

Nation och folkkyrka

Nationen som ”föreställd gemenskap” i Einar Billings folkkyrkoteologi, i ljuset av William Cavanaugh's nationalstatskritik

JAN ECKERDAL

Jan Eckerdal är präst i Svenska kyrkan och doktorand i systematisk teologi vid Linköpings universitet. Hans pågående avhandlingsprojekt är en kritisk bearbetning av folkkyrkobegreppet, utifrån postsekulära perspektiv. Artikeln är ett led i avhandlingsarbetet.

Inledning

De heligas gemenskap (Sanctorum Communio) är en av benämningarna på den kristna kyrkan i den apostoliska trosbekännelsen. Att kyrkan i en eller annan mening har med gemenskap att göra, hör alltså till det allmänskristna tankegodet, som bejakas av alla stora kristna traditioner. Hur vi föreställer oss denna gemenskap och dess betydelse kan däremot variera markant. Vänder man sig till den del av den kristna kyrkan som jag själv tillhör, Svenska kyrkan, kan man lägga märke till att redan dess namn rymmer två ord som, i nutida språkbruk, bägge har anspråk på att benämna gemenskaper. Den första delen av namnet associeras i vår tid till en nationell gemenskap – nationalstaten Sverige – och den andra benämner den kristna gemenskapen kyrkan.¹ Hur förhåller sig dessa två gemenskapstan-

¹ Markeringen av att detta handlar om *nutida språkbruk*, beror på att namnet Svenska kyrkan begreppshistoriskt kan spåras till en tid innan den moderna nationalstaten Sverige konsoliderats som nationell gemenskap. Kyrkohistorikern Lars Eckerdal har visat att namnet Svenska kyrkan har sitt ursprung i den medeltida benämningen *Ecclesia Suecana*. Därmed kan namnet Svenska kyrkan i sin upprinnelse inte självklart beskrivas som en sammanfogning av två gemenskapsbegrepp, utan kan snarare läsas som en bestämning av gemenskapen kristenheten, såsom den tog sig uttryck i den svenska kyrkoprovinsen. Den inneboende spänning mellan gemenskapsvisioner som denna artikel menar finns i namnet Svenska kyrkan, kan därför bäst beskrivas som något som uppstår i takt med

kar till varandra? Bygger den nationella gemenskapen och den kristna kyrkan på gemenskapsvisioner som är möjliga att sammanfoga, eller finns det i namnet Svenska kyrkan en inbyggd konflikt i föreställningen om vilken sorts gemenskap Svenska kyrkan är?

I denna artikel vill jag bearbeta dessa frågor, genom att analysera vilken roll nationen som gemenskapsmotiv spelar i den del av Svenska kyrkans folkkyrkoteologiska arv, som kan knytas till folkkyrkoteologen och ungkyrkomannen Einar Billing. Detta gör jag för det första genom att teckna bakgrunden och sammanhanget för de olika nationalistiska och kyrkokritiska strömningar som präglade ungkyrkorörelsens teologiska diskussion under början av 1900-talet. För det andra gör jag sedan, utifrån denna kontextualisering, en analys av hur Billings folkkyrkoteologi förhåller sig till den nationella gemenskapen.

Som analysverktyg använder jag den nationalismsteoretiska tanken om nationen som en *föreställd gemenskap*, vilket kompletteras med en teologisk kritik av nationalstaten från teologen William Cavanaugh, ett perspektiv som också avslutningsvis får utmana Billings teologi.

den moderna nationalstatens framväxt. Lars Eckerdal, "Om Svenska kyrkan som trossamfund: Svenska kyrkans beteckning, bestämning och benämning i svensk lagstiftning." i *Kyrkohistorisk årsskrift 1988*, 95-99.

Nationen som en föreställd gemenskap.

Med hjälp av begreppet *föreställd gemenskap* erbjuder den irländsk-amerikanska nationalismforskaren Benedict Anderson, en teoretisering av det historiska fenomenet nationalism.² Grundtanken hos Anderson är att varje gemenskap som är större än den familje- eller bygemenskap, där man rent fysiskt möter varandra på regelbunden basis, måste föreställas på något sätt. En nationell gemenskap förutsätter en gemenskap mellan alla nationens nu levande medborgare och därtill också en viss gemenskap med de generationer som har gått före och de som kommer att komma efter. Eftersom vi omöjligt kan ha en konkret gemenskap med en hel nations medborgare, kan en nationell gemenskap inte vara annat än föreställd. De individer som ingår i gemenskapen måste ha en föreställning om att de hör ihop. Dessa föreställningar kan upprätthållas med hjälp av symboler, gemensamma berättelser et cetera. Därmed innehåller den nationella gemenskapen, precis som alla andra större gemenskaper, en högre grad av abstraktion och är beroende av att det finns någon form av gemensamt rum där denna samhörighet kan konstrueras och symboliseras. Anderson uttrycker det som att nationalism är en *kulturell artefakt*, som vid en viss tidpunkt fått historiskt liv och som därmed också kan kartläggas som ett kulturellt fenomen.³

Väsentligt för Andersons perspektiv är dock att tanken om den föreställda gemenskapen inte, såsom hos en del andra nationalismteoretiker, innebär att den nationella gemenskapen därmed också skulle vara falsk, eller mindre autentisk än andra mer ”verkliga” gemenskaper.⁴ I själva verket, menar Anderson, är det föreställda draget i den nationella gemenskapen något som nationalismen delar med alla större gemenskaper.

