

Joel Halldorf

Sök Babylons fred

Om kyrkans identitet och politiska engagemang

Föreläsning vid mottagandet av Per Beskows pris
27 maj 2016



ARTOS & NORMA
B O K F Ö R L A G

© Joel Halldorf 2017
© Artos & Norma Bokförlag 2017

TRYCK
Totem, Polen 2017
ISBN 978-91-7580-847-5

Artos & Norma bokförlag
Stationsgatan 22, 931 32 Skellefteå
Telefon: 076 77 93 503
e-post: info@artos.se
www.artos.se

DEN 27 FEBRUARI 1973 skrev den ortodoxe teologen Alexander Schmemmann i sin dagbok: »I går eftermiddag [...] föreläste jag om bön. Och omedelbart fick jag frågan: 'Är det inte viktigare att ge mat till de fattiga?' Varför detta antingen/eller i vår tid?«

Det är inte bara Schmemmann som förväntas välja, utan många kan känna igen sig i situationen. Vi är vana vid att behöva göra valet mellan naturligt *eller* övernaturligt, skapelse *eller* evolution, förnuft *eller* uppenbarelse, psykologi *eller* mystik. Ett dualistiskt antingen/eller genomsyrar den västerländska moderniteten. Genom digitaliseringen har denna ingenjörssattityd också kommit att präglade vårt sociala samspel, eftersom det binära tänkandet funnit en diabolisk inkarnation i datorerna: ett ekosystem uppbyggt på ettor och nollor. Inför komplexa frågor erbjuds vi följaktligen att gilla eller rasa, som om det bara fanns två val, två svar – antingen/eller.

Det binära tänkandet påverkar också teologin, liksom det som är mitt ämne här: ecklesiologin, det vill säga förståelsen av vad kyrkan är och ska göra. När det gäller frågan om kyrkans förhållande till det övriga samhället finns det ett antal antingen/eller som en intuitiv bas för hur

valmöjligheterna uppfattas se ut. Schmemann ställs inför valet mellan bön och diakoni. I frikyrkan, som jag tillhör, anses det ibland finnas en spänning mellan mission och kontemplation. I den ekumeniska rörelsen, och inom stora delar av amerikansk kristenhet, utgör evangelisation och social rättvisa de två alternativ man har att välja mellan.

Inom teologin uppfattar många på liknande sätt att det finns en konflikt mellan kulturöppen liberalteologi och världsfrånvänd konservatism: antingen kulturen eller kyrkan, med andra ord. Det anses finnas en motsättning mellan att betona – ja, att ägna sig åt – kyrkans identitet och att vara aktiv i och öppen gentemot det övriga samhället. Det finns med andra ord en teologisk grammatik som säger att antingen är du kulturöppen, politiskt engagerad i miljö- och rättvisefrågor och präglad av liberalteologiska värderingar, eller så är du ointresserad av såväl kultur som politik men däremot fascinerad av kyrkans »inre liv« och teologiskt konservativ.

Det finns alltså tre antingen/eller som reglerar tänkandet kring relationen mellan kyrka och det övriga samhället: inre liv eller yttre tjänst, kyrkligt eller politiskt engagemang samt intresse för kyrkan eller öppenhet mot kulturen. Det är – även om få nog skulle medge det – så här vår karta över verkligheten tenderar att se ut, och klistrar man en av etiketterna på personer eller sammanhang följer de andra associationerna med.

Den här föreläsningen är ett försök att rita om denna binära karta, av den enkla anledningen att jag inte uppfattar att den stämmer med hur verkligheten faktiskt ser ut. Det är aningen personligt för mig: jag har själv inte sett det som

en konflikt eller motsats. För mig har intresset för teologi – inklusive sådant som somliga uppfattar som spetsfundigheter, exempelvis kalcedonensisk kristologi – inte stått i motsats till ett intresse för populärkultur. Jag har inte heller uppfattat att det skulle finnas någon motsättning mellan att tro att allt det som kyrkan lär är sant – vilket en del kallar för konservativt – och att delta i politiska diskussioner och socialt engagemang. Men samtidigt har jag aldrig arbetat igenom de här frågorna utan snarare haft ett intuitivt förhållningssätt till dem. Därför vill jag nu utforska om det faktiskt går att hålla samman storheterna kyrka och samhälle, eller om min erfarenhet av att detta inte är en konflikt berott på att jag inte varit riktigt genomtänkt.

Frågan som den här föreläsningen vill besvara är med andra ord: Går det att förena ett engagemang för en tydlig kyrklig identitet med intresse, öppenhet och engagemang för det övriga samhället? Och vilken är i så fall den teologiska grunden för en sådan hållning?

Politisk teologi efter »christendom«

Hur kyrkan som social och historisk kropp förhåller sig till andra sociala och historiskt förankrade kroppar har diskuterats genom hela kyrkans historia. Av Jesus, hos Paulus, av Augustinus – i synnerhet i dennes *Guds stad* – och under medeltiden. En rad begrepp har använts för det som inte är kyrka: världen, nationen, samhället, kulturen. För några årtionden sedan kunde man skriva böcker med titlar som »kyrkan och samhället« eller »kyrkan och kulturen«. Men i dag har det blivit uppenbart att vi lever i en mång-

kulturell tillvaro: det vi kallar för samhället, i bestämd form singularis, består i själva verket av en rad olika samhällen som inte nödvändigtvis bitt om att klumpas ihop till en monolitisk enhet. Det finns inte ett svenskt samhälle, utan flera, och även om vi kan urskilja något slags majoritetssamhälle så består även detta av ett konglomerat av kulturer och sociala kroppar. Också kyrkan är ett samhälle, och de olika kyrkorna bidrar till mångfalden av samhällen. Detta är mitt grundperspektiv, och därför talar jag inte om kyrkan och samhället, utan om kyrkan som en del av samhället; egentligen ett samhälle bland samhällena. Ett sådant sociologiskt perspektiv ger också en bättre förutsättning för en teologisk förståelse av kyrkan som en konkret verklighet.

