



LUNDS UNIVERSITET

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap

Holger Klintonberg

# **Ecklesiologi efter Sekt och Sekularitet**

**Arne Rasmussons radikalreformatoriska teologi  
i dialog med Ernst Troeltschs kyrka-sekt typologi**

Systematisk teologi - examensarbete för magisterexamen (TEOM56), 15hp

Höstterminen 2012

Handledare: doc. Roland Spjuth

## **Abstract**

The purpose of this thesis was to create a dialogue between the church-sect typology of Ernst Troeltsch and the Radical Reformation theology of Arne Rasmusson. The hypothesis was that Rasmusson has good reasons to take the dialogue with Troeltsch more seriously; that the perspective of Troeltsch can help to clarify aspects of Rasmusson's theology and show tendencies of inconsistency in it, and therefore also contribute to a development of Rasmusson's Radical Reformation theology. In order to test the hypothesis the thesis worked with three main questions. 1) What does Rasmusson's criticism of Troeltsch's church-sect typology consist of, and is this criticism legitimate? 2) Can Rasmusson's Radical Reformation theology be used to construct an alternative to Troeltsch's church-sect typology? And 3) can Troeltsch's church-sect typology contribute to a development of Rasmusson's Radical Reformation theology?

1) Rasmusson's criticism of Troeltsch's church-sect typology was found to consist of the issues of terminology, the social ethic of the Gospel and the narrowness of the typology. In all these issues Rasmusson's criticism was found to be only partly legitimate. 2) Rasmusson's Radical Reformation theology was used to construct a revision of Troeltsch's typology – incorporating an axis around the poles of collective-individual over the accepting-rejecting axis of Troeltsch's typology. This construction was found to be a political typology, with an ability to move from pejorative terms to a more contextual terminology. 3) Troeltsch's perspective was able to show that in Rasmusson's theology there is a slight tension between a Radical Reformation theology and a broader post-secular theology, that the ecclesiology of Rasmusson tends to be more and more abstract and without context, and that its emphasize on the social ethic of the Gospel tends to be partly dualistic. The term *post-sectular* was coined – by a combining of post-sect and post-secular – both to help Rasmusson remember that his Radical Reformation theology is built on and requires a radical and distinct kind of ecclesiology that coincides with the sect-type of Troeltsch and to help get around the (both historical and fabricated) criticism that this ecclesiology often generates. The hypothesis was verified.

## **Keywords:**

Ecclesiology, Church and Sect, Radical Reformation, Anabaptism, Post-secular, Rasmusson, Troeltsch, Yoder, Hauerwas

# Innehållsförteckning

|  |           |
|--|-----------|
| <b>1 Inledning</b>   | <b>4</b>  |
| <b>1.1 Syfte och frågeställningar</b>  | <b>5</b>  |
| <b>1.2 Metodisk reflektion</b>   | <b>5</b>  |
| <b>1.3 Disposition och avgränsningar</b>   | <b>7</b>  |
| <b>1.4 Bakgrund och forskningsöversikt</b>   | <b>7</b>  |
| 1.4.1 Troeltsch och kyrka-sekt typologin   | 7         |
| 1.4.2 Rasmusson och nutida radikal-reformatörisk teologi                           | 11        |
| <b>2 Ernst Troeltschs kyrka-sekt typologi</b>                                      | <b>16</b> |
| <b>2.1 Syfte, metod och definitioner</b>   | <b>16</b> |
| <b>2.2 Grunden: evangeliet</b>   | <b>17</b> |
| <b>2.3 Från Jesus till Paulus</b>  | <b>18</b> |
| <b>2.4 Katolicismen och Corpus Christianum</b>                                     | <b>19</b> |
| <b>2.5 Sekten</b>  | <b>20</b> |
| <b>2.6 Kyrkan och sekten</b>   | <b>21</b> |
| <b>2.7 Kyrkans och sektens sociallära</b>  | <b>23</b> |
| <b>2.8 Kyrkan, sekten och protestantismen</b>                                      | <b>24</b> |
| <b>2.9 Den tredje typen: mysticism eller religiös individualism</b>                | <b>26</b> |
| <b>3 Arne Rasmussons nutida radikalreformatöriska ekklesiologi</b>                 | <b>28</b> |
| <b>3.1 Syfte, metod och definitioner</b>   | <b>28</b> |
| <b>3.2 Frälsningens sociala innebörd och kontinuiteten mellan Jesus och Paulus</b> | <b>30</b> |
| <b>3.3 Diaspora och Konstantinism</b>  | <b>31</b> |
| <b>3.4 Tre fromhetstraditioner</b>   | <b>34</b> |
| <b>3.5 Kyrkan som bärare av den kristna berättelsen och dess dygder</b>            | <b>35</b> |
| <b>3.6 Kyrkans politik</b>   | <b>36</b> |
| <b>4 Bortom kyrkan och sekten</b>  | <b>39</b> |
| <b>4.1 Bara Kyrkan och Sekten? – Frågan om typologin är för smal</b>               | <b>39</b> |
| <b>4.2 Kyrkans och sektens grund – Frågan om evangeliets sociaetik</b>             | <b>43</b> |
| <b>4.3 Begreppen 'kyrka' och 'sekt' – Frågan om terminologins giltighet</b>        | <b>57</b> |
| <b>5 Politisk typologi och post-sekular teologi</b>                                | <b>61</b> |
| <b>Litteratur</b>  | <b>65</b> |
| <b>Förkortningar</b>   | <b>70</b> |

# 1 Inledning

Systematisk teologi har under en längre period formats av sekulariseringen som alltmer har marginaliserat kyrkan och teologin. Idag brottas den febrilt med att hitta sin plats i detta föränderliga landskap. Debatten om den systematiska teologins relation till det sekulära har alltmer kommit att kretsa kring frågan om det finns behov av en post-sekulär teologi, och i denna debatt har många lyft upp de kristna traditioner som länge varit marginaliserade som extra intressanta i den situation som kyrkan och teologin idag befinner sig i.

Ett intressant och förvånansvärt tidigt uttryck för ett intresse för de marginaliserade traditionerna inom kristendomen är den tyske professorn Ernst Troeltschs teologiska arbete. När jag för några år sedan för första gången kom i kontakt med hans bok *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*<sup>1</sup> och hans kyrka-sekt typologi minns jag att jag förvånades av hur positivt han beskrev det han kallade för sekten. Sekten, alltså den fria församlingen, beskrevs i motsatsförhållande till det han kallade kyrkan, alltså statskyrkan, och på ett sätt som nästan var unikt för hans tid verkade han ta hänsyn till sektens sociala påverkan på samhällsutvecklingen.

När jag senare kom i kontakt med min dåvarande lärare Arne Rasmussons skrifter märkte jag hur stort utrymme Troeltsch hade i dessa skrifter. Troeltsch återkom gång på gång hos Rasmusson, och nästan alltid i negativa ordalag. Rasmussons kritik av Troeltsch rör mycket, från hans nationalism och inställning till krig, till hans sociologi och hans kyrka-sekt typologi. Men mitt i all denna kritik kunde jag inte låta bli att fråga mig om inte dessa båda teologer paradoxalt nog ändå har en del gemensamt, och om inte Rasmussons radikalreformatoriska teologi finner en del stöd i Troeltschs kyrka-sekt typologi.

I denna uppsats tänker jag därför föra en dialog mellan Rasmussons radikalreformatoriska teologi och Troeltschs kyrka-sekt typologi, analysera vad Rasmussons kritik mot Troeltsch består i och om denna kritik är befogad, för att försöka utröna om inte Rasmussons perspektiv kan vinna på att ta dialogen med Troeltsch på större allvar.

Denna dialog är intressant ur flera aspekter. För det första för att Rasmusson har ett mycket tydligt ecklesiologiskt fokus i sin teologi, och Troeltsch (och Webers) kyrka-sekt typologi har i teologin och religionssociologin, trots massiv kritik genom åren, stått som själva urtypen för kategorisering av kyrkliga fenomen.<sup>2</sup> För det andra för att Rasmussons ecklesiologi

---

<sup>1</sup> SL

<sup>2</sup> De flesta nyare typologier och analys-modeller lutar sig fortfarande i någon mån tillbaka på Troeltschs och/eller Webers typologi, och den används fortfarande som en typ-modell för typologier. "In its many permutations and combinations as an explanation of religious organization and religiosity, church-sect theory may be the most important middle-range theory that the

är kopplat till ett tydligt socialetiskt perspektiv, vilket många – och i synnerhet Rasmusson själv – anser är den stora svagheten i Troeltschs teologi. För det tredje därför att Rasmusson finns inom den nutida radikalreformatoriska strömningen i teologin och Troeltschs kyrka-sekt typologi hämtar sina tydligaste representanter från senmedeltidens radikala kristna grupper och den dåtida folkkyrkan. För det fjärde för att den historiska radikalreformatoriska teologin i sig har ett ofrånkomligt typologi-tänk, med å ena sidan friförsamlingen och å andra sidan den konstantinska eller ”fallna” kyrkan. För det femte för att både Troeltschs och Rasmussons olika teologier i grunden arbetar med frågan om hur kristendomen ska förhålla sig till samhället. Och för det sjätte, givetvis, för att Rasmusson har en sådan utpräglad kritik av Troeltsch.

### **1.1 Syfte och frågeställningar**

Syftet med denna uppsats är att föra en dialog mellan Troeltschs kyrka-sekt typologi och Rasmussons radikalreformatoriska teologi. Jag kommer att utgå från hypotesen att Rasmusson har goda skäl att ta dialogen med Troeltsch på större allvar; att Troeltschs perspektiv både kan tydliggöra aspekter av Rasmussons teologi och visa på tendenser till inkonsekvens i denna, och därför också bidra till att utveckla Rasmussons radikalreformatoriska teologi.

För att testa denna hypotes arbetar uppsatsen med tre grundfrågeställningar: 1) Vad består Rasmussons kritik av Troeltschs typologi i, och finns det fog för denna kritik? 2) Kan Rasmussons radikalreformatoriska teologi användas för att konstruera ett alternativ till Troeltschs kyrka-sekt typologi? Och 3) kan Troeltschs kyrka-sekt typologi bidra till att utveckla Rasmussons radikalreformatoriska teologi?

### **1.2 Metodisk reflektion**

Detta arbete skrivs inom systematisk teologi med fokus på ekklesiologi och framför allt på kyrkans roll och funktion i samhället. Det sker genom en jämförelse av Troeltschs kyrka-sekt typologi som den beskrivs i hans bok *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*

---

sociology of religion has to offer... Subsequent elaborations of church-sect theory have been clearly dependent upon the work of Troeltsch and Niebuhr... church-sect theorizing continues to be a part of the ongoing scholarship...” Kevin J. Christiano, William H. Swatos Jr. & Peter Kivisto, *Sociology of Religion; Contemporary Developments* (Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002), 93–94, 96, 99. Se också David G. Bromley & J. Gordon Melton, “Reconceptualizing types of religious organization: dominant, sectarian, alternative, and emergent tradition groups.” *Nova religio* 15, no. 3 (2012): 5ff; Regev, Eyal. “Were the early Christians sectarians?” *Journal of Biblical Literature* 130 no 4 (2011): 172–173; Lehmann, Hartmut. “The Suitability of the Tools Provided by Ernst Troeltsch for the Understanding of Twentieth-Century Religion.” *Religion, State & Society* 27 no 3-4 (1999): 299, och Samuelson, Francine K. “Messianic Judaism: church, denomination, sect, or cult?” *Journal of Ecumenical Studies* 37 no 2 (2000): 170–171.

(*Soziallehren*) med Rasmussons radikalreformatoriska ecklesiologi – detta enligt en i grunden teologisk komparativ metod.

Gemensamt för både Troeltsch och Rasmusson är att de båda på olika sätt arbetar med frågan om hur den kristna tron ska relatera till samhället, och att de förenar teologiska och sociologiska studier. Då detta är ett litteraturstudium gör jag inget anspråk på att kunna testa eller verifiera Troeltschs och Rasmussons sociologiska påståenden, men studiet kräver ändå ett hänsynstagande till deras teologisk-sociologiska metoder och de slutsatser detta för med sig för deras syn på kyrkan och dess relation till samhället. Detta arbete är därmed en del av den idag stora strömning som kopplar samman systematisk teologi och sociologi.<sup>3</sup>

Jag menar mig inte ha någon extern utgångspunkt utifrån vilken jag objektivt kan bedöma de bådads perspektiv och på så sätt avgöra vilket som är mest korrekt eller användbart. Istället kommer jag, enligt en icke-fundamentistisk metod,<sup>4</sup> ta min utgångspunkt i, och arbeta inifrån Rasmussons egna utgångspunkter. Detta för att testa hypotesen – att Rasmusson har goda skäl att ta dialogen med Troeltsch på större allvar – och se vilka slutsatser detta leder till. Hypotesen bygger alltså på antagandet att om Rasmusson tar Troeltsch på större allvar skulle det utifrån Rasmussons egna premisser utveckla hans position. Hypotesen är ingen utgångspunkt i sig – den är ett *antagande* och en *kvalificerad gissning*<sup>5</sup> – utan har använts explorativt vid bearbetningen av Troeltsch och Rasmusson. Det är ”skillnad mellan att upptäcka och att rättfärdiga en hypotes, och det är rättfärdigandet som är nödvändigt för vetenskaplig kunskap.”<sup>6</sup>

Även om detta förhållningssätt skulle kunna öppna upp för flera olika angreppssätt, kommer analysen att ta sin startpunkt i Rasmussons kritik av Troeltschs kyrka-sekt typologi, som är den enda reella dialog som har funnits mellan dessa. På så sätt kommer vi att med hjälp av de tre frågeställningarna testa hypotesen. Och genom att utgå från Rasmussons kritik av Troeltschs kyrka-sekt typologi kommer vi att kunna ”testa hypotesen så hårt som möjligt”,<sup>7</sup> genom att utgå från det som verkar visa ”att den är falsk.”<sup>8</sup>

Även om jag här med hänsyn till hypotesen väljer att arbeta inifrån Rasmussons egna förutsättningar inser jag självklart att andra mer externa perspektiv skulle se andra saker och kanske även komma till delvis andra slutsatser.

---

<sup>3</sup> Se t.ex. Dan Browning, “Social theory” in *The Blackwell Companion to modern theology*, red. Gareth Jones, 65–81 (Malden, MA: Blackwell publishing, 2004).

<sup>4</sup> Se t.ex. Ola Sigurdsson (red) & Jayne Svenungsson (red), *Postmodern Teologi: en introduktion* (Stockholm: Verbum, 2006), 14–21, Murphy, Nancey C. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1996), CAP 30–33.

<sup>5</sup> Rolf Ejvegård, *Vetenskaplig metod; 3:e uppl* (Lund: Studentlitteratur, 2003), 37.

<sup>6</sup> Jan Hartman, *Vetenskapligt tänkande; från kunskapsteori till metodteori* (Lund: Studentlitteratur, 2004), 160.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 161.

<sup>8</sup> *Ibid.*, jmf. 159–163, Ejvegård, ”Vetenskaplig metod”, 37–38.

### **1.3 Disposition och avgränsningar**

Uppsatsen kommer att följa en enkel och tydlig disposition. Jag kommer i kapitel 2 att analysera kyrka-sekt typologin så som den beskrivs av Troeltsch i hans bok *Soziallehren*. Hela detta verk kommer att användas som referensmaterial eftersom det beskriver både själva typologin och den kyrkohistoriska och sociologiska forskning som ligger till grund för denna. Sedan kommer jag i kapitel 3 att analysera Rasmussons nutida radikalreformatoriska teologi, med betoning på hans ecklesiologi. Hela Rasmussons författarskap kommer här att användas.

I kapitel 4 kommer jag sedan att mer direkt testa min hypotes genom att utifrån frågeställningarna analysera Rasmussons kritik av Troeltschs typologi. Kapitel 5 kommer sedan att summera ihop resultaten och diskutera vad min hypotes har givit för bidrag till de ecklesiologiska frågorna. I de två sistnämnda kapitlen kommer en del sekundärlitteratur att användas, främst i form av andra nutida radikalreformatoriska och post-sekulära teologer, men också utifrån Troeltschs *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*,<sup>9</sup> Weber och den religionssociologiska utvecklingen av kyrka-sekt typologin.