I svensk kontext kan åren direkt efter sekelskiftet 1900 – den tid då Einar Billing producerar sina mest betydelsefulla teologiska verk – ses som en tid då den föreställda gemenskapen Sve-

rige växer sig särskilt stark. Tiden kan på flera sätt karaktäriseras som ett klimax vad det gäller nationalism och fosterlandskärlek.⁵ Innan jag utifrån Andersons teori tecknar denna utveckling, vill jag dock komplettera bilden med ett kritiskt perspektiv på det europeiska nationsbildandet utifrån en teologisk horisont.

Nationalstatens teologi

I ett antal artiklar och böcker ägnar sig den katolske teologen William Cavanaugh åt en teologisk analys av hur skiftet från den medeltida till den moderna världen innebar att centrum i kristendomsuppfattningen försköts från att i första hand ha förknippats med en offentlig och social institution (kyrkan), till att uppfattas som en uppsättning privata trossatser och värderingar. Cavanaugh vill visa hur denna utveckling mot ett modernt och individualistiskt religionsbegrepp hela tiden korrelerar mot den moderna statens tilltagande krav på absolut suveränitet.⁶ Uttryckt med Andersons terminologi skulle man kunna säga att Cavanaugh argumenterar för att nationens etablering, som en stark föreställd gemenskap, i hög grad skedde genom att betydelsen av kyrkan såsom just föreställd gemenskap samtidigt försvagades.⁷ Under en lång process, med start i senmedeltiden, menar nämligen Cavanaugh att mycket av den makt och symboliseringskraft som tidigare hörde till kyrkan överfördes till den sekulära staten.

⁵ Gunnar Broberg, "När svenskarna uppfann Sverige: Anteckningar till ett hundraårsjubileum", i *Tänka, tycka, tro: Svensk historia underifrån*, (G. Broberg, U. Wikander, och K. Åmark; Stockholm: Ordfront, 1993), Lars Österlin, "Nationalism och nationalkyrklighet i svensk tradition", i *Kyrka och nationalism i Norden: nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, (I. Brohed; Lund: Lund UP, 1998), 318f.

⁶ William T. Cavanaugh, "A Fire Strong Enough to Consume the House: The wars of religion and the rise of the state" i *Modern Theology*, no. 4 (1995), 403.

⁷ Denna koppling mellan nationens framväxt som föreställd gemenskap och kyrkans försvagade position gör även Anderson. Fördelen med att trots det föra in Cavaughns resonemang är att hans perspektiv gör de teologiska implikationerna av skiftet mer explicit.

² Benedict Anderson, *Den föreställda gemenskapen: reflexioner kring nationalismens ursprung och spridning* (Göteborg: Daidalos, 1993).

³ Anderson, 19f.

⁴ Anderson, 21.

Cavanaugh tecknar denna förändring enligt följande. Från en medeltida situation, där kyrkan var "the supreme power"⁸ och det civila maktorganet var underordnat och insorterat under kyrkans maktsfär, etablerades gradvis, med start under 1400-talet, den absoluta staten. Det fursteideal som Machiavelli sedan blev symbol för under 1500-talet grundlade statsmakten som en oberoende politisk enhet. Detta resulterade i att maktförhållandet mellan kyrka och civil makt inverterades. Den civila statsmakten blev den dominerande parten.⁹ Till denna invertering hörde också att en *religiös gestaltningsmakt* överfördes till staten och skapade en sorts gudsstat.

I en slående exemplifiering av denna rörelse pekar teologen Graham Ward på hur Guds sakramentala närvaro under denna tid allt starkare kom att knytas till monarken – kungen av Guds nåde. Under medeltiden var nattvardens bröd och vin den primära gestaltningen av Guds materiella närvaro i världen. Därmed var den sakramentala gudsnärvaron också administrerad och tolkad av kyrkan. Under 1500-talet ersattes detta eukaristiska fokus av regenten: "the monarch replaced the mass, the body of Christ becoming

the body of the king, and in this transposition was forged a new understanding of communion in terms of commonwealth."¹⁰

Slutsatsen blir att statsmakten inte frigjorde sig från den kyrkliga makten genom att bygga på något sorts icke-religiöst fundament, utan snarare genom att bygga på en annan religiositet med en egen sekulär frälsningslära.¹¹ Vår tids liberala nationalstater har därmed som fenomen, i Cavanaugh's tolkning, inte så sekulära rötter som man ofta föreställer sig. Istället har den sekulära staten konstruerats som en sorts travesti på ursprungligen kristna motiv. Sagt med andra ord: nationalstaten bygger på en fördold (och ur Cavanaugh's perspektiv förvriden) *sekulär teologi*.¹²

Här finner Cavanaugh ursprunget till det moderna religionsbegreppet. "Kyrkans religion" ersattes av "statsreligion" och som en effekt av detta separerades religionsbegreppet från sitt sociala förkroppsligande i kyrkan. Istället kom religionsbegreppet alltmer att beteckna ett trossystem som man som människa individuellt och subjektivt kan ta till sig.¹³ Resultatet blev att religion förflyttades från det offentliga rummet, till en privat och personlig sfär. Cavanaugh skriver "Religion is no longer a matter of certain bodily practices within the Body of Christ, but is limited to the realm of the "soul" and the body is handed over to the State."¹⁴

Ur den absoluta gudsstaten utvecklades den moderna nationalstaten, exempelvis genom Hobbes, Locke och Rosseau. Staten sågs nu inte längre som en gudomlig ordning, utan som en helt inomvärldslig institution. Men detta till trots behölls dock, om än i modifierad form, det totalitära maktanspråk som gudsstaten tillfogat sig genom att överta religiös symboliseringsmakt från kyrkan. En statsideologi preciserades, som

⁸ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 398.