Under medeltiden skapades vad en del teologer kallat *christendom*, en syntes mellan samhälle, politik, kultur och kyrka. Syntesen var visserligen aldrig fullständig, men i dag är den definitivt upplöst. Kyrka och politik är numera principiellt åtskilda, och det senaste århundradets sekularisering har inneburit att kyrkan inte längre förväntas ha ansvar för utbildning eller sjukvård. Samtidigt har demokratin som statsskick, där den offentliga makten utgår från folket, legitimerat en stark expansion av staten. Kyrkan har allt mer förpassats till den privata sfären. Som den katolske teologen William Cavanaugh konstaterat handlar all politisk teologi i dag om att gå vidare från *christendom*, men utan att acceptera kyrkans och den kristna trons privatisering.

Under 1900-talet skapades i Sverige ett välfungerande samhälle med en sekulär identitet – den svenska modellen. En välfärdsstat tog form och generellt fanns en hög grad av tillit mellan medborgarna, kombinerad med en stark tilltro

till det moderna projektet. Samtidigt växte klyftan mellan kyrkorna och såväl fin- som populärkulturer. Allt detta medförde att det fanns en särskild utmaning för kyrkorna i Sverige att formulera sin identitet »after *christendom*«. Kurvorna pekade uppåt, inte minst under 1950- och 1960-talen, och det var inte konstigt att Svenska kyrkan var ovillig att acceptera en skilsmässa från staten. Nationen Sverige var ju på väg till himlen, och kyrkan ville så klart vara med på tåget.

Kyrkan har alltid stått inför utmaningen att formulera sig och reflektera kring sin identitet i relation till staten och andra sociala gemenskaper och identiteter. Men förutsättningarna för denna reflexion har skiftat genom att de historiska och sociologiska omständigheterna förändrats. I den västliga moderniteten finns kyrkorna i nationer som står på egna ben, och som genom teknisk utveckling, utbyggd välfärd och ekonomisk tillväxt är tämligen välfungerande. Kyrkorna är inte, som i Romarriket, förföljda – och till skillnad från det romerska imperiet tar de moderna välfärdsstaterna ganska väl hand om sina invånare, också fattiga och sjuka. Demokratin skapar dessutom en närhet mellan stat och folk. De nationella projekten har varit mycket starka under moderniteten – både ideologiskt och vad det gäller resurstillgång – och det har funnits tydliga ambitioner att göra nationen till människornas främsta »imagined community«, för att använda statsvetaren Benedict Andersons uttryck. Att som kyrka i detta läge betona sin särart och hävda att en kristen identitet innebär att lojaliteten till kyrkan i ett skarpt läge trumfar den till staten, har i bästa fall uppfattats som ett världsfrånvänt navelskåderi – och i värsta fall som ett farligt, sekteristiskt beteende.

Frikyrkliga ecklesiologier under 1900-talet

De svenska frikyrkorna möttes av en sådan kritik eftersom deras betoning sedan begynnelsen legat på den egna särarten. De ville dra en linje gentemot det övriga samhället, som med teologiskt språkbruk uppfattades som »världen«. Det man vände sig emot var inte minst samhällsmoralen, eller kanske snarare det man såg som en brist på sådan moral. Man reagerade på dansbanor, biografier, »smutslitteraturen«, nöjeslystnad, skörlevnad, idrott och annat som man uppfattade som samhällsfenomen som orsakade människors förfall och andliga vilsenhet.

Samtidigt stod idén om den egna särarten inte i motsats till samhällsengagemang. 1800-talets frikyrkliga församlingar var, som ofta konstaterats, skolor i demokrati och banade väg för det demokratiska genombrottet. Andelen frikyrkliga i Sveriges riksdag var också relativt hög. 1900-talets pingströrelse var radikal i sin samtidskritik, men också aktiv genom ett omfattande civilsamhällesbyggande. Man skapade inte bara institutioner som upprätthöll församlingens alternativa identitet (exempelvis bokförlag och tidningar) utan också sådana som syftade till att lätta den materiella nöden i det övriga samhället: härbärgen, soppkök, internationella nödhjälpsinsatser och så vidare. Med tiden växte ett mer renodlat politiskt engagemang fram även inom denna frikyrka, med inriktning mot politiska reformer på moralens områden: att begränsa tillgången till alkohol och nöjesliv, slå vakt om söndagens helgd och återinföra kristendomsämnet i skolan.

Det frikyrkliga politiska engagemanget kan karakteri-

seras som försök att via staten etablera en kristen privatmoral i ett samhälle med fungerande välfärdsstat. Under slutet av 1900-talet har dock frikyrkliga teologer i Sverige – i synnerhet de som tagit intryck av John Howard Yoder och Stanley Hauerwas – kommit att betrakta ambitionen att forma samhället efter kristen moral som en otillbörlig »konstantinianism«: Ett försök från kyrkans sida att med politisk makt tvinga människor som inte säger sig följa Jesus att ändå leva efter Jesu moraliska föreskrifter.

