfinns träd, kropp, lemmar, hjärta, huvud, frukt, vetekorn, rötter och därtill företeelser som fruktbärande, växande, vissnande, födas, dö osv. Detta är kategorier som inte låter sig utforskas med sociologiska redskap, utan som förutsätter inlevelse i de olika organiska processerna och i psykologiska skeenden.

Det andra uppmärksammar de nytestamentliga texternas verkningshistoria. I hög grad har texterna utlagts och förkunnats i organiska kategorier – det gäller inte minst ecklesiologin.

Det tredje skälet har att göra med kyrkans (de kristnas) självuppfattning. Är det så att kristenheten uppfattar/har uppfattat sig som en social grupp eller är det så att kyrkan mer har förstått sig som en gemenskap av annat slag — t.ex. som en kropp där medlemmarna inlemmas i dopet och där communionen ger en djupgemenskap som överträffar den i ett politiskt parti – måste det också få konsekvenser för vilka vetenskaper man använder i forskningen rörande kyrkan.

Med McGraths utmaning i minnet går vi för att se på hur kyrkan i historien och idag har framställts som en organisk storhet och hur hon samtidigt framställts som en funktionell storhet.

Martin Luthers sju kännetecken på kyrkan är i vår teologiska sfär ganska kända. Att även Thomas ab Aquino på motsvarande sätt angav kännetecken på kyrkan är kanske mindre känt. Martin Luther levererar sina i *Von den Konziliis und Kirchen* i slutet av 1530-talet. Thomas ab Aquino presenterar sina i artikel nio i *In Symbolum Apostolorum Exposita*.¹⁶

Luthers kännetecken är: ordet, dopet, nattvar-den, nycklarna, ämbetet, bönen och korset. Vi

¹⁵ Alister E. McGrath, *The Future of Christianity*, Oxford 2002, s. 122–123. Den åsyftade exegeten är Robert H. Stein i boken *The Synoptic Problem: An Introduction* från 1987.

¹⁶ Thomas ab Aquino, «In Symbolum Apostolorum Exposita», *Opuscula Theologia*, vol 2, Taurini & Romanae 1954, s. 211ff.

kan se att alla är funktionella kriterier. Ordet skall förkunnas, dopet skall utföras, böner skall stiga från de troende. Men ingenstans i Luthers text nämns Kristi kropp. Kyrkans människor beskrivs som *Guds folk*. Det enda organiska inslaget i texten är ett citat av Augustinus som i den i övrigt helt funktionella texten sticker ut i två avseenden. Det är på latin i den i övrigt tyska texten, det är — utan att Luther gör något av det — just en organisk beskrivning: *Ecclesia verbo Dei generatur, aliatur, nutritur, roburatur*. (Kyrkan föds, vårdas, närs och stärks av Guds ord. Mina kurs.)

Thomas å sin sida börjar med det som hos Luther bara lyser med en sak, sin frånvaro — han börjar med kyrkan som Kristi kropp.

Liksom vi ser att i varje människa är en själ och en kropp, men likväl många skilda lemmar, så är den katolska kyrkan en enda kropp och har även den olika lemmar. Och den själ som ger liv åt denna kropp är den Helige Ande.

Ett par rader längre ner anger Thomas kyrkans enhet grundad i tre ting. *Trons* enhet, för alla kristna tillhör kyrkans kropp. *Hoppets* enhet, för det ger liv i evighet. *Kärlekens* enhet, för alla kristna är förenade med Gud och med varandra i kärleken. Och kärlekens enhet visar sig i hur *lemmarna* visar omsorg om varandra.

Kyrkan är därtill organiskt sammanhörande på jorden, i himmelen och i skärselden. Och den har en i tiden allt omfattande utsträckning. Den har en mysteriös början och den har inget slut.

Somliga har sagt att kyrkan kommer att vara till en viss tidpunkt. Men detta är falskt, ty denna kyrka börjar vid Abels tid och skall vara ända till världens slut. Och efter världens slut skall den förbli i himmelen.

Här kommer vi in på frågan om kyrkans början. Den funktionella kyrkosynen lägger företrädesvis begynnelsen vid pingsten. Då utgöts Anden, då började apostlarna predika, då började människor komma till tro, då döptes de första och började leva i en gemenskap som kännetecknades av bön, brödsbrytelse, och apostlaundervisning. Och kyrkan började en utåtriktad verksamhet, evangelisation.

Två vitt skilda sentida teologer som företräder denna uppfattning (fast i mer sofistikerad form än den jag angivit ovan) är Karl Barth och Leonardo Boff. För Barth är kyrkan ingen kroppslig fortsättning på Jesu liv i världen. Däremot är Kristus närvarande i kyrkan genom den Helige Ande.

Credo ecclesiam means that I believe that here, at this place, in this assembly, the work of the Holy Spirit takes place. But that is not intended a deification of the creature ... we do believe that in this congregation the work of the Holy Spirit becomes an event.¹⁷

Leonardo Boff står, så katolik han är, Barth mycket nära.