⁹ En viktig konsekvens av detta resonemang är att skiftet från kyrklig till statlig dominans därmed förläggs till en tid innan den period som brukar kallas religionskrigens tid (vilket naturligtvis också ifrågasätter om religionskrig är den lämpligaste beteckningen för dessa krig.). Därmed utmanar också Cavanaugh sådana tolkningar av den moderna liberala statens framväxt som menar att den liberala nationalstaten tog form för att skapa fred i ett Europa som ärrats av de olika religiösa konfessionernas oförsonlighet och ständiga krigföring gentemot varandra. Som exempel på tänkare som i olika former representerar ett sådant synsätt nämner Cavanaugh John Rawls, Judith Shklar och Jeffrey Stout. I Cavanaugh's tolkning var inte religionskrigen i första hand en konflikt mellan protestantism och katolicism utan istället konsekvensen av den framväxande suveräna statens vilja att frigöra sig från de återstående lämningarna från den medeltida ecklesiala ordningen. Därmed vill Cavanaugh utmana vad han kallar den moderna sekulära "frälsningslära" där staten blir fredsstiftaren i en splittrad värld. William T. Cavanaugh, *Theopolitical Imagination: Discovering the Liturgy as a Political Act in an Age of Global Consumerism* (London: T & T Clark, 2002), 20-31. Cavanaugh, "A Fire Strong Enough" 397f.

¹⁰ Graham Ward, *True religion* (Oxford: Blackwell, 2003), 43.

¹¹ Cavanaugh, *Theopolitical Imagination*, 9.

¹² Cavanaugh's resonemang är här i hög grad beroende av John Milbanks diskussion i John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (Oxford: Blackwell, 2. uppl. 2006 (1990)). Att den nationalistiska föreställningen bär ett släktskap med religiösa föreställningar uppmärksammas också av Anderson. Se Anderson, 23ff.

¹³ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 404.

¹⁴ Cavanaugh, "A Fire Strong Enough", 405

inom ramen för ett samhällskontrakt kunde vara öppen för religiös pluralism. Den nya föreställda gemenskap som det nationalstatliga samhällskontraktet sätter ramarna för, ger därmed bilden av sig själv som tolerant, i kontrast till de gamla oförsonliga religiösa samhällsskicken.¹⁵ Gränsen för denna tolerans går dock när lojaliteten gentemot det nationella samhällskontraktet hotas av en annan lojalitet. Därför bygger den liberala toleransen, exempelvis hos Locke, på att religion ses som ett privat och själsligt projekt, vilket inte får sammanbindas med någon form av social gemenskap.¹⁶ Romersk-katolsk konfession, som på ett tydligt sätt definierar kyrkan som transnationell gemenskap, kunde därmed exempelvis inte omfattas av detta toleransbegrepp.¹⁷ *Utifrån Cavanaugh kan man med andra ord dra slutsatsen att den nya liberala toleransen upphävs vid exakt den punkt där den liberala nationalstaten faktiskt utmanas av något.*

Ur Cavaughns perspektiv är det signifikativt för somliga gestaltningar av modern kristendom, att de har accepterat ovanstående premisser för vad som är religiöst godtagbart och därmed underkastat sig nationalstatens dominans. Problemet är, att i och med en sådan medveten eller omedveten kapitulation, har man också gett upp möjligheten att etablera kyrkan som en egen föreställd gemenskap. Resultatet blir då, att man inte heller har kapacitet att utgöra det kritiska korrektiv till nationalstatens föreställda gemenskap, som det från tid till tid är befogat att vara som kristen kyrka.

¹⁵ William T. Cavanaugh, "The City: Beyond Secular Parodies", i *Radical Orthodoxy: A New Theology*, (J. Milbank, C. Pickstock, och G. Ward; London: Routledge, 1999), 186-90. Angående det liberala toleransbegreppets problematik, se Kristen Deede Johnson, *Theology, Political Theory, and Pluralism: Beyond tolerance and difference* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 17ff och 28-81.

¹⁶ Cavanaugh "A Fire Strong Enough" 407.

¹⁷ Det toleransedik som med Locke som inspirationskälla infördes i England 1689 exkluderade också följdenligt katoliker från religionsfriheten.

Nationalismen i sekelskiftets Sverige

Om man med hjälp av idén om föreställda gemenskaper vill karaktärisera den kontext som var Billings, nämligen Sverige runt sekelskiftet 1900, framträder bilden av hur den nationalistiska identiteten på bred front aktivt konstruerades som tankefigur. I en artikel med den talande titeln "När svenskarna uppfann Sverige" beskriver idéhistorikern Gunnar Broberg tiden 1870-1914 som en brytningstid, då en gammal värld var på väg att brista för att ge plats för en ny. Urbanisering, emigrering och industrialisering tillsammans med religionskritik, bröt sönder det gamla samhällets ordningar. Det sockenliv som organiserades kring hustavlans treståndslära kunde inte längre möta den nya tidens utmaningar.¹⁸

De förändrade premisser som hörde till den nya tiden, handlade inte minst om annorlunda förutsättningar för människors upplevelse av meningsskapande tillhörighet. Kyrkohistorikern Urban Claesson skriver angående det begynnande 1900-talets Sverige: "När samhället blev storskaligt och opersonligt föddes en längtan efter gemenskap och hemkänsla. I ett nytt opersonligt 'Gesellschaft' skapades en medvetenhet om ett intimt 'Gemeinschaft' man upplevde sig ha förlorat."¹⁹ I vilken mån bilden av denna förlorade gemenskap kan sägas ha varit en trovärdig beskrivning av svunna tider, eller snarare innebar en romantiserande efterkonstruktion kan i sammanhanget få vara osagt. Här är det viktigare att betona att den *upplevda* avsaknaden av en mer intim gemenskap i det nya "modernismens och välfärdens 1900-tal", skapade ett behov och ett utrymme för att en starkare nationell gemenskapsbas skulle konstrueras.²⁰

I detta tomrum fanns den grogrund som behövdes för att nationen Sverige och "det svenska folket" skulle kunna etableras som en stark föreställd gemenskap. Arbetet för ett nationellt *Vi* skedde på många fronter. En rad symboler för nationen Sverige skapades runt sekelskiftet – ex-

¹⁸ Broberg, 186.