Många frikyrkliga teologer har i stället omfamnat vad som kallas en postliberal, kommunitaristisk ecklesiologi. *Postliberal* eftersom man inte menar att teologins uppgift är att anpassa kyrkans lära till den rådande samhällsdiskursen – något som i sin tur har att göra med att den moderna, liberala berättelsen förlorat i trovärdighet. *Kommunitaristisk* eftersom man betonar värdet av den nära, levda gemenskapen. Detta är en ecklesiologi som ser församlingen som ett kontrastsamhälle, en annorlunda gemenskap. Församlingens främsta uppdrag är då inte att göra om samhället, utan att troget vittna om ett annat sätt att leva.

Jayne Svenungssons kritik

Denna postliberala, kommunitaristiska riktning kritiserades av Jayne Svenungsson i hennes Per Beskow-föreläsning (2014), som handlade om teologins samhällsansvar. Jag vill gå i dialog med den här, för att fortsätta det samtal Svenungsson påbörjade.

Svenungsson tar avstamp i det tidiga 1990-talets politiska optimism: föreställningen om att historien nådde sitt

slut i och med murens fall år 1989 och den demokratiska liberalismens definitiva seger. Men denna optimism blundade, påpekar hon, för de strukturella problem som ännu fanns, både inom Europa och i den globala världsordningen: orättvisa handelsavtal, stängda gränser och en världsmarknad beroende av att en stor andel människor arbetade under inhumana förhållanden. Det behövs fortfarande kritik, en profetisk kritik, av samhället, menar Svenungsson. Teologin släppte emellertid det politiska engagemang som den kännetecknats av under de tidigare decennierna, och vände sig i stället inåt. Teologin blev både själsligt och sociologiskt introspektiv. Hon skriver:

Inom några år [efter murens fall] hade varje form av politiskt anstruken teologi sköljts bort av det växande intresset för mystik teologi, ökenfäder och den redan nämnda trenden med kommunitaristiskt orienterade teologier.

Även de politiska teologier som blomstrade under denna tid – feministiska teologier och queerteologi – var, menar hon, fokuserade på specifika gruppers identitet och rättigheter, inte på samhället som helhet. Teologin retirerade »till de partikulära identiteternas perspektiv« och förlorade därmed »anspråket på att vara en röst även i den vidare politiska offentligheten«.

Den postsekulära, kommunitaristiska teologi som influerat stora delar av den frikyrkliga teologin – men också svenskkyrkliga teologer som Jonas Ideström, Jan Eckerdal, Ola Sigurdsson och den finlandssvenske Patrik Hagman

– har sett sig som en motkraft till kyrkans avpolitisering och marginalisering under moderniteten. Därför rör Svenungsson vid en öm punkt när hon hävdar att kyrkan just genom denna teologis fokus på partikularitet och särart »fullgjort sin moderna resa bort från offentligheten och in i livets privata sfär, perfekt anpassad till det nyliberala klimat som mer än gärna överlåter offentligheten till marknaden«. Vanligen brukar postliberala teologer kritisera sina liberala föregångare för att anpassa sig till tidsandan, men Svenungsson vänder på steken och skickar tillbaka kritiken: det är inte den liberala teologin som anpassat sig till samhället, utan den postliberala. Den har gjort det genom att retirera till partikulära identiteter i stället för att leverera en teologisk kritik av, och vision för, samhället som helhet.

Det går inte att avfärda den här kritiken med en axelryckning. En postliberal, kommunitaristisk teologi kan bli världsfrånvänd och fullt upptagen med att formulera fulländade församlingsordningar och kommunitetsregler medan världen brinner. Retreater och ett intresse för kristen mystik kan bli medelklassens flykt in i den egna själen, för att komma bort från lidandena i samhällskroppen.

Samtidigt är det tydligt att Svenungsson här arbetar med det binära antingen/eller som jag beskrev inledningsvis: inre ställs mot yttre, och partikulära identiteter mot det gemensamma samhället. Innan jag går vidare till en teologisk kritik av denna dikotomi vill jag kort pröva om denna karta hjälper oss att förstå verkligheten.

Finns det någon mer politiskt engagerad teolog än Patrik Hagman, som översatt Stanley Hauerwas till svenska och disputerat på en avhandling om ökenfadern Isak Syriern?

Kan man ta miste på retreatledaren Magnus Malms sociala engagemang och hans ambitioner att artikulera de politiska implikationerna av den ignatianska vägledningstradition som han arbetar i? Kan denna karta hjälpa oss att förstå den tidebönsbedjande komuniteten i det segregerade Hammarkullen, som inspireras av ökenfäder och leds av en ikonmålade präst? Och hur passar man in tidningen *Dagens* opinionsredaktör Elisabeth Sandlund: aktiv i S:ta Clara kyrka och en profilerad politisk röst med ett starkt socialt patos, bland annat i frågor om migration och funktionsnedsättning.

Det kan kännas märkligt att nämna namn, men teologiska modeller måste vara beredda att låta sig prövas mot verkligheten, och verkligheten har namn. Man kan ha invändningar mot alla de personer jag här räknar upp, men den karta som Svenungsson målar upp, där mystik ställs mot politik, och partikulär identitet mot samhällsengagemang, kan åtminstone inte förklara den verklighet som dessa personer representerar.