### **1.4 Bakgrund och forskningsöversikt**

Denna bakgrund syftar till att presentera Troeltsch och Rasmusson, förklara vad som menas med kyrka-sekt typologin och radikalreformatorisk teologi, samt placera in alla dessa i sin teologiska kontext. Jag har av strukturella skäl delat in innehållet i bakgrunden i två avdelningar; *Troeltsch och kyrka-sekt typologin* och *Rasmusson och den nutida radikalreformatoriska teologin*. Troeltsch förekommer dock även i den andra avdelningen och denna behandlar mer än bara den nutida radikalreformatoriska teologin.

#### **1.4.1 Troeltsch och kyrka-sekt typologin<sup>10</sup>**

Ernst Troeltsch (1865-1923) var tysk teolog och filosof, från år 1894 professor i teologi i Heidelberg och från år 1915 professor i filosofi i Berlin. Han tillhörde den tyska liberala skolan – influerad av bland andra Albert Ritschl, Wilhelm Dilthey och den tyska kantianska skolan – och var en av de ledande tyska teologerna på sin tid. Liksom bland andra Wilhelm Herrmann, Adolf Harnack och Martin Rade betonade han nödvändigheten av en syntes mellan

---

<sup>9</sup> Troeltsch, *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (München und Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1906)

<sup>10</sup> Den övergripande strukturen i denna avdelning är hämtad från Christiano, Swatos, Jr. & Kivisto, 92–102 och Roland Robertson, *The Sociological Interpretation of Religion* (Oxford: Blackwell, 1972), 113–142. I dessa verk finns också en större kritisk reflektion till forskningsutvecklingen än vad som finns utrymme till i denna bakgrund.

kristendomen och den moderna kulturen, men medan de andra tog denna syntes för självklar var den för Troeltsch djupt problematisk. Förutom *Soziallehren* var hans största verk *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* och *Der Historismus und seine Probleme*,<sup>11</sup> och alla dessa verk återspeglar Troeltschs djupa brottnings kring relationen mellan kristendomens absoluta anspråk och denna moderna kulturen.<sup>12</sup> I hans mest kända verk *Soziallehren*<sup>13</sup> samlade han upp och integrerade många tidigare artiklar till en hel kyrkohistorisk exposé som på ungefär 1000 sidor bearbetade den kristna kyrkans sociala lära och konstruktion från Jesu tid fram till 1800-talet. För att systematisera denna omfattande information använde han sig av de tre typerna; kyrkan, sekten och mysticism. Den tredje typen, mysticism, spelar dock ingen stor roll vare sig i hans egen framställning eller i senare tolkningar av denna. I hans användande av kyrkan och sekten influerades han starkt av Max Webers sociologi. Troeltsch var dock inte sociolog, som Weber, utan teolog vilket fick honom att använda kyrkan och sekten på annorlunda sätt än Weber. I Webers sociologi låg den stora skillnaden mellan kyrkan och sekten i *medlemskapet* – genom födsel, kyrka, och genom frivillig anslutning, sekt<sup>14</sup> – men hos Troeltsch kom den stora skillnaden att ligga i *anpassning till samhället* – kyrkan hade en större anpassning medan sekten hade en mindre.<sup>15</sup>

Många har på olika sätt kritiserat eller sökt revidera eller utöka kyrka-sekt typologin, och det finns ännu idag ingen enighet kring hur typologin ska formuleras eller om det ens finns behov av en typologi. Christiano, Swatos, Jr. och Kivisto sammanfattar kritiken:

Church-sect theorizing has been criticized as ambiguous and vague, lacking precise definitions, unsuited to tests for validity and reliability, merely descriptive rather than explanatory, less

---

<sup>11</sup> Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte; 3. Aufl.* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1929), "Die Bedeutung", *Der Historismus und Seine Probleme* (Tübingen: Mohr, 2010).

<sup>12</sup> Rasmussen, "Church and Nation-State: Karl Barth and German Public Theology in the Early 20th Century", *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 46:3-4 (2005): 511–512, RS 54, POD 90–91, "Historiography and Theology: Theology in the Weimar Republic and the Beginning of the Third Reich", *Kirchliche Zeitgeschichte* 20:1 (2007): 155–156, H. Richard Niebuhr, *Ernst Troeltsch's philosophy of religion* (Yale University, 1924), 1–11, Frank Leslie Cross, "The social teaching of the Christian churches" *Modern Churchman* 21, no. 8 N (1931): 463–465, Max L. Stackhouse, "A premature postmodern," *First Things* 106, O (2000): 19–22.

<sup>13</sup> Verket har haft ett enormt inflytande som "of one of the outstanding works in the field of Christian social ethics in the light of history." Charles Garabed Chakerian, "The social teaching of the Christian churches" *Church History* 18, no. 4 D (1949): 243. "The two-volume work is unsurpassed..." Joe E. Trull, "The Social Teaching of the Christian Churches" *Theological Educator*, no. 49 Spr (1994): 228.

<sup>14</sup> Se Max Weber, *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; 1. Halbband* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947), 30, (*Economy and society; Volume One* [New York: Bedminster Press, 1968], 56). *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; II. Halbband* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947), 783–784, (*Economy and society; Volume Three* [New York: Bedminster Press, 1968], 1164). Max Weber, *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; 1. Halbband* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947), 361, (*Economy and society; Volume Two* [New York: Bedminster Press, 1968], 630–631).

<sup>15</sup> Roger O'Toole uppmärksammade i artikeln "Underground traditions in the study of sectarianism: non-religious uses of the concept 'sect'" (*Journal for the Scientific Study of Religion* 15 no. 2 [1976]: 145–156) två inom religionssociologin bortglömda ("underground") traditioners – den marxistiska och "Collective Behavior"-traditionen som initierades av fransmannen Sighele – användning av sektbegreppet i en icke-religiös, politisk bemärkelse.



informative than other possible approaches, historically and geographically restricted, and unrelated to the rest of sociological theory. Despite all these criticisms, however, the theoretical framework into which church-sect has evolved has allowed a tremendous amount of data to be organized and reported.<sup>16</sup>

Utan att ha utrymme att gå närmre in på denna flora av kritik kommer jag i denna bakgrund koncentrera mig på de försök som gjorts att revidera eller utöka typologin. Den tidigaste, och förmodligen mest kände, av dem som försökt detta är den amerikanske teologen och etikern H. Richard Niebuhr.<sup>17</sup> Genom sin bok *The Social Sources of Denominationalism*<sup>18</sup> introducerade han typologin i den amerikanska kontexten. Bokens stora bidrag till typologin var att den beskrev kyrka och sekt som poler i en glidande skala istället för som två fastlåsta positioner.<sup>19</sup> Senare beskrev han i boken *Christ and Culture*<sup>20</sup> en typologi av fem olika typer eller snarare fem olika sätt för det kristna budskapet att relatera till kulturen. Dessa är inte heller fullödiga typer utan befinner sig även de på en glidande skala, från 'Christ against Culture' till 'The Christ of Culture', 'Christ above Culture', 'Christ and Culture in paradox' och 'Christ the transformer of Culture'. Boken har dock fått mycket kritik för dess definition och särskiljande av kultur som något utanför kristna tron.<sup>21</sup>

Andra som sökt revidera typologin är den sociologiskt skolade amerikanen Howard Becker som delade både kyrka och sekt i två delar vilket resulterade i en typologi av kult, sekt, samfund och kyrka.<sup>22</sup> Och sociologen J. Milton Yinger utökade senare typologin med ytterligare två typer, vilket resulterade i en typologi av kult, sekt, etablerad sekt, samfund,

---

<sup>16</sup> Christiano, Swatos, Jr. & Kivisto, 97. "All the existing definitions are open to criticism of one sort or another. To make matters worse, so many sociologists have tried to improve upon the typology that there is virtually no formal agreement in the field on how it should be defined. 'Probably nowhere in sociological discourse,' John Coleman has recently written, 'is essential consensus on meaning of concepts so lacking.' In the face of these disagreements and shortcomings some have questioned whether any useful purpose is served in continuing the discussion of church and sect." Benton Johnson, "Church and sect revisited" *Journal for the Scientific Study of Religion* 10 no 2 (1971): 126–127, jmf. Bromley & Melton, 23–24.

<sup>17</sup> Han skrev även introduktionen till en av de engelska utgåvorna av Soziallehren (Chicago: University of Chicago press, 1981), och han skrev sin avhandling på ämnet *Ernst Troeltsch's philosophy of religion*.

<sup>18</sup> H. Richard Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism* (Cleveland: The World Publishing Company, 1964).

<sup>19</sup> Han menade att rörelsen alltid går från sekt-till-kyrka och att kyrkor inte kunde vända på processen och bli mer sekt-lik, Niebuhr "The Social Sources," 21, jmf. J.M. Yinger, *Religion and the Struggle for Power* (Durham, NC: Duke University Press, 1980) 31ff och *The Scientific Study of Religion* (New York: Macmillan, 1970), 256. I artikeln "The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions" visar dock Roger Finke och Rodney Stark att denna sekt-till-kyrka-teori inte stämmer. *Sociology of Religion* 62 no. 2 (2001): 187–188, jmf. Christiano, Swatos, Jr. & Kivisto, 100.

<sup>20</sup> H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Brothers, 1951).

<sup>21</sup> För en kritik av denna bok se CAP 242–245. Rebecka S. Chopp har i boken *The Praxis of suffering* föreslagit en sjätte typ; Christ liberating Culture (CAP 243n), och Rick Allbee har i artikeln "Christ witnessing to culture: toward a new paradigm between Christ and culture" föreslagit typen: Christ witnessing to Culture (*Stone-Campbell Journal* 8 no. 1 [2005]: 17–33).

<sup>22</sup> Se William H. Swatos Jr., *Into Denominationalism: the Anglican metamorphosis* (Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion, 1979), 5, och Robertson, "The Sociological Interpretation of Religion," 119.

ecclesia och universell kyrka,<sup>23</sup> och han särskilde även hos sekterna tre sorters relationer till samhället; accepterande, undvikande eller aggressiva.<sup>24</sup>

I en artikel från 1962 lyfte den brittiske sociologen D. Martin upp samfundet som alternativ till sekt och kyrka. I praktiken delade han upp sekt-typen i två, där sekten fick stå kvar som den extrema motpolen till kyrk-typen medan samfundet blev mellanvägen mellan dem båda.<sup>25</sup> Hans artikel kom att innebära en ny inriktning i forskningen där alltfler lyfte fram samfundet som ett alternativ till kulten eller sekten.

Religionssociologen William H. Swatos Jr. såg vikten av att lyfta in samhällets syn på religion som variabel i typologin, vilket innebar att han använde pluralism-monopolism som korsande axel över Troeltschs typologi-axel: accepterande-avvisande. Resultatet blev fyra typer – kyrka, instängd sekt, dynamisk sekt och samfund – som befinner sig i diagrammets fyra hörn, medan typen etablerad sekt befinner sig i diagrammets mitt som en mellanväg mellan de andra fyra. Swatos Jr. menade också att typologins användning inom sociologin ofta tagit för liten hänsyn till Webers sociologiska distinktioner som låg bakom Troeltschs mer teologiska användning av begreppen, vilket han kallar för ”Troeltschian syndrome”, och vilket han menade har lett till att många sociologer på felaktiga grunder har övergivit typologin som verktyg.<sup>26</sup>

Religionssociologen Paul Gustafson använde liksom Swatos Jr. ett axeldiagram, men med ett mer distinkt teologiskt innehåll. Han menade att sociologer har tagit för lite hänsyn till Troeltschs användning av nåd och rättfärdiggörelse<sup>27</sup> och konstruerade ett diagram med en nåd-axel (objektiv-subjektiv) och en medlemssyn-axel (universell-partikulär) vilket resulterade i de fyra typerna: Universell-Objektiv, Universell-Subjektiv, Partikulär-Subjektiv och Partikulär-Objektiv.<sup>28</sup> Roland Robertson konstruerade en något liknande typologi, men han bytte ut Gustafsons teologiska termer mot mer sociologiska. Istället för en nåd-axel använde han en självlegitimations-axel (unik-pluralistisk) och han formulerade medlemssyn-axeln som

---

<sup>23</sup> Kult och universell kyrka var dock ingenting som han lade någon stor vikt vid. Yinger, “Religion and the Struggle for Power,” 18ff, “The Scientific Study of Religion,” 256–280.

<sup>24</sup> Yinger, “The Scientific Study of Religion,” 273–280. Roy Wallis ställde senare upp en typologi för nya religiösa rörelser, som *anpassade*, *bejakande* och *förkastande* gentemot världen. Han ville dock inte avskriva Yingers klassificering av sektens relation till samhället, snarare menade han att de olika typologierna kompletterade varandra. Roy Wallis, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London: Routledge and Kegan Paul, 1984) 1–8.

<sup>25</sup> D. Martin, “The Denomination.” *British Journal of Sociology* 13 no 1 (1962).

<sup>26</sup> Swatos Jr., “Into Denominationalism,” 1–15, “Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection: an integrated model for church-sect theory.” *Review of Religious Research* 16 no. 3 (1975): 175–183.

<sup>27</sup> En uppgift han krediterar en tidigare artikel av Benton Johnson, “A critical appraisal of the church-sect typology.” *American Sociological Review* 22 no. 1 (1957).

<sup>28</sup> Paul M. Gustafson, “UO-US-PS-PO : a restatement of Troeltsch's church-sect typology.” *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 no. 1 (1967).

universell-partikuläristisk, och använde kategorierna kyrka, samfund, sekt och institutionell sekt.<sup>29</sup> Även den brittiske sociologen Roy Wallis konstruerade en liknande typologi.<sup>30</sup>

I ytterliggare en uppmärksammad artikel från 60-talet använde Benton Johnson sekt och kyrka som polära motpoler – enligt Troeltschs accepterande-avvisande-axel – där sekten hade en totalt avvisande attityd gentemot samhället medan kyrkan hade ett så totalt accepterande att den var närmast ett med samhället.<sup>31</sup> Rodney Stark och William Sims Bainbridge använde senare Johnsons variant av accepterande-avvisande-axeln men kompletterade med en variations-axel, och använde kategorierna kyrkor, sekter, kultrörelser och client- och publik-kulter.<sup>32</sup> Även David G. Bromley and J. Gordon Melton byggde nyligen vidare på Benton Johnsons modell genom att kategorisera grupper utefter deras relation till både varandra och samhällsordningen. De kategoriserade in religiösa rörelser i fyra typer; dominanta traditionen, sektraditionen, alternativa traditionen och den framväxande traditionen.<sup>33</sup>

Det finns ännu ingen allmänt vedertagen teori om hur religiösa grupper förhåller sig till samhället och varandra. Men de reviderande typologierna tenderar överlag att använda sekt i en mer negativ bemärkelse än vad den ursprungligen användes av Troeltsch (och Weber). De använder även fler typer, som kult och samfund, varav kult-typen kan sägas ha sina rötter i Troeltschs mysticism-typ.<sup>34</sup> De flesta är idag överens om att det i dagens pluralistiska samhälle är svårt att tala om kyrkan och sekten i enlighet Troeltschs definition, snarare handlar det om reviderade typer av sekt och samfund.<sup>35</sup> Troeltsch kyrka-sekt typologi kommer hädanefter oftast bara att benämnas som typologin.

## 1.4.2 Rasmusson och nutida radikal-reformatorisk teologi

Arne Rasmusson (1956-) har en frikyrklig bakgrund och har tidigare varit med och grundat en frikyrklig församling. Innan han började studera teologi tog han en kandidatexamen i sociologi

---

<sup>29</sup> Robertson, "The Sociological Interpretation of Religion," 123, jmf. Paul M. Gustafson, "Exegesis on the Gospel According to St. Max." *Sociological Analysis* 34 no. 1 (1973): 13.

<sup>30</sup> Roy Wallis, *The Road to Total Freedom: a Sociological Analysis of Scientology* (New York: Columbia University Press, 1977), 1–10.

<sup>31</sup> Johnson. "On church and sect." *American Sociological Review* 28 no. 4 (1963). Han medgav senare att detta angreppssätt hade tydliga brister: "Unfortunately, all the analytical approaches I know of contain unresolved problems... mine is curiously restricted to western religions..." "Church and sect revisited," 126.

<sup>32</sup> Rodney Stark & William Sims Bainbridge, *A Theory of religion* (New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press, 1996), 17, 121ff, 195ff, *The future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation* (Los Angeles, CA.: University of California Press, 1985), 23ff.

<sup>33</sup> Bromley & Melton, "Reconceptualizing types of religious organization," 4ff.