The Church comes into being when people become aware of the call to salvation in Christ, come together in community, profess the same faith, celebrate the same eschatological liberation, and seek to live the discipleship of Jesus Christ.¹⁸

Hos både Barth och Boff har kyrkan en funktionell uppgift i världen. Barths text är faktiskt hämtad från ett anförande han höll vid Kyrkornas Världsråds första generalförsamling i Amsterdam 1948. Med bakgrund i krigets fasor och de kristnas förnedring genom delaktigheten i krigets handlingar, samlades representanter för kyrkorna i en ödmjuk och botfärdig vilja att på ett nytt sätt vittna om Kristus i världen. T.o.m. i detta tillfälliga sammanhang ser Barth kyrkan — på nytt — i funktion. Men vare sig han eller Boff ägnar sig åt någon reflexion om Kristi kropp.

I den organiska teologiska ecklesiologin är inte kyrkans ursprung så lätt att tidsbestämma. Vi har ovan sett hur Thomas skriver om en kyrka sedan Abels tid. Vanligt är att kyrkan förbinds med Jesu jordiska kropp (och de ställen i evangeliet där Jesus talar om sin kropps tempel och dess transformation i döden).

När Ambrosius av Milano utlägger kyrkans tillblivelse, gör han det med utgångspunkt i

¹⁷ Karl Barth, *Dogmatics in Outline*, London 1949, s. 143.

¹⁸ Leonardo Boff, *Ecclesiogenesis: The Base Communities Reinvent the Church*, New York 1986, s. 11.

Genesis 2:21–23. Som Adam somnade och Gud ur hans sida byggde en kvinna, så sjönk Jesus ner i dödens sömn och ur hans öppnade sida «bygger Gud kyrkan. «Av man är hon tagen».¹⁹

Kyrkan blir här en fortsättning av och ett utflöde från Jesu kropp. I Jesu död och uppståndelse blir kyrkan något utanför Kristus själv, ändå i organisk gemenskap med honom. Den är redan i och med uppståndelsen närvarande på jorden. Om man vill göra det enkelt kan man schematisera det på följande sätt. Kyrkan föds i Jesu död. Den döps i hans uppståndelse och konfirmeras när Anden utgjuts.

Med detta perspektiv lever hela den östkyrkliga traditionen, men det återfinns också hos de katolska ecklesiologer som var verksamma runt Andra Vaticankonciliet. Representativ är Henri de Lubac:

If Christ is the sacrament of God, the church is for us the sacrament of Christ. She represents him, in the full and ancient sense of the term, she really makes him present. She not only carries on his work, but she is his very continuation, in a sense far more real than in which it can be said that any human institution is its founders continuation.²⁰

Till samma generation som de Lubac hör Karl Rahner. Även han har ett organiskt grundperspektiv i sin ecklesiologi. Men hans framställning ger också möjlighet att se kontinuiteten och förändringen i den grupp av Jesustroende som före Jesu död samlades omkring sin mästare och efter hans uppståndelse bekände honom som sin Herre.

Gemensamt för såväl funktionell kyrkosyn som organisk är att räkna med en säkerhetsmarginal vad det gäller omfattningen av kyrkan. I kampen mot donatisterna blir Augustinus den förste som utvecklar en genomarbetad teologi omkring den synliga och osynliga kyrkan. När Augustinus tar upp ämnet utgår han från liknelsen om ogräset och vetet (Matt. 13:24–31) och lämnar så att säga åt framtiden en bibelteologisk påminnelse om att ingen människa med säkerhet kan dra kyrkans absoluta gränser. Samtidigt öpp-

nar Augustinus slussarna för en effekt som han själv knappast kunde förutse och som han inte argumenterade för, nämligen att grupper av människor i opposition till de mer officiella kyrkorna artbestämmer sig själva som tillhöriga den osynliga kyrkan — med de självpåtagna tolkningsföreträden och maktanspråk som det i sin tur för med sig.

Det är alltid vanskligt att renodla perspektiven. Det finns naturligtvis mer eller mindre starka inslag av organiska perspektiv i funktionell ecklesiologi. Det finns alltid funktionella dimensioner i organisk ecklesiologi. Men genom kyrkans historia har de två förhållningssätten fått två olika följder när kyrkan, eller kyrkorna, varit i kris. Med en funktionell grundsyn har konsekvensen blivit ny samfundsbildning. Om den gamla inte *fungerar* konstruerar man en ny. Utgångspunkten är i regel att man själv och den egna gruppen oreflekterat räknar sig till den osynliga kyrkan. (Enligt Augustinus är det bara Gud och hans änglar som kan avgöra om så är fallet. Ingen människa kan med säkerhet placera sig själv där.)

Har man en organisk förståelse ser man krisen, inte som ett funktionellt fel utan som en somatisk skada. Bot och fördjupning av det egna kristna livet har utifrån detta perspektiv använts som ett medel att läka och vitalisera en sjuk och försvagad del av Kristi kropp.