Försvar av postliberal, kommunitaristisk ecklesiologi

Svenungssons karakterisering av postliberal, kommunitaristisk ecklesiologi som opolitisk är egentligen bara möjlig om man tänker sig att samhället endast består av två sfärer: det privata livet och den politiska offentligheten. Poängen med kommunitaristisk ecklesiologi är att den fokuserar på en tredje sfär, en som den menar är den mest avgörande för samhällsgemenskapen och politiken i aristotelisk (inte webersk) mening: nämligen den sektor mellan stat och

individ som i dag ofta går under beteckningen civilsamhälle. Ett centralt tema i den postliberala teologin är att församlingen måste återupptäcka sin roll som en politisk kropp – en gemenskap som inte bara har en politik, men som är en politik, som Hauerwas formulerat det. Om man inte är beredd att kalla denna civilsamhällesaktivism för politik, då reducerar man politiken till något som samhällets intellektuella och politiska elit – de som kan göra sina röster hörda på torget – ägnar sig åt.

En annan vanlig kritik mot postliberal ecklesiologi är att den anses se kyrkan som ett slutet system, skilt från världen och utan intresse av att lära något av den. Denna kritik är relaterad till den augustinska grundmetafor som ofta används för att beskriva relationen mellan kyrkan och värld: som en konflikt mellan Guds stad och världens stad. I denna bild framställs kyrkan (Guds stad) som något helt separerat från världen, och de som tillhör kyrkan ägnar sig rimligen åt att bygga upp sin stad medan de låter medborgarna i världens stad sköta sin. Så framstår det också i vissa kärnfulla citat från Stanley Hauerwas, exempelvis hans ökända: »The first task of the church is to make the world the world, not to make the world more just.«

Teologen Miroslav Volf har formulerat en sådan kritik i sin bok *A Public Faith*. Det är delvis en intern kritik eftersom Volf i likhet med postliberala teologer vill distansera sig från det liberala projektet, som han uppfattar som en misslyckad anpassningskristendom. Men Volf kritiserar även en del postliberal teologi för att isolera sig från den icke-kristna kulturen. Den gör detta, menar han, på två sätt: dels genom att anta att det finns ett specifikt kristet

språk, vilket försvårar eller i värsta fall omöjliggör dialog. Dels genom att betrakta den kristna berättelsen som så överlägsen icke-kristna berättelser att det framstår som att kristna inte har något att lära från dessa.

Debatten mellan liberala och postliberala ecklesiologier är full av förenklingar. Man målar upp skarpa positioner, men sådana som ingen – eller åtminstone mycket få – teologer själva skulle placera sig i. Få liberala teologer har uppfattat sitt projekt som att anpassa teologin till samtiden, och få postliberala dito vill isolera sig från omgivningen och bara ägna sig åt att repetera kyrkans tradition. Samtidigt förhindrar inte detta, som Jan Eckerdal formulerat det, »att somlig teologi ändå kan misstänkas att, mot sina intentioner, ge uttryck för en alltför isolatorisk eller alltför assimilerad position i förhållande till 'världen'«.

Tittar man närmare på hur postliberala teologer själva skriver ser man att isolering åtminstone inte är ambitionen. Cavanaugh kommer tillbaka till detta om och om igen, och kompletterar också den augustinska metaforen *polis* (stad) genom att tala om kyrkan som en kultur, definierad av sina praktiker och utan tydliga gränser mot världen. Kyrkan är, betonar han, en relationell kropp och inte ett slutet system. Kyrkan är inte *polis* utan *ekklesia* – en beteckning som Cavanaugh menar ligger närmare »kultur«.

I Sverige har frikyrkoteologen Fredrik Wenell på liknande sätt varit angelägen om att klargöra att betoningen på en distinkt identitet inte är samma sak som världsfrånvändhet eller ett ointresse för att bidra till samhället. Även han väljer bort *polis* som grundmetafor för kyrkan och använder i stället *diaspora* (förskingring): kyrkan lever utspridd i sam-

hället, den gör inte anspråk på att utöva tvingande politisk makt, men vill vara med och bidra till det goda samhället.

Postliberala ecklesiologier eftersträvar med andra ord inte att kyrkan ska leva separat och isolerat från det övriga samhället. Kärnan är i stället, som jag uppfattar det, att kyrkan är en politisk och inte bara »andlig« gemenskap, vilket medför att livet i kyrkan har specifika politiska konsekvenser. Detta levs emellertid ut mitt i världen, i en gästfri attityd mot alla människor och på ett sätt som kan inspirera människor utanför kyrkan och därmed inte nödvändigtvis måste vara exklusivt för kyrkan. I vår tid kan det vara värt att tillägga att en sådan självförståelse kan göra det möjligt för andra grupper och minoriteter att också leva ut sin särskilda identitet. Om kyrkan vill verka för mångfald kan hennes viktigaste bidrag vara att själv våga vara ett uttryck för mångfald.