<sup>34</sup> Slavica Jakelić & Lori Pearson, *The future of the study of religion* (Leiden, Nederländerna: Brill, 2004) 61–62. Christiano, Swatos, Jr. & Kivisto uttrycker sig dock som att mysticism-typen inte alls finns med i nyare typologier, 94–95. Jmf. Paul M. Gustafson, "The Missing Member of Troeltsch's Trinity." *Sociological Analysis* 36 no. 3 (1975): 224–226, och R. Robertson, "On the analysis of mysticism: pre-Weberian, Weberian and post-Weberian perspectives." *Sociological Analysis* 36 no. 3 (1975).

<sup>35</sup> Se t.ex. Anthony Battaglia, "Sect or denomination? The Place of religious ethics in a post-churchly culture." *Journal of Religious Ethics* 16 no. 1 (1988), och CAP 237.

– vilket han själv menar har haft stor påverkan på hans teologi.<sup>36</sup> Han doktorerade på Lunds universitet 1994, blev docent i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Umeå universitet år 2000, och professor i tros- och livsåskådningsvetenskap vid Göteborgs universitet år 2011. Rasmusson profilerar sig idag som en post-sekulär teolog, tillsammans med bland andra svenskarna Ola Sigurdson, Roland Spjuth och Jayne Svenungsson – varav alla disputerat i Lund. Den post-sekulära hållningen menar för det första att den kristna kyrkan har en viktig roll i det teologiska forandet, och den ser för det andra både kyrkan och teologin som något som behöver vara fränkopplat från staten, att den så att säga behöver stå utanför den dominanta kulturen – utanför ”the modern progressive religion of the nationstate”<sup>37</sup> – för att kunna ifrågasätta det som annars bara tas för givet.

If our theology should be called postsecular it is, first, because we do not take this progressive religion as our starting point, and, second, because we want to use the church and its traditions (in its fragmented and tension-filled forms) as tools or perspectives for interpreting, rereading, and criticizing this secular hegemonic discourse and practice.<sup>38</sup>

De svenska post-sekulära teologerna hämtar sin inspiration från flera olika håll. För Rasmussons del har den anglikanske teologen John Milbank spelat en viktig roll,<sup>39</sup> men det allra största inflytandet har utgjorts av den nutida radikalreformatoriska teologin. Rasmusson kan sägas stå i den nutida radikalreformatoriska strömningen inom teologin, och har tagit stor inspiration av mennoniten John Howard Yoder, metodisten Stanley Hauerwas och baptisten James Wm. McClendon, vilka, enligt Rasmusson själv, är de stora namnen inom nutida radikalreformatorisk teologi.<sup>40</sup>

Den historiska radikala reformationen är ett samlingsnamn för de rörelser som drog steget längre än, och ställde sig utanför, den protestantiska reformationen. Dessa rörelser kan sägas vara både en förelöpare till, och representera själva hjärtat av, den frikyrkliga rörelsen – även om det idag bara återstår ett litet fåtal rörelser som står i rakt nedstigande led från den

---

<sup>36</sup> Arne Rasmusson, "A Century of Swedish Theology." *Lutheran Quarterly* 21:2 (2007): 152.

<sup>37</sup> Rasmusson, "A Century of Swedish Theology," 154.

<sup>38</sup> Rasmusson, "A Century of Swedish Theology," 154–155.

<sup>39</sup> Milbanks *Theology and Social Theory; Beyond secular reason* (2nd ed. Oxford: Blackwell Publishing, 2006) återkommer i citat i flera av Rasmussons verk. Se t.ex. "Ecclesiology and Ethics", *Ecumenical Review* 52:2 (2000): 180–194, "Kontextualism och universalism i kristen etik. Varför det är ett falskt alternativ", *Tro och liv* 59:3 (2000): 4–15, "the curious fact that ... the Lord always puts us on the just side": Reinhold Niebuhr, America, and Christian Realism", *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 66:1 (2012), "Whose Knowledge? Which Theology? Response to Jone Salomonsen", i *Spirit and Spirituality: Proceedings of the 15th Nordic Conference in Systematic Theology*, red. Jonas Adelin Jørgensen m.fl. (Faculty of Theology, University of Copenhagen, 2007), "Science as salvation: George Lakoff and Steven Pinker as secular political theologians", *Modern Theology* 28, no. 2 (2012) och EGF. Den sistnämnda artikeln finns även utgiven i en äldre version ("Kristen social teologi och modernitetens villkor." *Tidsskrift för teologi og kirke*, 68:4, [1997]: 243–271). I uppsatsen kommer jag dock av utrymmesskäl bara att referera till den reviderade versionen.

<sup>40</sup> CAP 16–17.

ursprungliga radikala reformationen. Nutida radikalreformatorisk teologi vill dock inte göra den historiska radikala reformationen till normativ inom teologin, detta skulle vara motsägelsefullt eftersom radikalreformatorisk teologi inte vill göra någon annan historia än Nya Testamentets till normativ. Snarare vill den lyfta radikalreformatoriska värderingar – som separation från världen, gemenskap, lärjungaskap, fred och rättvisa – i ett ekumeniskt perspektiv, till hela kyrkan.<sup>41</sup>

I sin avhandling *The Church as Polis; From political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*<sup>42</sup> visar Rasmusson med hjälp av Jürgen Moltmann på de stora bristerna i politisk teologi, och menar att vägen framåt ligger i vad han kallar för teologisk politik, vilket är ett annat ord för radikalreformatorisk teologi. Med hjälp av Stanley Hauerwas visar Rasmusson att denna hållning, genom sin betoning på kyrkan som en social och därmed politisk verklighet både har en konsekventare teori och en i längden större kapacitet för förändring än den politiska teologin. Förutom Hauerwas och Moltmann är Yoder den teolog som är mest förekommande i avhandlingen. Rasmusson har också skrivit flera artiklar om Yoder,<sup>43</sup> och hans sociala teologi förutsätter Yoders arbete som teologisk grund. Redan i Rasmussons (och Spjuths) tidiga bok *Kristologiska perspektiv; om möjligheter och återvändsgränder i modern teologi med speciell referens till Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg och Walter Kasper* vars namn tydligt beskriver dess innehåll, återkommer Yoder i ett antal noter.<sup>44</sup> Och i Rasmussons senare forskning om kyrkan och nationalstaten lyfter han upp Yoders sociala etik som kyrkans framtidsväg.

Förutom deras radikalreformatoriska influenser är det en sak till som förenar de nämnda företrädarna för nutida radikalreformatorisk teologi. De är alla mer eller mindre influerade av den tyske reformerte teologen Karl Barth.<sup>45</sup> Yoder, som räknas som den store och ursprungliga

---

<sup>41</sup> CAP 16–27, John Howard Yoder, *Priestly Kingdom; Social ethics as gospel* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010), 4, Stanley Hauerwas, *The peaceable kingdom: a primer in christian ethics*. (London: SCM Press, 2003), xxvi, James Wm. McClendon Jr, *Systematic theology; ethics* (Nashville: Abingdon Press, 1986), 19–20.

<sup>42</sup> CAP. Hauerwas kallar den en "companion volume" till sin bok *In good company; The church as polis* (Notre Dame: University of Notre Dame press, 1995), xiii. Michael G. Cartwright skriver om boken: "Indeed, one cannot help but admire the erudition displayed in this very challenging and provocative study. The scope of Rasmusson's study is breathtaking and its interdisciplinarity is exemplary... Does Rasmusson's study succeed in setting an agenda for the future of Radical Reformation theology? I think it does." ("The church as polis..." *Mennonite Quarterly Review* 71 no. 3 (1997): 467–468). Den har beskrivits som "gently persuasive, well written, fair, and appreciative of both Moltmann and Hauerwas, and at the same time firmly critical. This is a valuable work," (A. J. Conyers, "The church as polis..." *Journal of Church and State* 39 no. 3 (1997): 585) "a competent comparative study, illuminating in its analysis," (Hans S. Reinders, "The church as polis..." *Pro Ecclesia* 7 no. 1 [1998]: 112–113) skriven med "admirable power and clarity." (Joseph J. Kotva Jr. "The church as polis..." *Theological Studies* 57 no. 4 (1996): 771).

<sup>43</sup> Se Rasmusson, "Ecclesiology and Ethics", "Sacrament as Social Process: Some Historical Footnotes", i *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, red. Jonas Idestrom, 32–48 (Eugene: Pickwick Publications, 2009), RS, HTH och POD.

<sup>44</sup> KP 175, 215–216, 219, 220, 223, 227–229, 232. Även Hauerwas återkommer flera gånger, se 181, 215, 220–221, 223–224, 226–229, 232.

<sup>45</sup> Hauerwas uttrycker: "Reading Barth as I had was preparation for encountering Yoder." "Learning from others: the formation of a theologian." *Christian Century* 125 no. 10 (2010): 32. Jmf. "The peaceable kingdom", xx–xxi, "Karl Barth Dogmatics in

nutida radikalreformatoriska teologen<sup>46</sup> var under en tid Barths elev, och han skrev ett flertal artiklar om Barth.<sup>47</sup> Han menade att det skedde en utveckling i Barths reformerta teologi och att de sista delarna av hans stora verk *Kirchliche Dogmatik* kunde räknas som "frikyrkliga".<sup>48</sup> Rasmusson har skrivit flera artiklar om Barth,<sup>49</sup> han kan kalla Barth för både frikyrklig och post-sekulär,<sup>50</sup> och han menar att Yoder byggde vidare på och vidareutvecklade den teologiska grund som Barth hade lagt. Framför allt är det Barths kristologi, treenighetsteologi och hans alltmer konkreta ecklesiologi som Rasmusson lyfter upp, men han analyserar också hans relation till krig och nationalism.

Men det finns en person som, räknat i antalet skrifter han förekommer, är mer återkommande i Rasmussons skrifter än både Yoder, Hauerwas, McClendon, Milbank och Barth, och det är den tyske teologen och filosofen Ernst Troeltsch.<sup>51</sup> Om Barth i svensk teologi kan beskrivas som "den andre" kan Troeltsch kanske beskrivas som "den andre" i Rasmussons författarskap.<sup>52</sup> Utifrån Rasmussons post-sekulära och radikal-reformatoriska betoning på kyrkan som en social verklighet vars socialetik utgör en politisk påverkan på samhället, använder han ofta Troeltsch som ett exempel på en modern teolog som helt har missat denna aspekt och som inte ser någon form av politisk substans i vare sig Jesu eller den tidiga kyrkans undervisning. Och Rasmusson lyfter i flera skrifter upp det faktum att Troeltsch ställde sig

---

Outline." *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* no. 101 (2000), CAP 25, POD 89. Även de övriga svenska postsekulära teologerna är mer eller mindre influerade av Barth. Både Spjuth och Sigurdson skrev t.ex. sina avhandlingar i nära anslutning till barthiansk teologi, se Ola Sigurdson, *Karl Barth som den andre* (Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag, 1996), och Roland Spjuth, *Creation, Contingency and Divine Presence; in the theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel* (Lund: Lund University Press, 1995). Även Rasmusson nämner Barths påverkan hos dessa teologer, "A Century of Swedish Theology," 155, "Människan i allmänhet finns inte", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:2 (1997): 58. Däremot har den internationella post-sekulära strömningen och särskilt den s.k. radical-orthodoxy en skarp kritik av Barth, se James K. A. Smith, *Introducing radical orthodoxy; mapping a post-secular theology* (Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004), 149ff.

<sup>46</sup> McClendon uttrycker om Yoders bok *Politics of Jesus*: "That book changed my life." "Systematic Theology: Ethics" 7. Se vidare CAP 23, Hauerwas, "The Peaceable Kingdom," xxiv, "Learning from others" och Rasmussons efterskrift till Yoders *Liv i församlingen* (Libris: Örebro, 2003), 111–112.

<sup>47</sup> Barth "påstod att Yoder var den mest imponerande amerikanske student han haft." Rasmusson, "Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi", Umeå Universitet; Institutionen för idé- och samhällsstudier, Arne Rasmusson, publikationer, <http://www.idesam.umu.se/om/personal/religion/arne-rasmusson/publikationer> (hämtat 12/2007). De flesta av Yoders artiklar om Barth finns idag publicerade i samlingen *Karl Barth and the problem of war; and other essays on Barth* (John Howard Yoder & Mark Theissen Nation [red] [Eugene, OR: Cascade Books, 2003]).

<sup>48</sup> Yoder & Theissen (red), "Karl Barth and the problem of war," 174, jmf 142ff, 169ff, Rasmusson, "Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi", 24, POD 89, 97. Den tyska bekännelsekyrkan, där Barth stod i spetsen, beskrivs också hos flera teologer som ett exempel på frikyrklig rörelse, se t.ex. CAP 23, Franklin H. Littell, *The Free Church* (Boston: Starr King Press, 1957), 91. Rasmusson ger dock en mer nyanserad bild av tyska bekännelsekyrkan i POD 96.

<sup>49</sup> Se Rasmusson, "Church and War in the Theology of Karl Barth", in *Living Theology - Essays presented to Dirk J. Smit on His Sixtieth Birthday*, red. Len Hansen m.fl. 58–70 (Wellington, South Africa: Bible Media, 2011), "Church and Nation-State", "Deprive them of their pathos: Karl Barth and the Nazi Revolution Revisited", *Modern Theology* 23:3 (2007): 369–391, HTH, POD och "Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi".

<sup>50</sup> Rasmusson, "Deprive them of their pathos", 385, POD 89, 97–98, "Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi", 24. I sin avhandling menar Rasmusson också att det delvis är Moltmanns barthianska inflytande som har fört honom allt närmre en radikalreformatorisk hållning. Se t.ex. CAP 373.

<sup>51</sup> Se Rasmusson, "Utan kyrka, ingen kristen etik", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74:1 (1998): 24–34, HTH, EGF, "Church and Nation-State", POD, RS, "Not All Justifications of Christendom are Created Equal. A Response to Oliver O'Donovan", *Studies in Christian Ethics* 11:2 (1998): 69–76, "The curious fact" och CAP 231–247.

<sup>52</sup> Som i Ola Sigurdsons avhandling *Karl Barth som den andre* som Rasmusson också återkommer till, se "Människan i allmänhet", 58, "A Century of Swedish Theology", 157, 161.

bakom och uppmuntrande Tyskland i det första världskriget som ett bevis på hur denna syn på kyrkan och den kristna tron som politiskt värnlösa inte håller. Och som vi ska se menar Rasmusson att det är Troeltschs syn på Jesus och den tidiga kyrkans opolitiska karaktär som ligger till grund för hans kyrka-sekt typologi.

När jag i fortsättningen hänvisar till radikalreformatorisk teologi är det i regel den nutida radikalreformatoriska teologin som åsyftas.

## 2 Ernst Troeltschs kyrka-sekt typologi

Troeltschs kyrka-sekt typologi återfinns som sagt i boken *Soziallehren*, där Troeltsch med början i evangeliet tar läsaren med på en kyrkohistorisk exposé över de kristnas sociallära. Eftersom boken är skriven som en enhet och eftersom mycket av argumentationen kring typologin bygger på grundläggande frågor kring terminologi, metod, definitioner och synen på evangeliet, kommer vi till en början att uppehålla oss något vid dessa frågor. Sedan följer en kortfattad analys av Troeltschs kyrkohistoriska beskrivning med betoning på hans kyrka-sekt typologi.

Eftersom tyska i sig är ett alltmer otillgängligt språk, och eftersom Troeltsch använder en mycket avancerad tyska,<sup>53</sup> kommer jag av pedagogiska skäl citera den engelska översättningen i huvudtexten. De tyska originalcitaten finns dock medtagna i fotnoterna, och i dessa hänvisas både till den engelska översättningen och till det tyska originalet, inom parentes.<sup>54</sup>

### 2.1 Syfte, metod och definitioner

Troeltschs frågar sig i *Soziallehren* hur kyrkorna på bästa sätt kan möta ”the modern social problem”.<sup>55</sup> För att ta reda på detta försöker han att med början i evangeliet spåra kyrkans sociala läror genom hela kyrkohistorien och fram till 1800-talet.

Troeltsch börjar med att definiera två, som han själv uppfattar det, missuppfattade begrepp. Det första är begreppet ”Social”, med stort S, som han menar innefattar hela samhällets sociala karaktär. Kristenhetens sociala uppbyggnad är inte ”Social” enligt denna definition av begreppet. Troeltsch menar givetvis att med evangeliet och Bibeln följer en social struktur men denna är av en helt annan karaktär. Den ska därför för det första inte förväxlas med samhällets mer övergripande ”Sociala” struktur, och för det andra inte användas för att anordna en sådan. Denna grundläggande definition av begreppet ”Social” är mycket viktig för att förstå hans senare resonemang.<sup>56</sup>

Han menar också att samhället, eller ”the ’Social’ element”,<sup>57</sup> inte kan definieras brett, som summan av alla sociala strukturer.<sup>58</sup> Istället använder han en snävare och mer specifik

---

<sup>53</sup> ”Perhaps one reason for the delay in the general reading of Troeltsch is the consequence of his style of writing.” James Luther Adams förord i ST1 ix. Frank Leslie Cross uttrycker: ”Troeltschs German is not easy.” ”The social teaching of the Christian church” *Modern Churchman* 21 no. 8 (1931): 465.