¹⁹ Jmfr. Urban Claesson, *Folkhemmets kyrka: Harald Hallén och folkkyrkans genombrott: en studie av socialdemokrati, kyrka och nationsbygge med särskild hänsyn till perioden 1905-1933* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2004), 88ff.

²⁰ Broberg, 171 och 189.

empelvis nationalsång, nationaldag och friluftsmuseet Skansen.²¹ Sverige standardiserades på nationell nivå, för att tidigare regionala olikheter skulle homogeniseras. En gemensam tidmätning slog igenom, och gemensamma penningssystem och måttenhetsystem infördes.²² Med stavningsreformen 1906 kom också ett standardiserat svenskt skriftspråk.

Urbaniseringen gav med tiden en distans till landsbygds miljön, vilket gav utrymme för en idyllisering av det typiskt svenska lantlivet. Historikern Nils Edling visar i sin avhandling ”Det fosterländska hemmet” hur egnahemsrörelsen under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet framställde visionen om det småskaliga jordbruket på landet såsom det ideala hemmet. Den lilla röda stugan med vita knutar blev till symbol för svenskhet och hemkänsla.²³ Edling pekar på hur fosterlandskärleken uppmuntrades och symboliserades genom en ”...argumentation där ”hem” blev en metafor för Sverige och ”hemtrevnad” liktydig med fosterlandskärlek...”²⁴ Anders Zorn och Carl Larsson med flera befäste ”det svenska” i bildkonst som snabbt blev folkfär. Verner Von Heidenstam, Gustaf Fröding, Selma Lagerlöf och i viss mån August Strindberg stod för en motsvarande rörelse i litteraturen. Fixeringar av vad man kallade ”ett svenskt folklyne” kom från exempelvis Gustav Sundbärg.²⁵

Folkskolan från 1842 innebar en ny möjlighet att etablera nationella föreställningar där man genom nya läromedel kunde stå i förbindelse med i stort sett alla svenskar i den uppväxande generationen.²⁶ Den nya ungdomsrörelse som inte minst inom IOGT tog fart i början av 1900-talet, hade starkt nationalromantiska undertoner och ville fostra ungdomar till att knyta an till ”svenska traditioner” – folkdräkter, midsommarfiranden, sånger, friluftsliv etc. – och ta del av en sorts nationell hembygdskänsla.²⁷ En hi-

storisk nationalism byggdes, där föreställningar odlades om ett särskilt uppdrag i världshistorien som var givet det svenska folket, tydligast i beskrivningarna av hjältekonungen Gustav II Adolf som protestantismens räddare.²⁸ Bilden framträder av hur det som vi uppfattar som Sverige i hög grad skapades runt år 1900 av en rad krafter och inte minst av kulturfolk och akademiker. Nationen trädde därmed fram som föreställd gemenskap i bredare lager, genom att de nationalistiska tendenser, som visserligen hade funnits redan från 1700-talet, fick en starkare folklig förankring.

Kyrkans kris

För Svenska kyrkans del var tiden runt sekelskiftet 1800-1900 en omvälvande tid. Kyrkan som i det äldre sockensamhället innehade en central position, såg sin ställning förändras i rask takt. Under senare delen av 1800-talet hade en successiv utveckling påbörjats mot en ökad religionsfrihet. Kyrkoplikten avskaffades, konventikelplakatet upphävdes, en viss möjlighet att träda ur kyrkan infördes.²⁹ En ny kommunalförfattning innebar en viss bodelning mellan kyrkligt och världsligt på lokal nivå genom att socknens beslutsorgan delades i två stämmor, en kyrklig och en borgerlig. På nationell nivå inrättades ett separat kyrkomöte, med medbestämmande i frågor gällande kyrkolagen.³⁰

Allt detta bidrog till att det vid början av 1900-talet framstod som allt mer uppenbart att enhetskyrkans tid var förbi. Svenska kyrkan satt visserligen fortfarande i hög grad på den officiella religiösa definitionsmakten. I dissenterlagen från 1860, som å ena sidan öppnar för en viss religionsfrihet, beskrivs exempelvis utträdarna inte desto mindre å andra sidan som *avfallingar* från den rena lutherska läran.³¹ Men den religiösa enheten var bruten och Svenska kyrkans position var inte längre självklar. Kyrkans position ifrågasattes av såväl frikyrkliga röster som

²¹ Broberg, 174.

²² Broberg, 186.

²³ Nils Edling, *Det fosterländska hemmet: Egnahemsolitik, småbruk och hemideologi kring sekelskiftet 1900* (Stockholm: Carlsson, 1996), 297-99.

²⁴ Edling, 349.

²⁵ Broberg, 174.

²⁶ Claesson, 97.

²⁷ Claesson, 91ff.

²⁸ Broberg, 172.

²⁹ Oloph Bexell, *Sveriges kyrkohistoria 7: Folkväckelsens och kyrkoförnyelsens tid* (Stockholm: Verbum, 2003), 96.

³⁰ Bexell, 18.