Kritik av postliberal, kommunitaristisk ecklesiologi

Problemet med postliberal ecklesiologi är inte att den är intresserad av kyrkan och ointresserad av politik, som Svenungsson menade, och inte heller försöker den isolera kyrkan från det övriga samhället, som Volf hävdar. Sådan kritik förutsätter att den linje mellan kyrka och det övriga samhället som dras upp i den postliberala teologin leder till ett antingen/eller i förhållandet mellan kyrka och samhälle. Men skillnad behöver inte betyda konflikt, eller ens motsats. Detta är avgörande, men kräver en annan ontologi än den nietscheanska (eller hobbesianska) som präglar det västerländska politiska tänkandet. För Nietzsche resulterar

skillnad i ett allas krig mot alla, men i kristen teologi är skillnad i stället – som John Milbank betonat – förutsättningen för kärlek. Har man en sådan ontologi går det att tala om skillnad utan att hamna i ett binärt antingen/eller.

Problemet med postliberal teologi ligger, som jag ser det, varken i den rika förståelse av kyrkan som finns här eller i att man menar att det finns en skillnad mellan kyrkan och världen. Problemet är i stället att det saknas en motsvarande rik förståelse av världen.

Konsekvenserna av denna brist har formulerats av den brittiske teologen Luke Bretherton i dennes kritik av Hauerwas och Yoder. För det första finns hos dem, menar han, en brist på *commitment*, brist på engagemang: de skriver att kyrkan kan *stå ut med* och till och med *använda* samhällsordningen – men kan en kristen lägga sitt *fulla engagemang*, ja, sitt liv, för att skapa ett gott samhälle? Kan man – och detta tangerar Svenungssons kritik, men från delvis andra utgångspunkter – som kristen ha en vision för det goda samhället, eller ska man nöja sig med att lätt modifiera samhällsordningen? Eller för att klä frågan i bibliska termer: Är man, likt Josef, Daniel och Ester, beredd att bidra med allt vad man har – sin tid, sina talanger och sina teologiskt informerade visioner – för att bygga upp Babylon till ett blomstrande och fredligt rike?

Den andra invändningen som Bretherton gör har med vilken slags relation mellan kyrkan och det övriga samhället som förutsätts i postliberala ecklesiologier. Både Hauerwas och Yoder är pacifister, och i samtida postliberal teologi betonar man gärna den »ontology of peace« jag berörde ovan: att grundackordet för skapelsen inte är allas krig mot

alla, utan en skillnad som inte leder till våld utan möjliggör kärlek. Men av någon anledning verkar detta inte gälla relationen mellan kyrkan och dess omgivning. Den relation mellan kyrka och värld som ofta förutsätts i postliberal teologi är trots allt en relation av konflikt: »En manikeistisk, falsk dikotomi mellan kyrka och värld«, som Bretherton formulerat det.

En rik förståelse av världen handlar inte bara om skapelseteologi, utan det är teologiskt nödvändigt att – i Irenaeus efterföljd – hålla samman skapelsen med inkarnationen: att Gud blir kött och blod, delaktig i mänsklig kultur, historia och sociologi. Det postliberala perspektivet behöver kompletteras med – eller kanske transformeras av – en förståelse av hur världen, kort sagt, kan bli sakrament.

Världen som sakrament

Hur ska vi förstå den värld vi lever i: skapad av Gud, skild från Gud – ofta inkrökt i sig själv, men samtidigt ständigt kallad tillbaka till gemenskap med Gud?

Här vill jag ta min utgångspunkt i den amerikanska, katolska författaren Flannery O'Connors författarskap. I novellen *Parker's Back* berättar hon om seglaren Parker som samlar på tatueringar. Hans kropp är smyckad av en örn, ett ankare, en buddah-figur, en orm och en rad andra symboler. Parker är, berättar O'Connor, »as ordinary as a loaf of bread«, men samtidigt beskriver hon hur hans ögon »reflected the immense spaces around him as if they were a mircocosm of the mysterious sea«. Han är med andra ord både ordinär och oändlig, vilket är en god sammanfatt-

ning av människan i allmänhet. Dessutom söker han, som de flesta, mening och sammanhang. Jakten på tatueringar uttrycker ett sökande efter mening, skönhet och att själv bli ett konstverk. När han skaffat en tatuering är han nöjd i ungefär en månad, sen förlorar den sin glans. Parker har goda instinkter, men de är liksom lite skruvade och de kommer till uttryck på märkliga sätt.

När Parker en dag beslutar sig för att skaffa sig en tatuering av Gud på ryggen – en plats på sin kropp som han inte själv kan se – har han kommit mycket nära sanningen. Detta är, i grotesk form, uttryck för en djupt liggande insikt om att han är Guds avbild, men också om att detta kräver av honom att han övervinner sin individualism. Han måste bejaka att han blir till genom att bli sedd av andra.

Flannery O'Connor beskriver människan som en varelse som, i kraft av att hon är Guds skapelse, har goda instinkter. Hon har *wise blood*, för att använda titeln på en av hennes romaner. Men människans goda instinkter kan böjas, bli nästintill oigenkännliga, genom synd och perverterade ideologier: modern individualism, kristen fundamentalism och så vidare. Instinkterna finns emellertid kvar och kan komma till uttryck i vilken överraskande – gärna grotesk – form som helst. Ingen ideologi, kultur eller människa är så mörk att Guds rike inte kan slå igenom där.