<sup>54</sup> Jag använder samma tillvägagångssätt i referenser till Troeltsch, ”Die Bedeutung”, Weber och Barth.

<sup>55</sup> ST1 24 (”Dem modernen sozialen Problem...” SL 2).

<sup>56</sup> ST1 26–27 (SL 4–6).

<sup>57</sup> ST1 27 (”des ’Sozialen’” SL 6).

<sup>58</sup> ST1 29 (”der Begriff der Gesellschaft ist ein historischer, der aus einer unendlichen Fülle individueller soziologischer Gestaltungen nur stets einige herausgreifen und in ihren Beziehungen verfolgen kann...” SL 9).



definition, och menar att det ”Sociala” för det första bör definieras utifrån de relationer som grundar sig på ekonomin, för det andra den statliga sfären och för det tredje familjen. En kristen sociallära, sett utifrån denna ”Sociala” synvinkel, är enligt Troeltsch den kristna trons förhållande till staten och samhället. Trots att den kristna gemenskapen i grunden är något distinkt annorlunda än dessa har den genom historien ändå på olika sätt relaterat till dem, och då anpassar den sig och skapar en kristen sociallära. Troeltsch menar dock att den kristna gemenskapen själv har en annan åsikt om sin egen sociologiska natur, men han väljer ändå att se på den kristna tron utifrån denna ”Sociala” synvinkel.<sup>59</sup>

## **2.2 Grunden: evangeliet**

Troeltsch menar att Jesu och den tidiga kyrkans budskap var för de fattiga och samhällets underklass. Ändå menar Troeltsch att detta budskap inte kan beskrivas som resultatet av en social klasskamp. Kristendomens uppkomst är därför ett religiöst och inte socialt fenomen, och även om han tillstår att religionen innefattar hela livet, har den en separat utveckling och dialektik. Men Troeltsch menar ändå att evangeliet hade en stor påverkan på det romerska samhället.<sup>60</sup>

Jesu huvudbudskap var enligt Troeltsch proklamationen om det kommande gudsriket. Vidare rör Jesu budskap formandet av en gemenskap som baseras på hoppet om detta kommande rike, en gemenskap som är både en pant och en förberedelse för gudsriket. Jesus spekulerar själv inte om gudsrikets natur – det innehåller helt enkelt alla etiska och religiösa ideal – eller när det ska komma, istället läggs betoningen på förberedelse för riket. Och denna förberedelse är så genomgripande att gemenskapen som väntar på gudsriket samtidigt kan beskrivas som varande Guds rike.<sup>61</sup>

Troeltsch beskriver Jesu etik som mycket radikal – att motstå materiell välgång och pengar, att behärska sexualiteten, att värdesätta det eviga mer än det förgängliga, och leva i personlig harmoni och enhet, vara villig att förlåta, tjäna, och ha varma personliga relationer – men han understryker att den inte är asketisk. Trots att Jesus menar att etiken är möjlig att efterleva, står den inte i vägen för ”the innocent Joy of life”.<sup>62</sup> Detta ideal beskrivs som individualistiskt, som ett ideal som inte är till för de stora massorna utan för de som är beredda

---

<sup>59</sup> ST1 30–33 (SL 9–14).

<sup>60</sup> ST1 39–51 (SL 15–35).

<sup>61</sup> ST1 51–52 (SL 34–36).

<sup>62</sup> ST1 54 (”die harmlosigkeit der lebensfreude...” SL 37).

att ge sitt liv för evangeliet, men Troeltsch menar att det också innehåller en stark gemenskapstanke.

[F]rom this same fundamental idea this absolute individualism leads to just as absolute a fellowship of love among those who are united in God...<sup>63</sup>

Troeltsch menar att Jesus inte visar något intresse för staten. Den finns så länge Gud tillåter den att finnas, men de kristna ska i första hand ge Gud det som tillkommer honom.<sup>64</sup>

### **2.3 Från Jesus till Paulus<sup>65</sup>**

Det finns enligt Troeltsch en stark spänning mellan Jesus och Paulus. Med Paulus kommer den mer patriarkala kyrkan till uttryck, som en fullödig sociologisk modell med ledarskapets auktoritet och församlingens underkastelse. Med Paulus kommer också en högre kristologi, större missionsiver och ett fullständigt avkapande från judendomen. Paulus tankar ska dock inte stå i kontrast till evangeliet, utan de grundar sig i samma källa. Paulus har också, trots det patriarkala, en stark betoning på jämställdhet, en betoning som inte går att finna i några sekulära sociologier utan som bygger på enhet i Kristus och en gemensam syndamedvetenhet. Denna jämställdhet utverkas dock inom den kristna gemenskapen – som liknas vid en kropp där alla har en uppgift – och inte i det romerska samhället som helhet.

Den paulinska kyrkan kunde dock omöjligt ignorera staten och samhället, och redan under Paulus tid så började den lämna evangeliets och bergspredikans enkla budskap och bli en större social och patriarkal struktur – även om den behöll en absolut jämställdhet mellan man, kvinna, barn och slav. Därför fick kristendomen efter Paulus en konservativ attityd till staten och samhället. Troeltsch menar dock att kristendomen ändå hade ett revolutionerande inflytande på det romerska samhället. Kristendomens konservativa hållning hade inget med kärlek till staten att göra, och den skulle med tiden komma att förvandla hela romarriket i grunden eftersom den, genom att bygga upp en helt ny gemenskap, ställde Romarriket inför ett annat och högre ideal.

---

<sup>63</sup> ST1 56 ("aus der gleichen Grundidee heraus der absolute Individualismus zu einer ebenso absoluten Liebesgemeinschaft der in Gott Verbundenen..." SL 40–41).

<sup>64</sup> ST1 59–61 (SL 45–49).

<sup>65</sup> Denna avdelning är en sammanfattning av ST1 69–89 (SL 58–83).

## 2.4 Katolicismen och *Corpus Christianum*

Snart växte den kyrkliga organisationen, det allmänna prästadömet ersattes av ett kyrkligt ämbete vilket ledde till en uppdelning mellan präster och lekmän, en dubbel moralisk standard, och att sakrament som dop och nattvard institutionaliserades. Eftersom kyrkans system nu började få inflytande utanför den troende gemenskapen tvingades den nu dock att börja kompromissa med staten. Kyrkan betraktades ändå som en social enhet, en egen *polis*, utanför staten, men dess etik kom alltmer att blandas upp med element från stoicismen.<sup>66</sup>

Troeltsch menar att framförallt fyra faktorer var viktiga för den tidiga katolicismens utveckling. 1) Eskatologin ändrades så att betoningen på Guds rike alltmer ersattes av kyrkoinstitutionen, och detta bidrog till att 2) synen på verkligheten och de samhälleliga förhållandena blev statiska och oföränderliga, vilket innebar att antingen måste kyrkan svälja världen med hull och hår, eller ta avstånd från den helt och hållet. 3) Kyrkan växte också kraftigt och fick därför medlemmar från alla olika sociala klasser, vilka den hade svårt att påverka, och detta innebar 4) att den förvärldsligades alltmer, den blev ”‘secularized’ by the world in the really bad sense of the word.”<sup>67</sup> Troeltsch är negativ till denna utveckling och menar att det var monasticismen som bevarade den kristna civilisationen från att falla sönder.<sup>68</sup>

I den medeltida katolicismen kom dock kyrkan att utveckla ett sammanhållande ideal om ett kristet samhälle, ett *Corpus Christianum*, och detta ideal har sedan levt vidare genom hela kyrkohistorien. Troeltsch menar att detta ideal inte fanns i den tidiga kyrkan och att det därför innehöll idéer från platonism och framförallt stoicism. Med hjälp av stoicismens idé om en naturlig lag, som identifierades med dekalogen, och genom att skilja mellan en absolut och relativ lag, kunde kyrkan relatera till samhället. Den fullständiga socialfilosofin formulerades av Thomas av Aquino, och inkorporerade både staten, ekonomin och familjen.<sup>69</sup> Vissa grupper gick dock emot detta kristna enhetssamhälle och denna övergripande socialfilosofi, och först nu framstår en tydlig skillnad mellan kyrkan och sekten.<sup>70</sup>

---

<sup>66</sup> ST1 89–110 (SL 83–106).

<sup>67</sup> ST1 115 (”die ungeheure Verweltlichung im eigentlichen und schlechten Sinne des Wortes...” SL 113), jmf. ST1 113–115 (SL 110–113). Influerad av gnosticism och platonism utvecklade kyrkan också en annan sorts asketism än den hos Jesus, en asketism som såg det naturliga och materiella som något ont. Evangeliet har dock enligt Troeltsch en sund asketism, som kan njuta av naturen och det materiella men där dessa och även staten och samhället inte har något värde i sig. ST1 101–105 (SL 93–100).

<sup>68</sup> ST1 162–164 (SL 175–178).

<sup>69</sup> ST1 202–212, 238, 311 (SL 178–193, 227–228, 336). Troeltsch menar att den katolska kyrkan i stora drag fortfarande följer denna socialfilosofi (ST1 274–277 [SL 278–282]), och att den är överlägsen de moderna filosofierna. ST1 277–280, 293 (SL 282–286, 311).

<sup>70</sup> ST1 205 (SL 184–185).

## 2.5 Sekten

Kyrkan hade länge lyckats hålla evangeliets radikala idéer i schack, genom att sanktionera monasticism och olika religiösa ordnar för olika ändamål, men när den medeltida katolicismen hade nått sin höjdpunkt och kyrkan blivit så inkluderande att den närmast var ett med samhället, kom sekt-typen att bryta sig loss från kyrkan. Den moral som det inte längre fanns rum för i samhället fick nu fritt spelrum i sekterna, och därifrån kunde den i sin tur utöva ett inflytande på den större kyrkan.<sup>71</sup>

Troeltsch verkar vara tveksam till sin egen terminologi eftersom "[t]he word 'sect'... gives an erroneous impression."<sup>72</sup> Han menar att ordet sekt från början bara betydde en grupp som separerade sig från den officiella kyrkan, samtidigt som den behöll kristna grundläggande sanningar. Eftersom den stod utanför den officiella kyrkan – "a position... which was usually forced upon them"<sup>73</sup> – sågs den ned på och förlöjligades eftersom kyrkan ansåg att bara en sorts kyrka hade rätt att existera. Troeltsch menar dock att den allmänt vedertagna synen på sekten förvirrar historieläsningen av den. Han menar att i "the so-called sects"<sup>74</sup> kommer evangeliets grundläggande element till fullt uttryck.

There can, however, be no doubt about the actual fact: the sects, with their greater independence of the world, and their continual emphasis upon the original ideals of Christianity, often represent in a very direct and characteristic way the essential fundamental ideas of Christianity.<sup>75</sup>

Ordet sekt betyder inte att dessa rörelser är utvecklade imitationer av kyrkan, utan det står för en egen sociologisk idé som är en direkt fortsättning på evangeliet. Troeltsch klargör att alla som studerar sekten närmare kommer att upptäcka att han har rätt i detta påstående.<sup>76</sup>

---

<sup>71</sup> ST1 328–330, ST2 463 (SL 358–361, 427). Senare kan Troeltsch dock skriva att detta skedde som en reaktion mot den gregorianska reformationen (ST1 349 [SL 383]), och att skillnaden mellan kyrkan och sekten blev synlig redan i Augustinus kamp mot donatisterna. ST1 333 (SL 367).

<sup>72</sup> ST1 333 ("Irreführend ist dabei der Ausdruck 'sekten'." SL 367).

<sup>73</sup> ST1 333 ("meistens gar keine freiwillige ist..." SL 367).

<sup>74</sup> ST1 334 ("den sogennanten Sekten..." SL 367).

<sup>75</sup> ST1 334 ("An der Tatsache kann kein Zweifel sein, daß die Sekten bei ihrer größeren Unabhängigkeit von der Welt, ihrer beständigen Geltendmachung der anfangsideale oft geradezu besonderes charakteristisch sind für wesentliche Grundideen des Christentums..." SL 368).

<sup>76</sup> ST1 330, 334, 338–341 (SL 360–361, 368, 371–376).

## 2.6 Kyrkan och sekten<sup>77</sup>

Troeltsch kontrasterar kyrkan och sekten, och menar att det finns flera tydliga skillnader mellan dessa. För det första menar han att kyrkan är konservativ och till stor del accepterar det rådande samhället. Den dominerar över massorna och försöker införliva hela människosläktet i sin organisation. Sekterna organiserar sig istället i mindre grupper, som betonar den personliga helgelsen och en personlig relation med övriga medlemmar. Den kan ha olika inställning till samhället – likgiltig, tolererande eller fientlig – men aldrig en dominerande. Enligt Troeltsch står både kyrkan och sekten i nära kontakt med samhället och samhällsutvecklingen, men de gör det på helt olika sätt. Kyrkan blir en del av samhället och gör samhället till en del av sig själv. På det sättet både stabiliserar och påverkar hon samhället, men i detta blir hon beroende av överklassen och de som styr samhället, "it dominates the world and is therefore also dominated by the world."<sup>78</sup> Sekterna är däremot sammanlänkade med de undre klasserna och med de som inte underställer sig samhällsordningen, "they work upwards from below, and not downwards from above."<sup>79</sup> Medan kyrkan försöker kontrollera de stora massorna försöker sekten förändra världen genom det kristna kärleksbudskapet.

Troeltsch menar också att kyrkan och sekten skiljer sig i synen på det transcendentia. Kyrkan ser den sekulära ordningen som ett hjälpmedel och ett förberedande för det övernaturliga eller strikt religiösa i kristendomen. Sekterna menar dock att alla medlemmar har direkt tillgång till det religiösa kristna livet. Troeltsch uttrycker det som att alla i sekten lever i asketism, medan bara några få gör det i kyrkan. För att förstå detta förklarar han dock – och gör en stor poäng av – att kyrkan och sekten har en helt annorlunda syn på asketism. Kyrkan har en moralisk dualism – tydligast illustrerad av uppdelningen mellan präster och lekmän – där asketism är förknippat med speciella andliga prestationer eller dygder som ofta trycker ner de mänskliga sinnena, en asketism som enligt Troeltsch inte har sin grund i kristendom utan i senantika kulturer. Sekterna har däremot ingen moralisk dualism, och asketism är inte förknippat med speciella andliga prestationer för dem som är extra heliga. Sekternas asketism handlar om

---

<sup>77</sup> Jag kommer i denna avdelning följa Troeltschs uppställning på ST1 331–343 och ST2 461–463 (SL 361–377, 427–429) men jag har systematiserat Troeltsch fylliga och ostrukturerade upplägg och grupperat in det i tydligare ämnesområden. För andra beskrivningar av detta se Yinger, "The Scientific Study of Religion," 253–256, "Religion and the Struggle for Power," 18ff., Niebuhr, "The Social Sources of Denominationalism," 17ff., Robertson, "The Sociological Interpretation of Religion," 116, Johnson, "On church and sect," 540, Wilson, "Religiösa sekter," 26–28, Samuelson, "Messianic Judaism: church, denomination, sect, or cult?" 170–171, Franklin H. Littell, "Church and sect: (with special reference to Germany)." *Ecumenical Review* 6 no. 3 Ap (1954): 262–263, Björn Cedersjö, *Bortom syndakatalogen; en studie a svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet* (Örebro: Libris, 2001), 140, Gunnar Westin, *Den kristna friförsamlingen genom tiderna* (Stockholm: Westerbergs, 1954), 48ff., Stanley J. Grenz, *Revisioning evangelical theology* (Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1993), 43–44 och CAP 234–235. Det är intressant att notera att de (tre) typer som Troeltsch presenterar finns omnämnda redan i den tidigare "Die Bedeutung", 16–18 (*Protestantism and progress; the significance of Protestantism for the rise of the modern world* [Philadelphia: Fortress Press, 1986], 37–38).

<sup>78</sup> ST1 342 ("beherrscht die Welt und wird von der Welt darum mitbeherrscht..." SL 377).