³¹ Bexell, 45.

kyrkokritisk socialdemokrati och kulturliberal borgerlighet. Bevelsegrunderna för kyrkokritiken var naturligtvis inte gemensamma hos dessa grupper, men de förenades i kritiken av de starka kopplingar mellan kyrka och stat som, trots ovanstående förändringar, fortfarande förelåg.³²

I takt med att kyrkan började förknippas med en gammal och förlegad samhällsordning, upplevde prästerskapet sin tidigare självskrivna auktoritet alltmer ifrågasatt.³³ Sven Tidevall påpekar visserligen, att den kyrkliga krisen inte hade sitt ursprung eller huvudsakliga fäste i de breda folklagren. Tidens högljudda kyrkokritiker var till största delen representanter för en sorts intellektuell elit. Gemene man fortsatte dock att döpa sina barn, gifta sig och begravas i kyrkan, även sedan det öppnats vissa alternativa möjligheter, vilket tyder på att kyrkokritikens folkliga förankring inte skall överskattas.³⁴ Men oavsett denna invändning tycks tidens kyrkliga företrädare i hög grad ha närt bilden av en kyrka som med ödesdigra konsekvenser förlorar mark i mötet med det moderna samhället. Vi rör oss alltså än en gång på en föreställningsnivå.

En illustration av hur snabbt bilden förändrades ges av Biskop C. H. Rundgrens uttalanden kring det kyrkliga tillståndet i ämbetsberättelserna från Karlstad stifts prästmöten under 1880-talet. Vid prästmötet 1881 konstaterar biskopen att ”mycket av det gamla goda bibehållit sig”. Vid nästa prästmöte 1887 modererar han utsagan till att ”mycket av det gamla goda står på väg att utplånas”, för att 1893 slå fast att ”mycket av det gamla goda är redan utplånat”.³⁵ I Växjöbiskopen Johan Anderssons ämbetsberättelse vid 1887 års prästmöte är tonen än mer modfälld: ”Gärdet är uppgivet, yttermurarna delvis nedrivna, och

fältet ligger öppet för snart sagt vem som helst och vad som helst.”³⁶

Ungkyrkorörelsen och exemplet Einar Billing

Bilden av Svenska kyrkan såsom en uppgiven kyrka som vid tiden för förra seklets början närmast resignerat inför den upplevda krisen är dock inte den enda möjliga bilden. Som motbild kan man ta fasta på hur det också fanns regionala inomkyrkliga folkväckelser³⁷ och hur det i krisens spår på många områden och sprang en tid av kyrkoförnyelse, vad gäller såväl gudstjänstliv som teologi.³⁸ Som en del i denna kyrkoförnyelse uppstår under 1900-talets första årtionde unglyrkorörelsen. Till unglyrkorörelsens mer inflytelserika företrädare hör Nathan Söderblom, Einar Billing, J.A. Eklund och Manfred Björkquist. Tidevall sammanfattar den erfarenhet som blev drivande i unglyrkorörelsen som en stämning av att: ”Om inte vi själva värnar om kyrkans storhet, så gör ingen det och då är hennes saga i vårt land snart all.”³⁹

En tilltro till att den nya tidens utmaningar inte skulle försvaga utan tvärtom berika kyrkan, blev kännetecknande för unglyrkorörelsens anda. Man anslöt i hög grad till tidens nationalistiska tendenser. Under parollen *Sveriges folk – ett Guds folk* formulerade unglyrkorörelsen en kristendomstolkning som på många sätt var i samklang med samtidens ökade fokusering vid nationen och dess storhet. Kristendom infogades som en väsentlig del av ”det svenska”. Som det mest välkända uttrycket för denna sammanfogande tendens kan J.A. Eklunds psalm *Fädernas kyrka* nämnas. Vers 5 ger en smak av anslaget:

Fädernas Sverige sig kämpat fram.
Kristus var med det på banan.
Visade vägen för trofast stam.

³² Jmfr. Torbjörn Aronson, *Den unge Manfred Björkquist: Hur en vision av kristendomens möte med kultur och samhälle växer fram* (Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 2008), 11.

³³ Se exempelvis skildringen av stämningen i de kyrkliga leden i Ernst Enochsson, *Den kyrkliga seden med särskild hänsyn till Västerås stift* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelsens bokförlag, 1949).

³⁴ Sven Tidevall, *kampen om folkkyrkan: Ett folkkyrkligt reformprograms öden 1928-1932* (Stockholm: Verbum, 2000), 82.

³⁵ Enochson, 272.

³⁶ Citerat i Enochsson, 132.

³⁷ Aronson, 29.

³⁸ Bexell. Exempelvis avsnittet ”Församlingslivet söker nya former” s. 211-245.

³⁹ Tidevall, 27.

Kristus är trofast och svek är skam.
Korset stod tecknat på fanan.⁴⁰

Utifrån Andersons föreställda gemenskap skulle strategin kunna beskrivas som att när kyrkan som föreställd gemenskap tappade mark i förhållande till den nationalistiska föreställda gemenskapen, arbetade unglyrkomännen för att också införliva kristendom och kyrka i denna nya föreställda gemenskap. *Istället för att säkra kyrkans position genom att försöka vrida klockan tillbaks till en tid som inte längre var, ville man ta med kyrkan in i det nya, genom att så att säga berätta in kristendom som en väsentlig del av den föreställda gemenskapen Sverige.* Sverige och kristen tro hör självklart ihop – korset står tecknat på fanan.