Detta är Flannery O'Connors sätt att säga att världen både är fallen och Guds skapelse, både vänd från Gud och platsen där Guds rike blir synligt. Kyrkan har en särskild kallelse i denna värld genom att hon har fått vissa sakrament att förvalta, och hon är själv kallad att vara sakrament i och för världen. Men Gud, som är den som ger världen liv

och anda, kan själv framträda i vilka ting, händelser eller människor som helst eftersom han är »närvarande i sina skapade varelsers allra innersta« och »håller [världen] varje ögonblick i existens«, för att citera den Katolska kyrkans katekes (§ 300, 301). Allting kan med andra ord förmedla nåd, bli sakrament, genom Guds närvaro.

Insikten om att Gud är invävd i världen tvingar oss att tänka en gång till kring vad skiljelinjen mellan kyrkan och hennes omgivning betyder. Människan upphör aldrig att vara Guds skapelse – hon har alltid *wise blood*. Skillnaden är med andra ord inte en ontologisk motsats. Kyrkan är Kristi kropp, men hela jorden är full av Guds härlighet. Därför kan kyrkan aldrig vara motsatsen till världen, lika lite som att Gud är skapelsens motsats. Gud är annorlunda, inte motsats. Samma sak kan sägas om kyrkan och världen: annorlunda, inte motsats.

De skillnader som finns mellan kyrkan och det övriga samhället handlar om kyrkans kallelse och hur den gestaltas i praktiker och politik. Kyrkan är en kultur i det konglomerat av kulturer som världen består av. Men hon befinner sig inte i krig med sin omgivning, utan den skillnad som finns är en positiv skillnad: en som möjliggör kärlek, men också mission.

Kyrkan på torget

Konsekvenserna av en sådan världsbild är att det blir naturligt för kyrkan att leva öppen mot det övriga samhället. Hon bejakar både att det finns sådant som hon kan lära av sin omgivning och att hon kan och bör arbeta hängivet för

samhällets bästa. Samtidigt har hon en särskild identitet och kallelse, och det finns skillnader mellan kyrkan och samhället som aldrig överbryggas. Ingenting kan fulländas på denna sidan *eschaton*, inte heller samhällsordningar.

Det sista är ett teologiskt skydd mot överdriven tilltro till politiska utopier, men det får inte bli en ursäkt för passivitet. Att inget samhälle kan fulländas innebär inte att världen inte kan bli bättre. Brethertons påpekande att det postliberala perspektivet riskerar att leda till ett bristande engagemang, kan ibland återspeglas i något som liknar en skadeglädje inför en del samhällsproblem. När börser kraschar, SD väljs in i riksdagen eller politisk korruption avslöjas ler vi postliberala och tänker: Vad var det vi sa! Men de senaste årens mer akuta problem – Mellanösterns kollaps, den stora flykten därifrån, folkorden och Europas oförmåga att hantera denna kris, tillsammans med framgången för högerpopulistiska rörelser i väst – har blivit en ögonöppnare genom att vidden av det mörker som kan öppna sig när Babylons fred fallerar blivit tydlig.

Kyrkan är kallad att vara en gemenskap präglad av fred och gästfrihet, men också till att verka för fred och gästfrihet i världen. Det handlar inte minst om omsorg om dem som drabbas: Vad hjälper det de människor som flyr att kyrkorna är gästfria om inte staten öppnar sina gränser så att de kan komma till dem? Kyrkan måste agera för att få staten att ändra lagstiftningen och öppna sina förråd för de behövande. Kampen för det goda samhället innebär också att kyrkan motstår frestelsen att hämta sin lyskraft från kontrasten, så att hon framstår som en bättre plats bara för att världen går åt helvete. Kyrkan ska själv bära ljuset inom sig.

Kyrkan är kallad att söka Babelns fred, och att göra det med fullt engagemang. Men här är det nödvändigt att dra två linjer mot problematiska teologiska perspektiv. Den första mot den lutherska tvåregementsläran, eftersom dess konsekvens i en sekulariserad stat blir att den kristne inte i allt hon gör ska tjäna Gud. Följden blir en personlighetsklyvning som inte är rimlig, och som Luther inte heller avsåg. Den andra linjen dras upp mot den moderna nationalstatens självförståelse: uppfattningen att nationen är det universella, och kyrkan – tillsammans med andra sällskap och organisationer i samhället – en subgrupp. Men kyrkan har alltid gjort anspråk på att vara en helhet i sin egen rätt och inte en lem i någon annans kropp. Det ligger i själva ordet: *ekklesia* syftar på alla människor med medborgerliga rättigheter i en grekisk stadsstad. Kyrkan verkar för det goda samhället, men utan att betrakta sig som en myndighet i statsapparaten, fogmassa i samhällsbygget eller över huvud taget ett medel för något annat mål. Det är särskilt viktigt att betona i dag när både stat och samhälle efterfrågar kyrkans tjänster, och det kan ligga nära till hands att en kyrka med knackigt självförtroende börjar motivera sin existens utifrån sin förmåga till effektiva samhällsinsatser.

När kyrkan engagerar sig i samhället är det inte för att hon själv ska få ett större värde utan för att hjälpa världen att återfinna sin gudslighet. Engagemanget för världen är en del av hennes mission, och hon gör det som kyrka – inte för att hon är underställd fursten eller en funktion i staten. För en kristen måste ett engagemang för fred och sådant som demokrati, mänskliga rättigheter och jämställdhet i slutändan ses som en del av den större berättelsen om hur

Gud räddar världen. Här är det nödvändigt att, med Augustinus, skilja mellan mål och medel. Kyrkan är inte ett medel för att åstadkomma demokrati, utan demokrati är – eller kan vara, det är en annan teologisk diskussion – ett medel för att frälsa världen.