Jag vill slutligen ge tre sammanfattande synpunkter och två reflexioner.

Den första synpunkten: Kyrkan bör förstås i både funktionella och organiska kategorier. Det vore fel att driva det ena på bekostnad av det andra. Den metod som idag brukar användas i systematisk teologi när det gäller att relatera två (eller flera) perspektiv till varandra, utan att försöka framhäva den ena på den andras bekostnad, kallas för korrelation.

Korrelation innebär att de två storheterna relateras till varandra så att båda finns kvar, samtidigt som något nytt framkommit som inte skulle vara för handen om inte korrelationen genomfördes. Det innebär alltså inte att lägga två perspektiv sida vid sida. Det innebär istället att integrera dem med varandra samtidigt som respektive perspektiv behåller sin särart.

¹⁹ Ambrosius, «Expositio Evangelii Lucæ» i C. Schenkl, CSEL 32:4, Wien 1902.

²⁰ Henri de Lubac, *Catholicism*, London 1950, s. 29.

Enligt min mening måste kyrkan som en organisk storhet bli mer synlig. Det betyder att kyrkan som Kristi kropp och det delvis osynliga livet i kroppen begrundas utifrån organiska föreställningar. Därmed inte sagt att kyrkans funktionella dimensioner skall förbises. Kyrkan är en organism med funktionella karaktäristika. Inte tvärt om. Vad som händer när kyrkan bara förstås utifrån sina funktionella kännetecken skulle kunna studeras utifrån den lutherska reformationens verkningshistoria.

Den andra synpunkten: Den nytestamentliga forskningen behöver mer utnyttja antropologi, psykologi och psykiatri som hjälpvetenskaper. Valet av sociologi som hjälpvetenskap nummer ett ger intrycket att kyrkan förstås som en sociologisk storhet, som fungerar mer eller mindre bra. Vill man komma åt de organiska dimensionerna måste just de vetenskaper som sysslar med levande organismer tas i anspråk.

Den tredje synpunkten: När kyrkans identitet skall studeras kan stor hjälp inhämtas från psykiatrins bestämning av vad identitet är. Samtidigt kan de postmoderna teologiska/filosofiska begreppen *belonging* och *selfhood* bidra med kompletterande aspekter.

Ur psykiatrins begreppsbestämning kan hämtas insikten att identitet uttrycker vitalitet (liv) och gränsdragning i någon mening för den levande identitetens utsträckning. Vidare att den levande identiteten hos sig själv känner igen en kontinuitet genom tidens förändringar, samt att den äger en integritet som medför att den bör och skall behandlas med lämplig vördnad eller respekt.

Summary

This article explores both the church understood as a function, and the church understood as a body. The functional view has been dominant in the West ever since the Reformation. That view perceives the church, ever since its origin, as one of many groups of those who believe in Jesus and as communities of interpretation in which the sacraments are the religious markers.

The church as a body expresses a unique communion with him who is the object of faith and imitation. This organic view is deeply rooted in the first generations of Christians.

Exegetical study of the church as a function has applied sociology as an auxiliary discipline. This article claims that this approach does not do justice to the church understood as a body. The characteristic criteria of psychology and psychiatry for the concept of identity can contribute to a richer understanding. The post-modern criticism of the concept of identity is discussed in this article and the alternative concepts of «belonging» and «selfhood», which are suggested here, provide further perspectives on the church, understood both as a body and as a function.

De behov som kännetecknar en identitetsbärare och som den amerikanska undersökningen presenterar, kan alla äga sin tillämpning på kyrkan. Att kyrkan i sina medlemmar måste uppleva sig som *keeper of meaning* måste väl anses som rimligt. Att kyrkan har klart generativa behov likaså. Och behovet av intimitet både i förhållande till Gud och i förhållandet till medkristna ställs i den kristna kyrkan fram med ett ord: kärlek.

Strävan efter karriär blir i kyrkan en strävan efter att växa i helgelse.

Till slut två reflexioner beträffande de alternativa identitetsbegreppen *belonging* och *selfhood*.

Begreppet *belonging* kompletterar identitetsbegreppet på många sätt. Jag vill särskilt framhålla att tillhörighet, till Gud, till Kristus, till kyrkan, till medkristna är en utmärkt identitetsbeskrivning. Om man inte lägger begreppet på religionssociologernas markörnivå, utan fyller begreppet med det dynamiska och transformativa och eskatologiska innehåll som Jeanrond gör, har det en absolut plats i arbetandet med kyrkans identitet.

Samtidigt ger begreppet *selfhood* ytterligare material till ett förhållningssätt. Framför allt understryker det dialektiken mellan det igenkännbara (*sameness*) och det mysteriösa och ogripbara (*otherness*) hos identitetsbäraren. Men likafullt kan man i reflexionen närma sig subjektet både utifrån och inifrån.