De kristet-nationalistiska undertonerna i unglyrkorörelsen tog sig bland annat uttryck i ett starkt engagemang i den nationella försvarsrörelsen före första världskriget. 1912 var Manfred Björkquist en drivande kraft för en stor nationell insamling till en pansarbåt som skulle stärka Sveriges försvar.⁴¹ 1914 deltog unglyrkorörelsen i det bondetåg där 30 000 bönder från hela landet propagerade för starkare försvar och större handlingsfrihet för kungen i försvarsfrågor.⁴²

Einar Billing hör inte till unglyrkorörelsens mer uppenbart nationalistiskt inriktade företrädare. Det nationalistiska draget fick ett långt större genomslag hos J.A. Eklund och Manfred Björkquist och också, om än i lite annorlunda form, hos Nathan Söderblom.⁴³ Billing har ibland

⁴⁰ Eklund skrev psalmen 1909. Psalmen blev införd i en officiell psalmbok för första gången i psalmbokstillägget *Nya psalmer* 1921. För en grundlig analys av "Fädernas kyrka", se Kjell Blücker, *The Church as Nation: A Study in Ecclesiology and Nationhood* (Frankfurt am Main: Lang, 2000).

⁴¹ Alf Tergel, "Unglyrkorörelsen och nationalismen", i *Kyrka och nationalism i Norden: Nationalism och skandinavism i de nordiska folkkyrkorna under 1800-talet*, (I. Brohed; Lund: Lund University Press, 1998), 348ff.

⁴² Claesson, 219-223. Alf Tergel påpekar att krigsutbrottet 1914, fick till följd att de nationalistiska tongångarna i unglyrkorörelsen dämpades. Särskilt viktigt för denna utveckling var Nathan Söderbloms internationella engagemang. Tergel, 350.

⁴³ Kjell Blücker har karakteriserat Söderbloms nationalistiska egenart som en sorts utåtriktad inter-

tvärtom karakteriserats som den unglyrkomän/folkkyrkoteolog som utmärker sig genom att det svenska folket inte har någon teologisk tyngd i hans kyrkosyn, på det sätt som det exempelvis har hos Eklund.⁴⁴ Eklund identifierar på ett starkt sätt folket i folkkyrkan med det svenska folket som ett kyrkobyggande subjekt. Det är folkviljan i romantisk kollektiv mening som bär kyrkan. Här finns en påtaglig grogrund för en teologisk allians med en nationalistisk föreställd gemenskap.

Till skillnad från Eklunds gudsfolksinspirerade teologi, tar Billing sin utgångspunkt i Guds nådeserbjudande som förmedlats genom det drama som uppenbarelsehistorien utgör.⁴⁵ En återkommande fras hos Billing är talet om "den förekommande nåden" som räcks till varje människa. Skillnaden gentemot Eklund blir tydlig på dennas punkt. För Billing utgör inte folket något subjekt. Kyrkans subjekt utgörs av den Gud som är avsändare av den förekommande nåden. Kyrkans uppdrag är att förmedla ordet om denna nåd till folket. Billings kyrkosyn kan därmed karakteriseras som instrumentell. Kyrkan är ett instrument för Guds nådeserbjudande, snarare än uttrycket för ett folk som hos Eklund.

Skillnaden i synen på folkets roll förstärks ytterligare av Billings fokus på individen som mottagare av den förekommande nåden.⁴⁶ När Billing kartlägger det kristna uppenbarelsedramat, menar han sig nämligen se en rörelse från en mer kollektiv gammaltestamentlig religiositet, mot ett nådeserbjudande som erbjuds varje människa direkt och enskilt. Den individualiserande tendensen påbörjas enligt Billing redan inom Gamla testamentet, men får sin slutgiltiga form i Kris-

nationalism, där olika folks specifika historia gav dem, vart och ett, erfarenheter av Guds handlande. Blücker, 274-310 särskilt 297f.

⁴⁴ H. B. Hammar, *Personlighet och samfund: J.A. Eklund och hans tillflöden* (Stockholm: Verbum, 1971), 274f.

⁴⁵ Billing ger en kortfattad introduktion till sin syn på uppenbarelsen som ett historiskt drama i de inledande avsnitten till Einar Billing, *Försoningen: två utvidgade föredrag* (Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1908).

⁴⁶ Om det individualistiska draget hos Billing, se exempelvis Gustaf Wingren, *Einar Billing: En studie i svensk teologi före 1920* (Lund: Gleerup, 1968), 46-55.

tushändelsen. Genom Jesus söker Gud varje människa individuellt och ger en möjlighet till en omedelbar gudsgemenskap för alla, var och en enskilt.⁴⁷

Folkkyrkans existensberättigande motiveras av Billing genom att den är den organisationsform som bäst gestaltar den förekommande nådens kyrka. Folkkyrkans organisation i territorialförsamlingar förkroppsligar Guds nåd eftersom den ger varje människa hemorts rätt i en församling genom det blotta faktum att hon lever och bor någonstans.⁴⁸ Detta ger att folkkyrkan i Billings tappning är ett kvalitativt begrepp, som inte är principiellt beroende av att vara majoritetskyrka.⁴⁹ I territorialförsamlingen utgör Gud kyrkans ”översta subjekt, kyrkan hans verktyg, människan i första hand objekt, föremål för hans nåd.”⁵⁰ Med andra ord utgör (svenska) folket inte något kyrkobyggande subjekt hos Billing. Gud är subjektet och människorna är i första hand enskilda individer, passiva mottagare av Guds nåd.

Betraktat som ett teologiskt system, sammankopplar därmed *inte* Billing sin folkkyrkosyn med tanken om nationen Sverige som föreställd gemenskap. När Billing berör gemenskap som tema, ansluter han snarare till den lokala vardagsgemenskap som finns mellan de människor som i en folkkyrklig territorialförsamling lever nära varandra.⁵¹ Ovanstående resonemang föreslår alltså att Billings folkkyrkosyn *såsom teologiskt system* inte är teologiskt beroende av den nationalistiska konstruktionen av nationen som föreställd gemenskap.