<sup>79</sup> ST1 331 ("arbeiten sie von unten herauf und nicht von oben herunter" SL 362).

den enkla principen att inte leva av världen, men detta uttrycks som en riktning eller strävan, och det är en asketism som förenar de troende istället för att dela upp dem. Den uttrycks först och främst i att medlemmar lever i kärleksfulla relationer och jämställdhet, men också i att de inte följer samhällets lag, svär i en rättssal, har privat egendom, dominerar över andra, eller är med i armén. Grunden för denna asketism återfinns i Jesu bergspredikan, och den uppmanar inte till ”extravagant and heroic deeds, nor the vicarious heroism of some to make up for the worldliness and average morality of others.”<sup>80</sup> Och denna asketism trycker inte ner de mänskliga sinnena, och den är heller inte omöjlig att leva efter. Sekternas asketism skiljer sig på detta sätt från monasticismen, men liknar den på det sätt att sekterna försöker forma gemenskaper där det moraliska livet underlättas. De skiljer sig också så till vida att sekterna inte betonar enkelhet för enkelhetens skull, utan ”only as a means of charity”.<sup>81</sup>

Troeltsch menar vidare att kyrkan har institutionell och objektiv karaktär, som bygger på prästämbetet, den apostoliska successionen, traditionen och sakramenten och fungerar som en förlängning av inkarnationen som verkställs av prästerna. Från denna objektiva grund kan subjektiva krafter verka, men de tillåts aldrig ha ett stort inflytande på själva kyrkan. Troeltsch menar att detta var det enda sättet att ha en ”populär” kyrka, att lyfta kyrkan från själva människorna och göra den till något omänskligt och opåverkbart. Medan kyrkan är en universell och objektiv institution som alla spädbarn döps in i, är sekten en gemenskap med ett frivilligt medlemskap, och denna bygger på att varje enskild medlem är delaktig och bidrar till dess uppbyggnad.<sup>82</sup> Troeltsch uttrycker också detta som att medan kyrkan är en institution kan sekten sägas vara ett samhälle, ”whose life is constantly renewed by the deliberate allegiance and personal work of its individual members.”<sup>83</sup> Detta betyder inte att gemenskapen försvagas av individualism, utan snarare tvärtom, den stärks av att alla medlemmar är med och bidrar till gemenskapen. Sekten består av “the ever new common performance of the moral demands, which, at bottom, are founded only upon the Law and the Example of Christ. In this, it must be admitted that they are in direct contact with the Teaching of Jesus.”<sup>84</sup>

Och här kan ytterligare en skillnad mellan kyrkan och sekten skönjas, nämligen deras olika syn på Skriften och historien. För sekten är den bibliska och tidiga kyrkans historia

---

<sup>80</sup> ST1 332 (“exorbitanten und heroischen Werke, auch keine Vertretung der Weltlichkeit und Durchschnittlichkeit der einen durch den Heroismus der anderen.” SL 363).

<sup>81</sup> ST1 332 (“Sie betreibt die Entsagung nur als Mittel der Liebestätigkeit.” SL 363) “Nicht Zerbrechung der Sinnlichkeit und des natürlichen Selbstgefühls, sondern eine Liebesverbindung, die von den Kämpfen und Abstufungen der Welt nicht berührt wird, ist ein allein wesentlichen ihr Ideal.” SL 363 (ST1 332–333), jmf. “Die Bedeutung”, 5–6 (“Protestantism”, 22–23).

<sup>82</sup> Troeltsch faller här en närmast baptistisk kommentar: “In die Sekte wird man nicht hineingeboren, sondern ihr tritt man auf Grund bewußter Bekehrung bei; die in der Tat ja auch später aufgekommene Kindertaufe bildet für sie fast stets einen Anstoß.” SL 372–373 (min kursivering) (ST1 339).

<sup>83</sup> ST1 461 (“aus persönlichem Entschluß und persönlicher Arbeit immer neu hervorgehende Genossenschaft.” SL 427).

<sup>84</sup> ST1 336 (“die immer neue gemeinsame leistung der sittlichen forderungen, denen als objektives nur gesetz und vorbild christi zu grunde liegt. Und es ist unverkennbar, daß sie damit geradezu an die Predigt Jesu anknüpfen.” SL 370)

permanenta ideal, medan de för kyrkan är startpunkten för kyrkans utveckling. I kyrkan är Kristus gudamänniskan som verkar och leder den framåt, i sekten är Kristus huvudet som drar kyrkan till sig genom Skriften. Detta leder för kyrkans del till utveckling och kompromissande, medan det för sektens del leder till radikal och bokstavlig efterföljelse, och en ständig reformationsprocess.

Kyrkan och sekten har också olika eskatologier och betoningar på Guds rike. Kyrkan har ingen starkt eskatologisk betoning utan försöker genom mission och organisation att realisera Guds rike i den här världen. Sekten har däremot en stark eskatologisk betoning och försöker inte att ta över världen med mänsklig kraft utan väntar och hoppas på att Gud ska bryta in i historien och upprätta sitt fullkomliga rike. Troeltsch menar att kyrkan har en annan eskatologi än den vi möter i evangeliet.

[W]hereas the Gospel had left all questions of possible realization to the miraculous coming of the Kingdom of God, a Church which had to work in a world which was not going to pass away had to organize and arrange matters for itself, and in so doing it was forced into a position of compromise.<sup>85</sup>

Troeltsch menar att sektens styrka är dess betoning på lärjungaskap, medan kyrkans styrka är dess betoning på nåd, och att båda tenderar att överbetona endera sakerna. Både kyrkan och sekten betonar dock nåden, men sekten betonar nådens effekt i människors liv, medan kyrkan betonar den objektiva nåden som förmedlas genom institutionen. I sina olika betoningar tar kyrkan sin primära utgångspunkt i Paulus undervisning medan sekten tar sin primära utgångspunkt i Jesu undervisning i de synoptiska evangelierna. Kyrkan har en hög kristologi där Kristus är den förhärligade, som har återlöst mänskligheten, medan sekten betonar Jesu mänskliga person och exempel och att hans kraft är aktiv i gemenskapens liv.

## **2.7 Kyrkans och sektens sociallära<sup>86</sup>**

Troeltsch menar att kyrkan har en universell sociallära som innefattar hela samhället, vilket den har kunnat utveckla i inspiration av stoicismens naturliga lag. Kyrkans naturliga lag är dock vad Troeltsch kallar en relativ naturlig lag, den godtar staten och dess lag och makt som både ett

---

<sup>85</sup> ST1 341 (“[Zugleich enthält sie mit ihrem unbedingten Universalismus doch den Grundtrieb der evangelischen Predigt,] nur daß diese alle Einzelfragen der Möglichkeit und Durchführung dem wunderbaren Kommen des Reiches überlassen hatte, während eine in der Weltdauer arbeitende Kirche hier selbst organisieren und ordnen und dabei ihre Kompromisse schließen mußte.” SL 376).

<sup>86</sup> Denna avdelning är en sammanfattning av ST1 343–349 (SL 377–383).

straff för synden och en hjälp att inte synda, och därav sanktionerar den staten som både Guds och naturens verktyg. Det är bara en speciell klass av asketer som förväntas överstiga dess låga ideal.

Sekten tog en helt annan utgångspunkt än kyrkan. Den grundar sin lag på Jesu enkla lag i evangelierna, eller närmare bestämt bergspredikan. Hos sekten spelar denna lag samma roll som kyrkans nåd-institution. När den kände behov av att försvara Kristi lag utifrån ett mer universellt resonemang kunde den identifiera den med den oförfalskade naturliga lagen, där det inte fanns plats för våld, lagar, krig, eder eller privat egendom.<sup>87</sup> Eftersom sekten inte ville kompromissa med världen förkastade den dock kyrkans relativa lag. Troeltsch menar att både Jesu lag och den naturliga lagen är emot samhällets förhållanden, men ju större betoning det blir på att dessa förhållanden inte bara går emot Guds vilja utan också mot naturen, desto större blir människors vilja att förbättra och reformera samhället. Men sektens reformerande av samhället sker på olika sätt. En metod är att stiga ut ur samhället och genom lidande och uthållighet efterleva Guds lag. En annan metod är att genom fredlig och ordnad protest påverka kyrkans och samhällets styrande till att närma sig Guds lag. Om en sådan protest misslyckas kan den urarta med revolutionära yttringar som följd. Ibland använder också olika sociala rörelserna de kristna idealen för sina egna intressen och försöker då med våld bygga upp en stat med en distinkt kristen lagstiftning.

## **2.8 Kyrkan, sekten och protestantismen**

De katolska områdena lyckades efter reformationen, genom stark förföljelse, nästan att utrota sekten. Inom protestantismen kom dock sekten att frodas – mycket till följd av protestantismens stora betoning på bibelläsning – även om den även här mötte ”a horrible and sanguinary persecution”.<sup>88</sup> Särskilt inom lutherdomen kom moralen snabbt att sjunka, kristen etik kom att kombineras med krig, makt och statlig lag, och därför kom det snart en stark opposition mot den protestantiska kyrkan, som ledde till att det grundades fria grupper efter sekt-typens modell. Dessa sekter övertog dock en apokalyptisk och spiritualistisk betoning från reformation, och vissa blev så kallade aggresiva sekter och försökte realisera gudsriket här och nu, med våldsmakt. Troeltsch menar dock att den stora merparten av sekterna inte var aggresiva i denna

---

<sup>87</sup> Troeltsch uttrycker det på ett annat ställe som att sekten helt och hållet följde Jesu lag, men att denna lag var identisk med den naturliga lagen (ST1 357 [SL 357]), på ett annat ställe som att den bara följde evangeliets lag (ST2 461 [SL 427]). Sektens moraliska lag gick också emot den neo-platonska graderingen av människor och grupper, och graderingen mellan naturligt och övernaturligt, som genom Thomas av Aquino blivit ett med kyrkans sociallära. ST1 346–347 (SL 381–382).

<sup>88</sup> ST2 704 (”grauenvollen und blutigen Verfolgung...” SL 813).



bemärkelse utan hade en tydlig pacifistisk betoning. Och efter den engelska revolutionen dog den aggressiva grenen ut.<sup>89</sup>

Troeltsch menar att Luther till en början hade idéer som sammanföll sektens, men att han senare kom att överge dessa helt och hållet och forma sig efter kyrk-typen. Troeltsch kritiserar starkt lutherdomen och menar att dess sociologi är både inkonsekvent, dualistisk och ”grym”, och att Luther måste varit ”naiv” i utformandet av denna,<sup>90</sup> och han menar att ”[i]t was the destiny of Calvinism to extend the Reformation of the Church...”<sup>91</sup>

Troeltsch menar att den reformerta kyrkan genom Calvin tog upp mycket av sina ståndpunkter från Luther, men att den tidigt, genom starka influenser av anabaptismen, kom att få flera gemensamma drag med sekt-typen.<sup>92</sup> Den tydliga predestinationsläran innebar dock en viktig skillnad gentemot sekten, och den tidiga reformerta kyrkan behöll också en statskyrkotanke, och för att kunna göra detta hämtades inspiration från Gamla Testamentet. Men det fanns ändå, redan från början en blandning mellan kyrkan och sekten i den reformerta traditionen, och av sekt-typen fick den mod att skapa en fullständig kristen sociallära för hela samhället, men med Gamla Testamentet som förebild.<sup>93</sup> Med tiden kom det dock att grundas reformerta frikyrkor, och dessa ville inte påverka samhället ovanifrån utan underifrån. Detta skedde utifrån påverkan av anabaptismen, baptismen, pietismen och kongregationalismen,<sup>94</sup> och genom dessa kom kyrk-tanken inom den reformerta traditionen att alltmer ge vika för sekt-tanken. Troeltsch menar därför att det idag knappt alls är någon skillnad på den reformerta traditionen och sekten – och kallar denna förening för asketisk protestantism.<sup>95</sup>

Den reformerta traditionen och lutherdomen har alltså rört sig åt helt olika håll. Lutherdomen har blivit konservativ, aristokratisk och har inte någon stor påverkan på samhället,

---

<sup>89</sup> ST2 692–709 (SL 795–819).

<sup>90</sup> ST2 484–514 (SL 456–512). Troeltsch använder förvånansvärt hårda ordalag om Luther och lutherdomen; ”ein überaus peinlicher Gegensatz” (SL 501 [ST2 508]), ”eine furchtbar grausame Zwangsherrschaft” (SL 471 [ST2 493]), ”deren spannung aber nirgends so weit getrieben ist als Luthertum” (SL 514 [ST2 516]), “[d]ie protestantische Lösung... ist nicht eine Ueberwindung” (SL 509 [ST2 513]), ”sehr unchristliche Elemente” (SL 541 [ST2 535]), ”Schwankungen und Widersprüche”, ”eine furchtbare Armut an Geist und Gedanken” (SL 555 [ST2 543]), ”[d]ie Doppelheit der Ethik Luthers bricht überall durch” (SL 577 [ST2 558]), ”seiner kindlichen Auffassung” (SL 580 [ST2 560]), ”eine derartig kindliche Auffassung” (SL 583 [ST2 562]), ”spezifisch lutherische Antirationalismus, jene Verherrlichung der Gewalt um der Gewalt willen” (SL 666 [ST2 616]), ”sein Leidenschaftlicher Haß” (SL 880 [ST2 756]), ”hat auch hier keine Systematik und nimmt die Empfindungen wie sie kommen”, ”systemlosigkeit” (SL 648 [ST2 606]).

<sup>91</sup> ST2 576 (”Die Ausbreitung der Kirchenreform über den Westen und von ihm aus über die neue Welt fiel dem Calvinismus zu...” SL 605). När Troeltsch kontrasterar den lutherska och den reformerta hållningen kan det skönjas en otvivelaktigt favör av den senare, se ST2 583, 585, 603, 606 (SL 616–617, 619, 643, 648–649).

<sup>92</sup> ST2 579–598 (SL 608–634).

<sup>93</sup> Troeltsch uttrycker här (något märkligt) att tills nu hade sekten ensam fått driva på den sociala utvecklingen, men eftersom den inte hade någon kontakt med samhällets övre skikt och beslutsfattande hade den ett begränsat inflytande. ST2 622 (SL 676–677).

<sup>94</sup> Troeltsch använder ibland begreppen anabaptism och baptism altererande, vilket förvirrar. Han menar också att den partikulära baptismen har rötter i anabaptismen (ST2 707 [SL 816]). Han skiljer på pietismen och frikyrkan, och menar att de är två helt olika saker, då pietismen ofta är mer av en inomkyrklig andlighet, men att de ändå påverkar varandra (ST2 657–658 [SL 734–735]). För kongregationalism se ST2 661ff. (SL 741ff.).

<sup>95</sup> ST2 597–659, 670, 687, 690, 806 (SL 633–737, 757, 789, 793, 947), jmf. ”Protestantism”, 47, 60, 69 (”Die Bedeutung”, 24, 41).

medan den reformerta traditionen i kombinationen med sekt-typen har haft (och har fortfarande) kristendomens i särklass största sociala inflytande, och har drivit samhället i riktning mot demokrati, liberalism och stått för frihet, kärlek och kristen social reform.<sup>96</sup>

Troeltsch menar att sekten idag (1911) representeras av mennoniter, metodister, frälsningsarmen, kväkare, adventister, irvingiter, darbyiter och andra. Men dessa har idag blivit mer och mer av en borgerlig och konservativ medelklass, och tappat både mycket av sin sekt-tanke och sitt sociala driv.<sup>97</sup> Detta har idag tagits över av kristen socialism, som försöker realisera gudsriket i samhället.<sup>98</sup>

## **2.9 Den tredje typen: mysticism eller religiös individualism**

Troeltsch identifierar även en tredje typ; mysticism, och denna typ betonar starkt den individuella upplevelsen av Gud. Grunden till denna typ finns med redan i Nya Testamentet, särskilt i Paulus brev.<sup>99</sup> Denna grund förstärktes av att den tidiga kyrkan starkt influerades av nyplatonismen, platonismen och gnosticisken.<sup>100</sup> Mysticismen har funnits med i både kyrkan och sekten, men Troeltsch menar att i slutet av medeltiden började den lösgöra sig och bli en egen typ. Denna skilde sig från både kyrkan och sekten på så sätt att den varken hade institution eller gemenskap. Mysticismen fortsatte dock att fungera som en sorts lekmannarörelse eller andlig elitgrupp inom kyrkan, särskilt inom lutherdomen.<sup>101</sup>

Sekt-typen har ofta förväxlats med mysticismen, och på så sätt baktalats av moderna kritiker. Troeltsch menar dock att detta är två olika typer, som dock ofta influeras av varandra.<sup>102</sup> Det finns flera tydliga skillnader mellan dem. För det första så följer sekten Kristi lag, eller bergspredikan, medan mysticismen bara följer Anden, och inte alls är intresserad av Kristi mänsklighet. För det andra så lägger ofta sekt-typen stor vikt vid vuxendop, medan mysticismen oftast inte bryr sig om sådana frågor. För det tredje hade sekttypen både andra väldefinierade praktiker, som Herrens måltid och fottvagning, och en organiserad församling, medan mysticismen bara betonade tillbedjan i Ande och sanning. För det fjärde så lade sekten stor vikt vid Skriftens bokstavliga tolkning, medan mysticismen tolkade den allegoriskt. För det

---

<sup>96</sup> ST2 640–641, 656, 670–671, 676, 688–691 (SL 702–703, 733, 755–758, 770–772, 791–794). Troeltsch menar också att både kapitalismen och den kristna socialismen paradoxalt nog härrör från calvinismen. ST2 644ff., 648–649 (SL 709ff., 720–722).