Till kyrkans uppdrag hör att, som kyrka, vara en röst på torget. Torget är en bild för den plats där de offentliga samtalen förs. Kyrkan finns där för att vittna, men också för att bidra konstruktivt till ett gott samhälle. Om man tror att uppenbarelsen inte står i konflikt med förnuftet eller det naturligt goda är det möjligt att göra det utifrån teologiskt informerade visioner. Den katolska socialläran – från *Rerum novarum* till *Laudato si'* – är ett försök att göra det. I en sekulariserad stat och ett pluralistiskt samhälle kan vi inte övertyga människor genom att hänvisa till uppenbarelsen, men vi får aldrig glömma att *wise blood* pumpas i alla människors ådror. Människan är utrustad med både förnuft och goda moraliska instinkter. Förnuftet kan fördunklas och moralen korrumpas men djupt inom oss finns de alltid kvar. Målet med kyrkans röst på torget är att väcka dessa goda instinkter till liv.

Det är detta som är att *vittna* – en praktik som ofta lyfts fram i postliberala ecklesiologier. Men här tenderar betoningen vara att kyrkan vittnar genom att vara annorlunda: ett kontrastsamhälle som avslöjar för världen vilken mörk plats den är och hur mycket bättre det vore om den blev kyrka i stället. Man glömmer då att vittnesbördet bygger på att det finns broar och beröringspunkter mellan kyrkan och samhället i övrigt. Utmaningen är att finna dessa broar – att hitta beröringspunkterna där igenkänning uppstår,

och sedan utveckla dem lite, så att den som hör kan ana att detta är ett eko av evigheten. Men man kan sällan göra mer än att antyda, ge en vink, för i denna tid vill människor finna sin egen väg.

Gemenskap och samhällsengagemang

Var finns i dag goda exempel på en kyrka som är en ofentlig och engagerad politisk röst? Jayne Svenungsson nämner i sin föreläsning två personer som hon lyfter fram som profetiska: påve Franciskus och abbé Pierre. Att båda är djupt rotade i komunitetsliv – Jesuitorden samt Emmausrörelsen, som den senare grundade – blir ytterligare tecken på att det inte finns någon principiell motsättning mellan partikulär identitet och profetisk kommunikation. Tvärtom behövs gemenskaper för att fostra de dygder som är nödvändiga för att vara en trovärdig röst på torget.

I en postmodern kultur frågar få efter sanningen som sådan, fler däremot om du är sann mot dig själv. Trovärdigheten är avgörande eftersom autenticitet är den postmoderna kulturens främsta, ja, kanske enda, dygd – och hyckleriet den största synden. Det ställer höga krav på kyrkan eftersom vår bekännelse är hög. Den moraliska upprördheten kring kyrkliga skandaler är ett tecken på att omgivningen prövar oss mot våra egna måttstockar.

Utifrån samma logik kan man förstå det enorma genomslag som påve Franciskus haft. De flesta förknippar honom inte med hans tal eller hans officiella uttalanden utan med handlingarna: att han tar bussen i stället för limousinen, bor i lägenhet i stället för i den påvliga paradvåningen,

kysser en muslimsk kvinnas fötter, omfamnar en deformationerad man, bjuder hemlösa och flyktingar till Vatikanen. Han uppfattas leva som han lär och vara beredd att betala priset för sina övertygelser. Det ger trovärdighet och gör att människor lyssnar. Om kyrkan vill tala om kärlek så måste hon också vara beredd att göra uppoffringar. Fromhet (detta föraktade ord) och ett mått av askes är viktigare än värtalighet.

Svenungsson menar att betoningen på partikulära identiteter spelar den marknadsliberala ordningen direkt i händerna genom den livsstilskonsumtion som den ger upphov till. Det är sant att kapitalismen kan sluka allt, men det är också sant att alternativet till partikulära identiteter är individualism och likriktning. Som Yuval Harari formulerat det i storsäljaren *Sapiens*: »Stater och marknader som består av alienerade individer kan mycket lättare ingripa i sina medlemmars liv än stater och marknader som består av starka familjer och lokalsamhällen.« Bara konkreta gemenskaper kan stå emot de konformistiska krafter som stat, marknad och media i dag utgör, krafter som alltmer sällan bärs av en vision om ett gott samhälle. Profetens ord blir bara trovärdiga om de är förankrade i ett liv som speglar dessa ord, och detta kräver gemenskaper som formar de nödvändiga dygderna.

Denna karta, där partikulär identitet och socialt och politiskt engagemang hålls ihop, stämmer bättre med verkligheten än en där de står som motsatser. Det gäller inte bara för att förstå påve Franciskus, utan det blir uppenbart när vi bläddrar i kyrkans synaxarium. Från Basileios av Caesarea, via Heliga Birgitta till Dietrich Bonhoeffer ser vi hur from-

het och ett liv i nära, partikulära gemenskaper går hand i hand med socialt och politiskt engagemang.