⁴⁷ Einar Billing, *Herdabrev till prästerskapet i Västerås stift* (Stockholm: Diakonistyrelsens bokförlag, 2 uppl. 1962 (1920)), 53f.

⁴⁸ Gustav Wingren menar därför i en angränsande diskussion att territorialförsamlingen är ett långt mer centralt begrepp än folkkyrkan för Billing. Det är ju territorialförsamlingens organisation som ombesörjer att nådeserbjudandet räckts till alla. Wingren, 85-95 avsnittet ”Territorialförsamlingen och individen”.

⁴⁹ Einar Billing, *Den svenska folkkyrkan* (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelses förlag, 1930), 6.

⁵⁰ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 57.

⁵¹ Ex. Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 62-65.

Billings öppning mot nationalism

Om man emellertid går vidare till den frågeställning som William Cavanaughs teologiska analys av nationalstatens framväxt resulterade i, blir Billings relation till de nationalistiska tendenserna mer komplicerad. I Cavanaugh's tolkning bygger nationalstaten på ett sorts sekulariserat religiöst motiv med absoluta anspråk. Därför menar Cavanaugh att en kristen kyrka måste vara rustad till att, när det är befogat, vara en sorts kontrastbild till nationalstaten. Jag menar att Billings folkkyrkoteologi på väsentliga punkter saknar incitament till att utgöra en sådan kontrast, inte bara genom en frånvaro av ett kontrastperspektiv utan också genom att, likväl, gå nationalismens föreställda gemenskap till mötes. För trots ovan sagda ger Billing inte desto mindre uttryck för en romantiskt nationalistisk syn på såväl Sveriges folk som detta folks roll i frälsningshistorien. Så kan Billing, i ett avsnitt om nationens hjältar, beskriva hur storheten i Gustaf II Adolfs gärning låg i, att han lyckades hålla samman en solidaritet med Sverige med en solidaritet med den evangeliska kyrkan.⁵² Detta får i ett andra led också betydelse för Billings motivering av folkkyrkan, eftersom han menar att folkkyrkan, bättre än föreningskyrkan (frikyrkan), tar tillvara ”de Guds verk som han utfört i vårt folk”⁵³ Billing anser nämligen, att om man som kyrka i svensk kontext, på frikyrkligt manér väljer ett synsätt som betraktar alla som inte genomgått vissa troserfarenheter som ”blott föremål för mission, skulle detta innebära en förnekelse av Guds verk i *vårt folks* historia.”⁵⁴

Billing själv uppmärksammar visserligen att denna historia i somliga sammanhang tar sig ”yverborna uttryck”, där Sveriges folk förväxlas med Guds utvalda folk. Men han lägger genast till att detta är förståeligt mot bakgrund av den kallelse som Sveriges folk axlat genom historien.⁵⁵ Billings hållning tycks vara enligt följande: *Det är ett misstag att nationalistiskt-teologiskt se Sveriges folk som ett särskilt gudomligt utkallat folk i frälsningshistorien – men mot bakgrund av*

⁵² Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 83.

⁵³ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 61. (min kursivering)

⁵⁴ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 61.

⁵⁵ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 84.

den storslagna roll som Sverige spelat i evangelisk kristendom, är misstaget begripligt. Billing ger å ena sidan inte svenska folket någon teologisk signifikans i sitt teologiska system. Å andra sidan menar han att Sveriges folk på ett monumentalt sätt representerat den evangeliska tron genom historien. Billing skriver: ”Har reformationen givit Sverige dess enighet och frihet, så har ock Sveriges folk enigt och fritt offrat sig för självt för reformationens sak”.⁵⁶

När Billing ställs gentemot Cavanaugh's uttalat nationalstatskritiska teologi, tydliggörs bilden. Cavanaugh formulerar en ecklesiologi för en kyrka som är på kollisionskurs med nationalstaten. Inte så att kyrkan i enskilda frågor inte kan arbeta tillsammans med staten (och andra aktörer), men hos Cavanaugh har kyrkan sin grundläggande lojalitet någon annanstans. Kyrkan är en gestaltning av en annan föreställd gemenskap än den nationella och kan därmed, när den anser det nödvändigt, framträda som ett kritiskt korrektur till staten.

Utän att här gå in i någon uttömmande diskussion kring hur denna ecklesiologiska gemenskap ser ut hos Cavanaugh, kan man få en ledtråd genom hans bestämning av kyrkan som ”A political body, based on the Eucharist”.⁵⁷ En eukaristisk gemenskap, med politiska konsekvenser. Den kristna föreställda gemenskapen är genom eukaristin en kontrastberättelse som utmanar den absoluta staten.

Ungkyrkörörelsen, å andra sidan, söker inte kontrast utan strävar i hög grad efter en integrering av den kristna berättelsen in i nationens föreställda gemenskap. Korset står tecknat på flaggan. Som framgått tillhör inte Billing de unkyrkoteologer som driver nationalism som ett teologiskt motiv. Såväl folkbegreppet som nationsbegreppet är tvärtom tämligen ointressanta för Billings teologi. Men Billing formulerar ändå inte kyrkan som någon alternativ föreställd gemenskap, som skulle kunna bjuda de nationalistiska strömningarna motstånd. Istället inbjuder

också Billing indirekt, genom sitt nationalromantiska språk, till en sammanfogning av nationalistiska och kristna motiv. Detta gör att hans teologi trots allt är öppen för (eller till och med beroende av) att sammanfogas med någon annan gemenskapstanke, exempelvis en nationalistisk. Billing utpekade ofta såsom den unkyrkoman som rent teologiskt presenterar det mest solida systemet.⁵⁸ Billings roll i unkyrkörörelsen kan kanske därmed beskrivas som att han är den som tillhandahåller en teologi som på en och samma gång framstår som teologiskt trovärdigt och fullt kompatibel med nationalistiska idéer.