<sup>97</sup> ST2 805 (SL 946–947). Även om han också kan uttrycka att: "[n]och ist diese Ideenwelt eine welthistorische Macht." SL 960 (ST2 816).

<sup>98</sup> ST2 727–729 (SL 844–848).

<sup>99</sup> Troeltsch understryker dock att: "Jesus ist kein Mystiker" SL 856 (ST2 736).

<sup>100</sup> ST2 730–733 (SL 848–853).

<sup>101</sup> ST2 693, 747 (SL 795–796, 686). "So liegen denn auch ihre Ideale schon im protestantischen Kirchentum selbst enthalten, die Sekte mehr im Calvinismus, die Mystik mehr im Luthertum." SL 939 (ST2 799)

<sup>102</sup> ST2 752, 773 (SL 875–876, 903).

femte har sekten en individualism som är kopplat till en frivillig och disciplinerad gemenskap, medan mysticismen har en radikal individualism som bara rör relationen mellan Gud och människan och inte relationen människor emellan. Mysticismen har inte något som helst intresse av sociala frågor – så fort den får det börjar den närma sig sekten – och detta tycks vara huvudorsaken till att Troeltsch själv inte propagerar för denna typ.<sup>103</sup>

---

<sup>103</sup> ST2 742–743, 747, 753 (SL 863–864, 868, 876–877).

### 3 Arne Rasmussons nutida radikalreformatoriska ecklesiologi

Jag kommer i behandlingen av Rasmusson att använda mig av hela hans samlade författarskap, som är av långt mindre omfång än Troeltschs och kan sägas motsvara hans *Soziallehren*. Rasmussons avhandling *The church as polis* ger i sig en bred om än något abstrakt beskrivning av både Rasmussons och en nutida radikalreformatorisk ecklesiologi. Men dels eftersom denna exemplifieras av Hauerwas och dels eftersom den är något abstrakt kommer jag främst att använda mig av de artiklar Rasmusson skrivit – där han mer med egna ord och sin egen utgångspunkt beskriver denna ecklesiologi.

Även om jag senare kommer visa en (liten) tendens till både spänning och utveckling i Rasmussons teologi kan hans skrifter utifrån hans ecklesiologi behandlas som en helhet. Det faktum att den text som enligt mig tydligast konkretiserar både ecklesiologin och grunden till hans teologi, "Frälsning och kyrka: Varför Paulus inte var lutheran (och inte Luther heller)", skrevs redan år 1990 men utgavs först år 2007, utan att några större ändringar behövts göras antyder att ingen stor utveckling skett hos Rasmusson.<sup>104</sup> Till skillnad från Troeltschs breda arbetssätt, med ofta djärva antaganden, arbetar Rasmusson mer strikt med de frågor han behärskar väl. Detta innebär att han lättare kan behålla ett helhetsgrepp och en stringens i sina skrifter – men det innebär också att det är svårare att hitta teologiska texter där han uttalar sig mer brett och allmänt.<sup>105</sup>

#### 3.1 Syfte, metod och definitioner

Låt mig börja med att nämna något kort om syfte, metod och definitioner. Både Rasmusson och Troeltsch använder sociologin som metod i sin teologi, men medan Troeltsch utgår från faktiska konkreta kyrkor och grupper har Rasmusson en mer systematisk teologisk metod där han jämför teologer och sociologers olika slutsatser.<sup>106</sup> Som redan nämnts skiljer Rasmusson inte på systematisk teologi och sociologi. Det finns enligt denna syn ingen universell sociologi som gäller alla samhällen, utan varje sociologi utgår från ett visst samhälle eller en viss grupp, och

<sup>104</sup> Detta konkretiseras av att Rasmusson i inledningen till nämnda artikel skriver att han först inte ville ge ut den, underförstått att han efter 17 år vågar ge ut en text han uppenbarligen stod för redan från början, FOK 171.

<sup>105</sup> Ovan nämnda artikel är en av de få texter där detta sker och i inledningen till denna tycks Rasmusson nästan ursäktas sig själv: "[artikeln] tar ett mycket brett grepp över exegetik och kyrko- och teologihistorien. Och jag är varken exeget eller kyrkohistoriker. Även om jag inte har några större tvivel på den allmänna inriktningen, är det inte svårt att föreställa sig alla tänkbara invändningar från fackfolk inom dessa områden" (FOK 171). Eller som Rasmusson och Spjuth uttrycker sig i *Kristologiska Perspektiv*: "[Vi] rör oss på områden där vår kunskap är begränsad. Det är bara att hoppas att vi undvikit alltför grova misstag och missförstånd. Att vi sedan har saknat tillräcklig självkritik för att tacka nej till erbjudandet att få detta arbete publicerat kan kanske ursäktas med att det sker med en förhoppning om att det också för presumptiva läsare kan tjäna som en orientering och en problemställare" (KP 5).

<sup>106</sup> Rasmusson har också en tydligt uttalad icke-fundamentistisk, holistisk metod, vilket gör att han inte behöver bygga sin argumentation på ett tydligt fundament. Se t.ex. CAP 29ff, 352.

en kristen sociologi utgår från kyrkan och speglar kyrkans sociologi som ett alternativt perspektiv gentemot andra sociologier. Kyrkan är en ”alternativ socio-lingvistisk praktik [som] ger möjlighet att se världen från ett annat perspektiv, vilket gör att man ser andra saker.”<sup>107</sup>

Detta innebär också att Rasmusson har en helt annan definition av politik än Troeltsch. Rasmusson förstår ”politik som delaktighet i forandet av en social gemenskaps gemensamma liv”<sup>108</sup>, och han försöker forma en socialteologi, som är en ”teologi som behandlar kyrkans natur som en social verklighet, som diskuterar dess samhälleliga roll, och som bidrar till en kritisk och konstruktiv teologisk analys och diskussion av samhället.”<sup>109</sup>

Utifrån detta tar Rasmusson (och andra teologer inom den nutida radikalreformatoriska skolan) sin utgångspunkt i de kristna rörelser och grupper som har betonat kyrkan som en social verklighet. Rasmusson skriver i början av *Church as Polis* att han inte känner sig helt bekväm med begreppet radikalreformatorisk teologi, men tillstår att ”I have not found any better.”<sup>110</sup> I boken använder han vidare begreppet ”Radical Reformation” i en bred bemärkelse.

It refers, first, to the anabaptist movements of the sixteenth century and its direct descendants; second, to the broader tradition often called the Believers’ Church or the Free Church movement; and, third, to a recurring phenomenon throughout all of church history, which means that this phenomenon is also found inside the established churches. All three uses have relevance for Radical Reformation theology as I understand it.<sup>111</sup>

Varken anabaptismen eller den frikyrkliga traditionen kan sägas vara enhetliga rörelser, men de har enligt Rasmusson mycket gemensamt. De står vid sidan av de stora historiska kyrkorna som en egen distinkt tradition, de har ofta inga stora grundare som de kan identifieras med, och de har aldrig med hjälp av staten försökt etablera sig som enhetliga och etablerade kyrkor.

In the widest sense church groups like Baptists, Brethren, Mennonites, Methodists, Quakers, Pentecostals, Pietists, and others could be mentioned as being part of the Believers’ Church tradition.<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> EGF 124. Han hänvisar i detta till John Milbank, som menar att “theology has to reconceive itself as a kind of ‘Christian sociology’: that is to say, as the explication of a socio-linguistic practice, or as the constant re-narration of this practice as it has historically developed.” Milbank, “Theology and Social Theory (2006)”, 383, jmf. EGF 104, 124, HTH 234.

<sup>108</sup> EGF 122. ”Med politik menar jag då ordnandet av en grupp, exempelvis kyrkans gemensamma liv, och inte bara politik i mer konventionell mening.” ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 33.

<sup>109</sup> EGF 105.

<sup>110</sup> CAP 16.

<sup>111</sup> CAP 16.

<sup>112</sup> CAP 19, jmf. 17–19.

Det som förenar dessa historiska rörelser och grupper är också, som redan nämnts, att de lägger stor vikt vid den konkreta synliga sociala verklighet som den kristna gemenskapen utgör, och i denna verklighet tar radikalreformatorisk teologi sin utgångspunkt. För att tydligare förklara Rasmussons syn på detta kommer vi dock att, precis som med Troeltsch, börja hos Jesus och evangeliet.

### **3.2 Frälsningens sociala innebörd och kontinuiteten mellan Jesus och Paulus**

I artikeln ”Frälsning och kyrka”, som vi redan nämnt skrevs år 1990 men gavs ut först 2007, går Rasmusson igenom grunden till detta perspektiv. Han menar att det som stod i centrum i Jesu förkunnelse var Guds rike, och ”[d]etta betydde konkret att han ville återupprätta Israel – Guds folk.”<sup>113</sup> Gud har slutit förbund med Israel och det är detta folk som Jesus nu vänder sig till, för att både återupprätta förbundet och upprätta ett nytt förbund.

Jesus riktade sig alltså inte till individer som individer. Guds rike är inte något man kan leva som isolerad individ, utan det är något man lever som folk. Det handlar om återställelsen av Guds förbund med Israel.<sup>114</sup>

Jesus visade detta bland annat genom att välja ut tolv lärjungar som representerade Israels tolv stammar. Till detta folk – lärjungarna och kretsen kring dem – gav han bergspredikan. Den gavs inte till enskilda individer och inte heller till hela samhället, utan som en livsordning för det folk som tagit emot Guds rike. Att bli frälst handlar om att bli en del av detta folk – att bli en del av detta gemensamma liv utan våld och förtryck eller världsliga maktstrukturer.

Frälsningen handlar alltså inte bara om ny kunskap, nya upplevelser eller en ny existentiell förståelse av livet. Synden är inte något abstrakt, utan finns i förstörda mänskliga relationer, och tar sig därför uttryck i sådant som hat, våld och förtryck. Frälsningen är lika historisk och social.<sup>115</sup>

Rasmusson menar att Paulus skriver helt i överensstämmelse med Jesus i dessa frågor, och går emot den lutherska läsningen där Paulus betonar nåd i kontrast till judarnas betoning på gärningar. Han menar att judendomen inte hade den gärningslära som den lutherska läsningen

---

<sup>113</sup> FOK 174, jmf. CAP 183, KP 84ff.

<sup>114</sup> FOK 174, jmf. CAP 183–186.

<sup>115</sup> FOK 175.

har tillskrivit den. Det var inte lagen, utan utkorelsen och förbundet som kom först, och judendomen trodde därför inte på frälsning genom gärningar. ”Lagen ger inte villkor för att komma in i förbundet, utan handlar om livet i förbundet.”<sup>116</sup> Paulus undervisning handlar alltså enligt Rasmusson inte om huruvida frälsning sker genom gärningar eller genom tro, utan om att alla – judar och hedningar – nu får bli en del av Guds folk – en del av Kristi kropp, församlingen, som tillsammans lever ett nytt och befriat liv i Kristi efterföljd. Denna undervisning är alltså liksom Jesu undervisning konkret och social, och handlar inte bara om en ”allmän religiös dimension i tillvaron”.<sup>117</sup>

### **3.3 Diaspora och Konstantinism**

Rasmusson menar att kristendomen har en tydlig koppling till judendomen, men att den tappat mycket av sitt judiska arv. Under den större delen av historien har judarna levt i diaspora (förskingring), vilket innebär att de har levt utspridda, och utan kontroll, bland andra folk och riken. Den tidiga kyrkan levde vidare i den judiska diaspora-identiteten och tog över en del av de innovativa praktiker som formats av judendomen i dess status av icke-kontroll.<sup>118</sup> Rasmusson ger, utefter Yoder, tre exempel på sådana judiska innovationer som togs över av den tidiga kyrkan, 1) synagogan, som med sin decentraliserade enkla gemenskapstanke kunde fungera med bara några få hushåll, 2) Torah, som genom den gemensamma läsningen och utläggningen formade gemenskapen, och 3) rabbinatet, som genom att vara ett ”icke-sakralt, icke-hierarkiskt [och] icke-våldledarskap”, formade ett radikalt annorlunda socialt liv ”utan konventionella politiska strukturer, militär makt och kulturell homogenitet.”<sup>119</sup> Att den tidiga kyrkan tog över denna diaspora-identitet innebar att den inte ansåg sig ha kontroll, utan lämnade denna kontroll till Gud. Därför kunde den till exempel leva pacifistiskt, utan att ge igen med våld och på så sätt ta Guds makt i egna händer. Denna diaspora-gemenskap levde i tron på att ”[s]ervanthood and suffering love is part of what define God and therefore the nature of reality. As an implication, the cross and servanthood also define the nature of a life of a corporate ecclesial discipleship.”<sup>120</sup>

---

<sup>116</sup> FOK 176.

<sup>117</sup> FOK 180. Rasmusson följer här ”det nya perspektivet” vars företrädare är Krister Stendahl, EP Sanders, James Dunn och NT Wright (FOK 184–185). För en analys och kritik av detta perspektiv se Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul* (Phillipsburg, New Jersey: P&R Publishing Company, 2004).

<sup>118</sup> FOK 181. I POD 89ff, 104ff och RS 48–49, utlägger Rasmusson Yoders diaspora-teologi.

<sup>119</sup> FOK 181, POD 104–105, jmf. Yoder, *The Jewish-Christian schism revisited* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003), 63.

<sup>120</sup> RS 35, jmf. 39–40, 43–44, 49, FOK 193, 183, 193, POD, 105, Rasmusson, ”Politik och religionens återkomst”, i *Religion och Existens: Årsskrift för Teologiska föreningen i Uppsala 2008*, red. Mattias Martinson (Uppsala: Teologiska föreningen, 2008) 35.

Rasmusson kopplar samman framväxandet av en mer individualistisk förståelse av den kristna tron med att kristendomen av-judaiserades. Den förste kristna romerska kejsaren Konstantin står som symbol för denna *konstantinska vändning*, på 300-talet och framåt. Denna vändning ”syftar på den nya situation som uppstår i och med att kristendomen övergår från att ha varit en minoritetstro till att bli ’stats’- och folkreligion, [och] blir därmed en symbol för denna förlust av diaspora-identiteten.”<sup>121</sup>

Rasmusson menar att kyrkan omöjligt kunde behålla en diaspora-identitet när hela Romarriket blivit kristet, istället förenades nu kyrka, överhet och samhälle till en enhet, och det fanns inte längre någon grundläggande skillnad mellan kyrka och värld. Istället för diaspora-judendomen identifierades kyrkan alltmer med den judiska kungaperioden, som såg ”Israel som ett folk, ett land, en kultur, ett språk, ett politiskt system.”<sup>122</sup> Och ju mer kyrkan identifierade sig med det politiska maktsystemet, desto mer började den betrakta världen genom dess ögon.<sup>123</sup>

Enligt Rasmusson fick denna konstantinska vändning flera tydliga konsekvenser. Dessa var bland annat 1) uppdelningen mellan den synliga kyrkan (institutionen) och den osynliga kyrkan (de som verkligen är frälsta), 2) att kyrkan alltmer identifieras med ämbetet – präster och biskopar – och därav blir vad Rasmusson kallar en ”frälsningsanstalt” istället för ”ett folk på väg”, 3) att eskatologin och hoppet om Guds kommande rike alltmer trängs undan, och 4) att det inre osynliga livet blir viktigare än den synliga yttre etiken som ersätts av en ”minimaetik för massorna”, vilket också påverkar kyrkans syn på krig och våld.<sup>124</sup>

[T]he perceived ’reality’ of the ’naturalness’ of violence in a sinful world formed the moral imagination of the Church. In so far as the Church was affected by this way of describing ’reality’, it was in turn weakened in its attempt to pacify the world and witness to God’s peace... The result is a striking ’militarization of Christianity’.<sup>125</sup>

Anledningen till kyrkans etiska förändring var att den som diaspora-gemenskap hade tillgång till *egna resurser*, som personlig överlåtelse, pånyttfödelse, den helige Andens ledning, nära gemenskap och lärjungaträning. Men när kyrkan bestod av alla människor, och dess roll var att hålla ihop hela samhället, blev den kristna etiken något som måste vara applicerbart på

---

<sup>121</sup> FOK 182, CAP 192.