Inkarnationen som utgångspunkt

Den teologiska grunden för att upphäva de antingen/eller som präglar det moderna tänkandet, inklusive många samtida ecklesiologier, är inkarnationen. Kristus är både och, inte det ena eller det andra. Genom Kristus har världen skapats och återlösts och genom Kristus har kyrkan också sin särskilda kallelse. Kristus möter oss i kyrkans sakrament, samtidigt som hela skapelsen kan vara en plats för epifanier. I populärkultur och finkultur, i våra vänskapsrelationer och flyktiga möten, i de många sociala kroppar som vi är en del av: överallt kan vi ana Kristi ansikte.

Idén om att man behöver välja mellan att engagera sig för kyrkan eller i politiken löses upp om vi inser att kyrkans mission är att få världen att upptäcka sin inneboende gudslighet. Människans *wise blood*, hennes goda instinkter, gör att man inte behöver släppa sina teologiska visioner bara för att man engagerar sig politiskt – även om det blir nödvändigt att översätta dessa visioner. Tanken på motsättningen mellan inre och yttre liv försvinner om vi förstår att det inre livet och de nära gemenskaperna är förutsättningar för den yttre tjänsten: för klarsynthet, uthållighet och de dygder som både gör världen bättre och det offentliga vittnesbördet trovärdigt. Valet mellan att vara intresserad av kyrkliga ting – liturgi, bibelläsning och ikoner – och allmänna kulturella uttryck som konst, litteratur och tv-serier försvinner om vi bejakar att Kristus kan dyka upp var som

helst. *Logos spermatikos* finns överallt i världen – och inte bara i det sanna, det sköna och det rätta, utan också, som Flannery O'Connor lär oss, i det groteska, deformerade och absurda.

Augustinus talade om kyrkan som *polis*, men risken är, som vi sett, att den bilden får oss att tro att kyrkan är intakt, sluten mot och skild från det övriga samhället. Vilka metaforer kan vi då använda för att beskriva kyrkan? Den pietistiska beskrivningen av kyrkan som vännernas samfund blir lätt för introvert. Men en bild som fångar kyrkans karaktär som öppen, engagerad och ändå distinkt är att tänka på kyrkan som en kultur: en gemenskap som formas av sina praktiker, och som genom dessa praktiker deltar i Guds frälsningshistoriska verk. Kyrkans praktiker formar dem som deltar i den så att deras handlingsmönster även utanför kyrkan präglas av denna det nya livets koreografi. Det gör det naturligt för den som tillhör kyrkan att överallt verka för barmhärtighet, sanning, frihet, gästfrihet, skönhet och glädje.

Så förverkligar kyrkan den del av hennes kallelse som handlar om att hjälpa mänskligheten att återupptäcka sin gudslighet. Och denna återupptäckt är, som i berättelsen om den förlorade sonen, en hemkomst. För den som fördjupat sig i kalcedonensisk kristologi vet att det inte finns någon motsättning mellan det sant mänskliga och det sant gudomliga.

Alexander Schmemmann visste det och därför accepterade han inte de antingen/eller som omgivningen ställde honom inför. Han älskade liturgin, men den kärleken gjorde honom inte världsfrånvärd utan den formade hans blick

så att han kunde se Guds rike överallt. För Schmemann är vardagen – villaförorter, flygplatser och shoppingstråk – inte schakt där människor lever höljda i modernitetens, kapitalismens eller sekulariseringens mörker, utan sakrament: platser där Gud uppenbarar sig. Som han skriver i sin dagbok:

Jag älskar allt som vanligen verkar vara »mitt emellan« (att gå till jobbet en solig morgon, att betrakta en solnedgång, att sitta tyst ett tag), det som kanske inte är viktigt, men som för mig ensamt är den [...] spricka genom vilken en förtrollande solstråle skiner. Bara vid dessa tillfällen känner jag mig levande, vänd mot Gud; bara i dem slår det där helt »andra« livet igenom. Jag kände det starkt när jag stod på Andra avenyn och bytte däck i ett garage. Jag betraktade människorna på gatan som var på väg hem från jobbet med sina kassar. [...] en mamma med två små pojkar, alla tre i enkla men festliga kläder, alla tre upplysta av den nedåtgående solen. Varför tycker jag om det *så* mycket? Jag, den mest icke-sentimentale och indifferenten mannen vill gråta. Varför vet jag med en sådan säkerhet att jag är i kontakt med det oändliga, det som ger total glädje och tro. Klippan mot vilken alla problem slutligen slås i bitar.

Citat och referat i texten är hämtade ur följande verk: Luke Bretherton, *Christianity and Contemporary Culture* (Malden & Oxford, 2010); William Cavanaugh, *Migrations of the Holy: God, State, and the Political Meaning of the Church* (Grand Rapids, 2011); Jan Eckerdal, *Folkkyrkans kropp: Einar Billings ecklesiologi i postsekulär belysning* (Skellefteå, 2012); Yuval Harari, *Sapiens: En kort historik över mänskligheten* (Stockholm, 2015); Flannery O'Connor, *The Complete Stories* (New York, 1971); Alexander Schmemmann, *The Journals of Alexander Schmemmann, 1973–1983* (New York, 2000); Jayne Svenungsson, *Den profetiska rösten: Om teologins otidsenliga uppdrag* (Skellefteå, 2014); Miroslav Volf, *A Public Faith: How Followers of Christ Should Serve the Common Good* (Grand Rapids, 2011); Fredrik Wenell, *Omvändelsens skillnad: En diasporateologisk granskning av frikyrklig ungdomskultur i folkkyrka och folkhem* (Uppsala, 2015).