Billings problematisering av nationalismen

Om man efter denna slutsats än en gång återvänder till Billing, inser man dock, att den allians med nationalistiska idéer, som unkyrkotänkandet stod för, inte desto mindre tycks ha varit ett bekymmer för honom. Billings inställning till den ovan nämnda pansarbåtsinsamlingen, kan ses som signifikativ. I ett brev till den unkyrkoman som var initiativtagare till insamlingen, Manfred Björkquist, uttrycker Billing en oro för vilka konsekvenser detta initiativ kan få. Billing ser inte i grunden odelat positivt på ett kyrkligt understödjande av exempelvis en sådan nationalistisk yttring som pansarbåtsinsamlingen. Ändå lovar Billing att trots allt stå solidarisk och ge insamlingen sitt stöd.⁵⁹

Händelsen visar på två saker. För det första bekräftar den dubbelheten i Billings relation till nationalism som påpekats ovan. Å ena sidan är han inte teologiskt intresserad av nationalistiska strömningar, men samtidigt ger han inga teologiska argument för att erbjuda något kritiskt korrektur gentemot nationalismen. Han tycks inte ha tillgång till något tillräckligt kraftfullt alternativ för att försöka övertyga sin vän Björkquist om att backa i sakfrågan.

⁵⁶ Billing, *Den svenska folkkyrkan*, 85.

⁵⁷ William T. Cavanaugh, "Separation and Wholeness: Notes on the Unsettling Political Presence of the Body of Christ," (2008). Opublicerat Keynote Adress vid Svenska kyrkans forskningsråds symposium "For the Sake of the World" Sigtuna 2008-09-11.

⁵⁸ Exempelvis i Gustaf Aulén, "Ungkyrklig problematik" i *Vår lösen* (1975), 457, och Olle Nystedt, *Från studentkorståget till Sigtunastiftelsen: Ungkyrkörörelsens genombrottsår* (Stockholm: Sveriges kristliga studentrörelse, 1936), 237.

⁵⁹ Aulén, 461f.

Men, för det andra ger det också en bild av att Billing likväl tycks ha funnit just denna teologiska allians med nationstänkandet problematisk. I en kommentar i *Vår lösen* uttrycker Billing, i efterhand, på motsvarande sätt också en tveksamhet och oro vad det gällde bondetågets konsekvenser.⁶⁰ Även om Billings teologi inte har kapacitet att utmana en sammansmältning mellan kristet och nationalistiskt inom ungkyrkorörelsen, är han inte helt tillfreds med en sådan utveckling.

Det kritiska korrektur till nationalstaten som Cavanaugh efterlyser ett knappt sekel senare finns alltså inte att finna i Billings teologi. Men Billing är ändå inte helt främmande för Cavanaugh's kritik på denna punkt. I sina senare skrifter markerar Billing allt tydligare att folkkyrkan inte får vidmakthålla sin position i samhället genom en nedtoning av kyrkans kristna identitet och oberoende (eller "det religiösa" som Billing uttrycker det).⁶¹ Detta kan till viss del tolkas i linje med Cavanaugh's ecklesiologiska ärende ovan, nämligen som ett försök att förhindra att kyrkan förlorar sin integritet som kristen kyrka genom att absorberas upp och förvridas i en annan och annorlunda föreställd gemenskap.

Om det hos Billing därmed finns spår av förståelse för Cavanaugh's formulering av den moderna teologins problem, är deras respektive förslag till bearbetning av problemet fundamentalt olika. Som framgått ovan formulerar Cavanaugh den kristna alternativa gemenskapen i eukaristiska termer. Kyrkan som "A political body, based on the Eucharist" relativiserar varje världslig makt med absoluta anspråk, utifrån en sakramental horisont. Det är dock en rimlig gissning att en sådan uttalad sakramental ecklesiologi var svåråtkomlig för en svensk luthersk teolog i början av 1900-talet. Billings kontext erbjöd ingen självklar anknytning till den starka föreställda gemenskap som sakramental ecklesiologi kan knyta till gemenskapen runt altarbordet. Därmed blev Billings kyrkosyn också mer beroende av utifrån kommande gemenskaper, vilket i grunden begränsade hans möjligheter att formulera kyrkan som motgemenskap. Trots en viss lyhördhet för problemet, formulerade därmed Billing följdenligt en teologi som inte i någon högre utsträckning kunde utmana den massiva samtida etableringen av nationen som en dominerande föreställd gemenskap.

Summary

This text examines the relationship between church and nation in the folkchurch ecclesiology of Einar Billing (1871-1939). As its point of departure the article uses the concept of "imagined communities", combined with William Cavanaugh's theological analysis of the nation state. The article outlines how the Young Church Movement, with which Billing is associated, claims that the Christian faith and the church must be considered as an indispensable part of the massive contemporary effort to establish Sweden as imagined community. In the light of this analysis Billing's ecclesiology is then presented as, on one hand, not dependent on Sweden as a national community. On the other hand, it also becomes obvious, when compared to Cavanaugh's critical evaluation, that Billing's theology does not imply any identifiable incentive to challenge, or suggest any alternative to, the nation as a strong imagined community. As a result, it is possible to relatively easily harmonise the folk church ecclesiology of Billing, with nationalistic ideas. However, the article also demonstrates that this possibility of a nationalist-friendly ecclesiology is something that Billing himself considered as problematic.

⁶⁰ Claesson, 223.

⁶¹ Billing, *Herdabrev*, 74ff.