<sup>122</sup> FOK 181.

<sup>123</sup> Rasmusson, ”Not All Justifications”, 71.

<sup>124</sup> FOK 182–183, jmf. CAP 190–191, 222–225. Denna ”vändning” fick också konsekvenser för dopsynen, se ”Sacrament as Social Process”, 34–39.

<sup>125</sup> Rasmusson, ”Not All Justifications”, 71, jmf. RS 38–39.



alla människor, oavsett om de hade tillgång till de ovan nämnda resurserna eller inte. Och därför blev den kristna etiken denna minimaetik.<sup>126</sup>

Rasmusson menar att den lutherska reformationen inte befriade kyrkan från detta konstantinska arv, utan att det snarare förstärktes. Främst genom lutherdomens upprättande av nationalkyrkor – där kyrkorna var underställda staten till skillnad mot den över-nationella katolicismen – men också genom den starka betoningen på skuld och nåd, som ledde till en starkt individualistisk kristendomssyn. Rasmusson menar dock att Luther egentligen hade en bredare förståelse av lagen, rättfärdiggörelsen och kyrkan, men att denna inte fick något spelrum inom lutherdomen.<sup>127</sup>

De som på allvar kom att bryta med det konstantinska arvet var de grupper som brukar gå under namnet ”den radikala reformationen” eller anabaptister. Dessa grupper är på intet sätt en enhetlig rörelse. De är politiska aktivister, spiritualister och församlingsinriktade grupper, men Rasmusson menar att det var de sistnämnda som kom att bestå och leva vidare.<sup>128</sup>

För anabaptisterna var det tydligt att frälsningen innebar att man blev en del av ett särskilt folk och att man kallades till ett nytt liv i Kristi efterföljd. Detta gjorde på nytt den nytestamentliga etiken – inklusive bergspredikan – relevant för det praktiska vardagliga kristna livet och att den inte förinnerligades på det sätt som skedde i annan reformatorisk kristendom.<sup>129</sup>

Dessa kom även att bryta med det kristna enhetssamhället – där ”dopet kommit att bli närmast ett civilt medborgardop”<sup>130</sup> – genom att praktisera troendedop och genom att avstå från medverkan i samhällets våldshandlingar. Rasmusson menar att de därför kan sägas ha återupprättat den judiska diaspora-identiteten, och att de till sin struktur påminde mer om den judiska gemenskapen än den konstantinska kristendomen. Detta innebar att de återupptäckte både den judiska och tidiga kristna eskatologin, det icke-hierarkiska ledarskapet, synen på Skriften som gemenskapens centrum, och betoningen på fria och självstyrande församlingar. Dessa grupper utsattes för våldsamma förföljelser, och många dog eller skingrades ut över världen. Rasmusson menar dock att dessa grupper har haft stor påverkan på både kyrkan och samhället.<sup>131</sup> En del av deras arv finns också kvar i den svenska frikyrkligheten.

---

<sup>126</sup> CAP 222. Detta hämtar Rasmusson från Yoder, ”Priestly kingdom”, 139.

<sup>127</sup> FOK 184–187, jmf. CAP 199–201, 223–224.

<sup>128</sup> FOK 187, CAP 17–18.

<sup>129</sup> FOK 187.

<sup>130</sup> FOK 187.

<sup>131</sup> FOK 188.

### 3.4 Tre fromhetstraditioner<sup>132</sup>

När Rasmusson diskuterar den svenska frikyrkan, i vilken han själv har sina rötter och fortfarande relaterar till, menar han att den kan beskrivas som en blandning av tre fromhetstraditioner. Dessa är den luthersk-pietistiska skuld-förlåtelse-teologin, den karismatiska pånyttfödelse-teologin, och den radikala lärjungaskapstron, och dessa traditioner kan kombineras på olika sätt men existerar alltid i spänning med varandra.

Den luthersk-pietistiska skuld-förlåtelse-teologin bygger på Anselms försoningslära och har en stark betoning på synd och nåd, och rättfärdiggörelse genom tro och inte genom gärningar. Enligt Rasmusson har denna fromhetstradition framförallt sin grund i den lutherska tolkningen av Paulus.

Den karismatiska pånyttfödelse-teologin betonar däremot mötet med Kristus och den förvandling som detta leder till. Delaktighet i Kristus genom den helige Ande och Andens frukt och gåvor är centrala. Rasmusson menar att även denna fromhetstradition till en stor del bygger på Paulus, och delvis också Johannes.

Den radikala lärjungaskapstron betonar istället efterföljelse till Jesus och överlåtelse till församlingen, mission, tjänade och lidande. Jesu liv, död och uppståndelse ger inte bara förlåtelse utan leder människor in i efterföljelse. Denna fromhetstradition har, enligt Rasmusson, sina närmaste rötter i den radikala reformationen, och den bygger framförallt på de synoptiska evangelierna, men finns också hos Paulus och Johannes.

Rasmusson menar att dessa tre fromhetstraditioner i olika kombinationer fungerar både i frikyrkan och i hela kristenheten. Alla tre har starka och svaga sidor, men Rasmusson beklagar sig över att den luthersk-pietistiska tillsammans med den karismatiska pånyttfödelse-teologin ofta har lett till en individualistisk kristendom, där det personliga förhållandet till Gud står i motsättning till kyrkan och den kristna läran. Som vi redan har sett vänder sig Rasmusson kraftigt mot denna individualistiska förståelse av tron och kyrkan. För att få en större förståelse av hur Rasmusson, och den radikalreformatoriska teologin, går emot denna måste vi undersöka deras syn på och användning av den kristna berättelsen och etiken.

---

<sup>132</sup> Denna avdelning är en sammanfattning av FOK 172–173. Rasmussons beskrivning, som delvis sammanfaller med James Wm. McClendons i *Systematic Theology; volume II; Doctrine* (Nashville: Abingdon Press, 1994), 103–145, får ingen stor plats, varken i nämnda artikeln eller i Rasmussons övriga projekt, men tas med här eftersom den på ett konkret sätt anknyter till vårt ämne.

### 3.5 Kyrkan som bärare av den kristna berättelsen och dess dygder

Den kristna etiken kan enligt Rasmusson inte frångöras från den kristna identiteten, den ska med andra ord inte ta sin utgångspunkt i etiska problem, utan i frågan om hur vi ska leva. För detta krävs en dygdetik där ”vad jag gör” inte kan skiljas från ”vem jag är och vill vara”, och innehållet i denna är enligt Rasmusson beroende av de berättelser som våra liv är delar av.<sup>133</sup>

Dygder är de färdigheter som krävs för att leva dessa berättelser och föra att uppehålla de praktiker och sociala gemenskaper som dessa hänger samman med. Det är därför en kristen skapelseteologi varken kan skiljas från kristologin, eskatologin eller ecklesiologin.<sup>134</sup>

Kyrkan är enligt detta perspektiv en fortsättning på den kristna berättelsen – vars höjdpunkt är Jesu liv, död och uppståndelse – ”[k]ristendomen är en gemenskap” och ”[d]enna gemenskap är berättelsens fortsättning och bildar det sociala sammanhang som kan göra det bibliska budskapet meningsfullt, begripligt och möjligt att testa.”<sup>135</sup> Rasmusson menar därför att det är viktigt ”att forma församlingar som är kompetenta att förstå de bibliska texterna”,<sup>136</sup> men understryker samtidigt att detta inte handlar om att kopiera den tidiga kyrkan. Det handlar istället om att låta den bibliska berättelsen forma, och på så sätt ta konkret form i, församlingens liv idag.<sup>137</sup>

Detta synsätt har enligt Rasmusson stor påverkan på bibelsynen och hur kyrkan använder Bibeln. Bibeln är ingen hypotes som vi ska ta ställning till, och kristendom är inget objekt som vi ska förstå. Bibeln är snarare ett redskap som den kristna kyrkan ska leva med. De kristna ska alltså inte i första hand förstå Bibeln utan förstå sig själva och världen på ett kristet sätt. För den kristne, som är en del av den bibliska berättelsen, är den bibliska världen den verkliga världen. Rasmusson kan därför skriva att den bibliska berättelsen fungerar som ”ett löfte och som en kallelse att leva i ljuset av detta löfte. Detta betyder omvändelse, ty om vi bejakar inbjudan till detta nya liv rekonstrueras vår förståelse av oss själva och världen utifrån denna berättelse.”<sup>138</sup>

---

<sup>133</sup> Rasmusson, ”Människan i allmänhet”, 66. Rasmusson menar sig dock inte vara en ”narrativ” teolog. ”Min betoning på berättelsens roll innebär inte att jag bejakar allt det som går under beteckningen ’narrativ teologi’. Jag är tvärtom kritisk mot mycket i denna utveckling.” ”Bibeln och den kristna församlingen”, *Tro och Liv* 47:6 (1988): 26. Rasmusson försvarar också Hauerwas i denna fråga: ”it is misleading to describe Hauerwas’ theology as a narrative theology...” CAP 201.

<sup>134</sup> Rasmusson, ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 33, jmf. ”Ecclesiology and Ethics”, 182–185, ”Kontextualism och universalism”, 9. ”[Dygdetiken] förutsätter att man inte distraherar de etiska frågeställningarna från det nät av övertygelser, praktiker och institutioner de i det praktiska livet är inbäddade i.” ”Människan i allmänhet”, 65, jmf. 66.

<sup>135</sup> Rasmusson, ”Bibeln och den kristna församlingen”, 23. ”[T]he church in the telling of the story is the story told.” CAP 202. ”Etiken är beroende av eller inneboende i en gemensam kulturell imagination. Här ligger en viktig aspekt av kyrkans centrala roll för den kristna etiken. En alternativ kulturell imagination måste ha en social bas i en alternativ social gemenskap, med dess specifika praktiker berättelser och övertygelser.” ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 32, jmf. CAP 373.

<sup>136</sup> Rasmusson, ”Bibeln och den kristna församlingen”, 25.

<sup>137</sup> Rasmusson, ”Bibeln och den kristna församlingen”, 25.

<sup>138</sup> Rasmusson, ”Bibeln och den kristna församlingen”, 22–23. Rasmusson menar med Hauerwas att vi måste förstå ”the political nature of the reading of the Bible.” CAP 204.

Detta förtydligar också varför frälsningen enligt Rasmusson aldrig kan förstås som en privat, inre företeelse, eftersom att bli en kristen innebär att bli en del av den bibliska berättelsen som gestaltas av den kristna församlingen. Den kristna etiken och det kristna lärjungaskapet är med andra ord helt omöjligt utan församlingens gemenskap.

Man skulle kunna säga att leva kristet är inte främst att lära sig vissa principer, utan det handlar om att bli del av en social gemenskap, lära sig ett språk och en uppsättning övertygelser och praktiker.<sup>139</sup>

Kristendom är alltså inte i första hand en teori utan en praktik, och det är först i denna praktik som Bibelns berättelse blir förståelig, och omvänt, det är först när Bibelns berättelse blir verklig som det är möjligt att praktisera den. I den kristna församlingen är det möjligt att lära sig berättelsens dygder – det vill säga det kristna lärjungaskapet – eftersom det är där som dygdena praktiseras och där som berättelsen är verklig.<sup>140</sup>

### **3.6 Kyrkans politik**

I detta perspektiv, där kyrkan som gemenskap är en fortsättning på den bibliska berättelsen som omformar dess medlemmars tankar och handlingar, är kyrkan en politik.

The major challenge for the church is therefore not how to make some old texts and an antique system of beliefs meaningful and relevant for the belief systems of the modern world. The challenge is instead political – how to live as a community in the light of the story of Jesus Christ in the context the church finds itself.<sup>141</sup>

En sådan syn på kyrkan kräver, enligt Rasmusson, en omdefinition av både vad den kristna tron är och vad politik är. Den kräver att den kristna kyrkan lägger av sig de konstantinska tankesystem som den ofta omedvetet utgår från, och återupprättar det judisk-kristna diasporaperspektivet. I detta perspektiv innebär inte politik bara formandet av stat och samhälle, utan det innebär formandet av en social gemenskap. Och den kristna tron är då ”till

---

<sup>139</sup> Rasmusson, ”Människan i allmänhet”, 66, jmf. ”Kontextualism och universalism”, 6. ”De allra flesta av våra handlingar reflekterar vi inte över. Det betyder att det moraliskt mest betydelsefulla är hur vi och de sociala gemenskaper vi lever i är formade, vilka karaktärer vi har, vilka berättelser vi berättar, vilka sociala praktiker vi lever med.” ”Människan i allmänhet”, 67.

<sup>140</sup> Rasmusson, ”Bibeln och den kristna församlingen”, 23, jmf. CAP 193–204, KP 147, 170–173, 180–181. Rasmusson säger ingenting om hur många och vilka dessa dygder är. Det gör inte heller Hauerwas men han betonar starkt hoppet och tålmodet som viktiga dygder. CAP 198, 315–316, 329–330, 370.

<sup>141</sup> CAP 210.

sin natur politisk”.<sup>142</sup> När den kristna församlingen samtalar om och söker efter innebörden i sina gemensamma övertygelser, när den söker leva i ett diasporaperspektiv, i den kristna berättelsen med dess dygder, har den enligt Rasmusson en stor ”betydelse för det omgivande samhället, och större betydelse än en kristen socialfilosofi inriktad på den politiska sfären i snäv mening skulle kunna ha.”<sup>143</sup>

Församlingen har alltså enligt detta perspektiv en politisk potential, men inte utifrån en statlig politik, i snäv bemärkelse. Rasmusson följer sociologen José Casanova och menar att det moderna samhället har tre arenor; staten, det politiska samhället och det civila samhället. Religionen kan vara aktiv på alla dessa tre arenor; i statsarenan som statskyrkor, i det politiska samhället som politiska partier eller lobbyorganisationer, och i det civila samhället som deltagare i den offentliga debatten i olika frågor. Rasmusson (liksom Casanova) menar att det i det moderna samhället passar bäst med aktivitet på den tredje arenan.<sup>144</sup> Men för att kyrkan ska ha en möjlighet att påverka samhället på detta sätt krävs det flera brytningar. Bland annat med 1) den protestantiska individualismen, vilket innebär att kristendom inte enbart ska ses i termer av individens förhållande till Gud utan också som ett socialt projekt, 2) distinktionen mellan religion och politik, vilket innebär dels att religionen inte bara ses som något inre och privat och dels att ekonomin, den moderna vetenskapen och den sekulära politiken inte kan ses som objektiva, opartiska och moraliskt neutrala discipliner, och 3) synsättet att samhället bara består av individen och staten, vilket innebär att det inte finns något utrymme för den typ av gemenskap som den kristna församlingen utgör att verka där emellan.<sup>145</sup>

På grund av denna inställning till politisk påverkan välkomnar Rasmusson ett mer pluralistiskt och post-konstantinskt samhälle, och menar att i ett sådant samhällsklimat kommer kyrkan att komma mer till sin rätt.<sup>146</sup>

[I]n societies with a historical legacy of established Churches in close alliance with the state the Church today is weakest and has little social creativity left.<sup>147</sup>

---

<sup>142</sup> EGF 105.

<sup>143</sup> EGF 122, jmf. HTH 235. ”Den moderna västerländska förståelsen av religion tenderar att se religion som en specifik dimension av livet som är skild ifrån politik och kunskap och ibland moral. Detta är dock en relativt modern förståelse som växte fram i västerlandet i samband med den politiska sfärens kamp för befrielse från kyrkan och den framväxande moderna statens anspråk på absolut suveränitet.” ”Vem vill ha ett mångkulturellt samhälle?”, i *Om det som djupast angår...: Tro och identitet: förankring och förändring*, 20 (FLRs årsbok 2005).

<sup>144</sup> EGF 116, KP 186ff. ”The usual idea is that without control or decisive influence on the political and economic institutions one is powerless. The accounts of the importance of the civil society and civic culture show that this is not the case” (CAP 369). ”Radical Reformation theology gives primacy not to politics understood as the struggle for control over the processes of social change (the politics of the world), but to the politics of the church as an alternative *polis*.” CAP 17.

<sup>145</sup> EGF 117–124.

<sup>146</sup> Rasmusson anmärker också på det vinstintresse som finns i (i detta fall stamcells-)forskningen, och menar att ”[k]anske skulle kyrkor och teologiska etiker kunna ta ett steg tillbaka och bidra till en etisk diskussion som inte är bunden till omedelbara intressen.” ”Frihet eller det mänskliga livets instrumentalisering: Om diskussionen i europeisk teologisk bioetik, särskilt embryonal stamcells forskning”, *Tro och liv* 66:6 (2007): 10.

Med hjälp av kyrkohistoria och nutida sociologi försöker Rasmusson visa att den kristna gemenskapen kan ha en ”social och politisk betydelse trots (eller snarare just därför) att man inte inriktar sig på den statliga nivån, utan på sitt eget gemensamma sociala liv.”<sup>148</sup> Och han försvarar kraftigt denna icke-konstantinska hållning mot dem som menar att den leder till kyrklig isolering. Han tänker sig inte att kyrkan är ett eget separat rum som är ”rumsligt” skilt från det som inte är kyrka. Kyrkan är istället ett folk, som liksom diasporajudendomen lever tillsammans med andra i ett samhälle den inte kontrollerar. Den är inte isolerad och ”[d]ess identitet formas i ständiga möten med ’andra’.”<sup>149</sup> Rasmusson menar också att detta perspektiv numera återfinns även hos vissa lutherska och katolska teologer.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> Rasmusson, ”Not All Justifications”, 75. “The increasing disestablishment of Christianity has made his [Yoders] dissenting ‘non-Constantinian’ ecclesial perspective somewhat more intelligible and relevant.” ”Ecclesiology and Ethics”, 183.

<sup>148</sup> EGF 123, CAP 352–374. Han hänvisar också till Troeltschs beskrivning av kristendomens påverkan på det västerländska samhället, på ”betydelsen av 1800-talets svenska väckelserörelser för framväxten av den svenska demokratin” (EGF 122), på studier som visar på det ”civila engagemangets och nätverkens (dvs kyrkor och föreningsliv av olika sorter) stora betydelse för sociala, ekonomiska och politiska institutioners sätt att fungera” (EGF 122), studier av de kristnas betydelse för freden och avväpandet av kriget som en civil dygd, och till ”non-established, non-Christendom churches” (Rasmusson, ”Whose Knowledge? Which Theology?”, 174, ”Sacrament as Social Process”, 42) roll i avskaffandet av slaveriet, strävan efter jämställdhet mellan könen och för formandet av den västerländska demokratiska kulturen. ”The church was also, to mention other examples, a pioneer in education and health-care, and created models that later were taken up by the society as a whole” (RS 51, jmf 50–53, ”Sacrament as Social Process”, ”Vem vill ha ett mångkulturellt samhälle?” 29, ”Politik och religionens återkomst”, KP 184ff.).

<sup>149</sup> FOK 193. “It is not a closed world for itself, but lives in complex and varying relations with that which is not the church.” Rasmusson, ”Ecclesiology and Ethics”, 185–186, jmf. 190, ”Kontextualism och universalism”, 10.

<sup>150</sup> FOK 193.

## 4 Bortom kyrkan och sekten

Jag skall nu pröva min hypotes genom att utefter Rasmussons kritik av Troeltsch jämföra de två materialen med varandra. Rasmusson har som sagt en utbredd kritik av Troeltsch, och i detta arbete tvingas jag begränsa mig till den kritik som på ett direkt sätt berör kyrka-sekt typologin och bakgrunden till denna. Denna kommer här att kortfattat återges i tre punkter och fungerar som en språngbräda in i en diskussion där jag med hjälp av frågeställningarna prövar dialogen mellan Troeltsch och Rasmusson. För det första menar Rasmusson att typologin är för smal och för beroende av den europeiska statskyrkliga kontexten.<sup>151</sup> För det andra menar Rasmusson att grunden till typologin bygger på en felaktig bild av evangeliet som endast religiöst och därför utan någon egen socialetik. Detta är den kritik som får i särklass störst utrymme hos Rasmusson, och den kommer därför kräva ett större utrymme även i vår behandling.<sup>152</sup> För det tredje kritiserar Rasmusson Troeltschs terminologi; han är kritisk till att använda de båda begreppen kyrka och sekt.<sup>153</sup> Jag kommer nu att utefter dessa tre punkter diskutera Troeltsch och Rasmusson.

### 4.1 Bara Kyrkan och Sekten? – Frågan om typologin är för smal

Det är inte svårt att förstå all den kritik Troeltschs typologi har fått genom åren, ”for being too narrow and too dependent on the established church system of Europe, and therefore not able to explain, for example, the situation of America.”<sup>154</sup> I bakgrunden (1.4.1) såg vi några av alla de försök som har gjorts att revidera och utvidga typologin. Många av dessa ska dock inte ses som (och gör inte anspråk på att vara) beskrivningar av universellt fungerande typologier, utan som typologier betingade av ett specifikt historiskt undersökningsområde.

Samtidigt som Rasmusson påminner oss om att Troeltschs typologi är smal, går det inte att komma bort från att Rasmusson själv, och radikalreformatorisk teologi i allmänhet, har en ofrånkomlig typologi-tanke, mellan å ena sidan den fria (diaspora-)församlingen och å andra sidan den konstantinska kyrkan. Det går heller inte att komma bort från det faktum att denna typologi-tanke är väldigt lik (om än inte alls så utvecklad och välformulerad som) Troeltschs kyrka-sekt typologi. Rasmusson skriver uttryckligen att ”[t]he church-type is thus another name

---

<sup>151</sup> CAP 236–237.

<sup>152</sup> CAP 237ff, EGF 106.

<sup>153</sup> CAP 233–236, 245. Rasmussons kritik sammanfattar också den allmänna kritiken gentemot Troeltschs typologi. Michael G. Cartwright menar att “Rasmusson’s discussion of ‘the genealogy of the charge of sectarianism’ provides the best digest of the arguments refuting these overdetermined sociological descriptions.” (Cartwright, “The church as polis”, 466.)

<sup>154</sup> CAP 236.

for... Constantinism”,<sup>155</sup> och även om han själv inte vill sammankopplas med sekt-typen är det tydligt att hans nutida radikalreformatoriska ecklesiologi starkt påminner om och förutsätter en organisation som i Troeltschs terminologi förmodligen skulle benämnas som en sekt-typ.<sup>156</sup>

Frågan kan dock ställas om inte Troeltsch faktiskt lyckas bättre med att konkretisera den radikalreformatoriska ecklesiologin än Rasmusson gör. Han är mycket tydlig i sin beskrivning både av själva typerna och av deras relation till den faktiska historien. Rasmusson kan kritisera både Hauerwas och Barth för att inte säga mycket om kyrkans praktiska liv,<sup>157</sup> men hur praktisk är han själv? Kanske kan Troeltsch mer utvecklade typologi-tänk berika Rasmusson i denna fråga.

Men det är som sagt otvivelaktigt att Troeltschs typologi är för snäv för att kunna beskriva, eller användas vid undersökningar av, alla historiska och nutida kontexter. Faktum är att Troeltsch själv tydligt inser detta i sitt arbete. I själva verket menar han att den renodlade kyrkan och den renodlade sekten bara står att finna i slutet av medeltidens Europa. Det som efter dess (och även före dess) framträder är olika kombinationer av kyrka, sekt och mysticism. Sekten delas upp mellan den aggressiva och passiva, och kyrk-typen i den katolska, lutherska och tidiga reformerta kyrkan. Den reformerta kyrkan förenas sedan med sekt-typen till vad Troeltsch kallar asketisk protestantism. Det finns alltså i Troeltschs beskrivning som en helhet en större bredd än vad som oftast tagits hänsyn till. Vad som framförallt saknas i Troeltschs beskrivning är ett beaktande av skillnaden av de mer andliga och de mer immanenta betoningarna, vilken ju dyker upp både inom kyrk-typen och sekt-typen. Troeltsch löser detta genom att lyfta in den tredje typen mysticism, och genom att beskriva denna som en egen typ som påverkar de bägge andra lyckas han bidra till en positivare beskrivning av sekten – tidigare hade oftast mysticismen bara likställts med sekten. Även om han enligt mig å ena sidan på ett tillfredställande sätt visar att mysticismen är en egen sociologisk typ, skriver han också att den finns lika mycket inom både kyrkan och sekten.<sup>158</sup> Här finns stora behov av förtydligande, och

---

<sup>155</sup> CAP 235. På ett annat ställe benämner han konstantinism som en "church-type strategy" (CAP 247), jmf. Stanley Hauerwas, *Truthfulness and Tragedy; Further investigations in Christian ethics* (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1977), 214.

<sup>156</sup> Han refererar också till andra teologer i den radikalreformiska traditionen som positivt använder sekt-typen i sitt teologiska arbete (HTH 220) – ja, både Hauerwas och Yoder gjorde detta i början av sina karriärer. CAP 235, John Howard Yoder, *For The Nations: Essays public and evangelical* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997), 3, Hauerwas, "Truthfulness and Tragedy", 215. Yoder använder också delvis Troeltsch verktygs i sin beskrivning av den radikala reformationen, där han menar att den bestod av "theocratic", "spiritualist" och "believer's church". Yoder, *The Royal Priesthood; essays ecclesiastical and ecumenical* (Scottsdale, PE: Herald Press, 1998), 71–72.

<sup>157</sup> CAP 192, "Church and War", 397, "Not All Justifications", 69, POD 102.

<sup>158</sup> Enligt Paul M. Gustafson menade Troeltsch att mysticismen har immanent Guds bild, medan sekt- och kyrk-typen har en transcendent sådan ("The Missing Member of Troeltsch's Trinity", se också Willem Adolf Visser 't Hooft, "Evangelism among Europe's neo-pagans." *Mid-Stream* 17 no. 4 (1978): 336). Det är enligt mig svårt att få ihop detta med Troeltschs beskrivningar av mysticism som influerad av nyplatonismen, platonismen och gnosticismen (ST2 730–733 (SL 848–853). Littell skriver att mysticismen omnämns "only in passing" och tycks inte ha läst de närmare hundra sidor om den som återfinns i den (ibland bortglömda) andra volymen av den engelska upplagan, Littell, "Church and sect", 263, ST2 729–802 (SL 848–942).



jag skulle vilja avsluta denna avdelning med att ge några tankar kring hur vissa aspekter av Rasmussons radikalreformatoriska teologi skulle kunna användas konstruktivt till att förtydliga detta.

Den avgörande skillnaden mellan kyrkan och sekten i Troeltschs beskrivning ligger i *anpassning till samhället* – kyrkan har en större anpassning medan sekten har en mindre. Sett ur ett mer teologiskt perspektiv – och i synnerhet utifrån ett radikalreformatoriskt sådant – är dock denna skillnad tätt sammankopplad med ämnen som eskatologi, soteriologi, skapelsesyn och framförallt kristologi. Detta visar även Troeltschs beskrivning – sekt-typen har en annan betoning i alla dessa ämnen. Men som vi sett i Troeltschs beskrivning räcker inte denna uppdelning. Det finns både en passiv, aggressiv och, så som han ibland beskriver mysticism-typen, även en individualistisk sekt.<sup>159</sup> Och det är stora skillnader på en kyrk-typ i luthersk tappning och en katolsk sådan.<sup>160</sup> Rasmusson beskriver, som vi sett, i artikeln ”Frälsning och kyrka” tre fromhetstraditioner som på olika sätt finns med i både svensk frikyrklighet och i kyrkan som helhet, luthersk-pietistisk skuld-förlåtelse-teologi, karismatisk pånyttfödelse-teologi, och radikal lärjungaskapstro.<sup>161</sup> I denna beskrivning lägger vi märke till två intressanta aspekter. Den första är att (i alla fall) de två första fromhetstraditionerna – den luthersk-pietistiska traditionen, som Rasmusson menar är starkt individualistisk, och den karismatiska pånyttfödelse-teologin – kan ta sig helt olika uttryck, både frikyrkliga och folkkyrkliga, enligt sekt-typ och kyrk-typ.<sup>162</sup> Den andra är att den karismatiska pånyttfödelse-teologin ”i olika former... dominerar inom katolsk och ortodox teologi”<sup>163</sup> och att den radikala lärjungaskapstron – som enligt Rasmusson har sina rötter i den radikalreformatoriska traditionen – också är vanlig ”inom vissa katolska fromhetsformer”.<sup>164</sup> Hauerwas menar också att den radikalreformatoriska traditionen har mer gemensamt med den katolska än den individualistiska lutherska protestantismen,<sup>165</sup> och Rasmusson skriver på ett annat ställe att ”protestantismens särdrag kontra katolicismen [är att k]yrkan är sekundär i förhållande till individens relation till Kristus. Den synliga yttre kyrkan är bara externt relaterad till Guds

---

<sup>159</sup> ST1 348, 350, 371 (SL 382, 385, 412).

<sup>160</sup> Se t.ex. ST2 479 (SL 450).

<sup>161</sup> FOK 172.

<sup>162</sup> Detta visar t.ex. Troeltsch uppställning, ST2 715, 718 (SL 827, 830–831).

<sup>163</sup> FOK 173.

<sup>164</sup> FOK 173. Förmodligen är det här monasticismen som åsyftas.

<sup>165</sup> “One might still in theological terms see part of this heritage as closer to Catholicism than to Protestantism. In the form it takes in the theology of Hauerwas, this can be seen in the following: his emphasis on the visibility of the church and its character as a disciplined community in contrast to the strong individualism in much of Protestantism, parts of the free Church included; the centrality of sanctification against the strong emphasis on justification by faith (in Lutheran interpretation); the Bible read in the Christian community against a simple Sola Scriptura principle...” CAP 26.

frälsning, vilken sker i individens inre relation till Gud.”<sup>166</sup> Både den radikalreformatoriska och den katolska traditionen har en starkt kollektiv ecklesiologi, och de betonar starkt den synliga kyrkan – en aspekt som såvitt jag uppfattar det är starkt underbetonat i Troeltschs beskrivning – dock på helt olika sätt, å ena sidan utifrån gemenskapen och å andra sidan utifrån institutionen.

Utifrån både Troeltsch och Rasmusson ser vi alltså att det finns behov av både en uppdelning av kyrk-typen i en mer katolsk och en mer luthersk, och en uppdelning av sekt-typen i en mer radikalreformatorisk (enligt nutida radikalreformatorisk teologi) och en mer luthersk-pietistisk. Dessa uppdelningar manifesterar skillnaden mellan en kollektiv och individualistisk – eller i Troeltschs terminologi mystisk – fromhetstradition. För att uttrycka detta typologiskt finns det alltså behov av förhållandet *kollektiv-individualistisk* som korsande axel över *anpassning till samhället* – där vi på den kollektiva sidan finner katolicismen och den radikalreformatoriska traditionen (så som den uttrycks i nutida radikalreformatorisk teologi) och på den individualistiska sidan finner luthersk-pietistiska typer, som kan ta sig olika uttryck. I denna typologiska konstruktion kan vi lägga märke till att de båda traditioner som enligt Troeltsch har haft det i särklass största inflytandet på samhället – den medeltida katolicismen och den asketiska protestantismen – båda befinner sig på den kollektiva sidan.<sup>167</sup> Kollektiv-individualistisk skulle alltså även kunna formuleras utifrån *påverkan på samhället*, vilket vi har sett är ett ämne av största vikt för Rasmusson och radikalreformatorisk teologi.

Som vi har sett i bakgrunden (1.4.1) gör de flesta senare revideringar av typologin ett likartat införlivande av en axel (Swatos Jr., Gustafson, Wallis, Robertson, Stark och Bainbridge), dock aldrig i den specifika tappning jag har skissat här. Och detta tillvägagångssätt öppnar (i alla fall i vårt ärende) upp mycket större förklaringsmöjligheter än det som endast utökar samma typologi med fler typer (med samfundet som mellanväg mellan kyrk- och sekt-typen [Martin], eller i H. Richard Niebuhrs tappning som en femgradig skala) eller endast använder polära motpoler (Johnson).<sup>168</sup> Denna revidering motsäger dock inte Battaglias och (så som jag uppfattar det) Rasmussons mening att ”the alternative is not between church and sect,

---

<sup>166</sup> FOK 184, jmf 187. Därför kan också Rasmusson uttrycka att han är mer ”katolsk än pietistisk eller luthersk” (”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 25), vilket fick Göran Bexell att skriva att ”det egendomliga inträffar att AR, traditionernas riddare, själv inte vill kännas vid sin tradition.” “Universalism och partikulärism i etiken; nytt svar till Arne Rasmusson.” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 [1998]: 75. Troeltsch uttrycker också att lutherdomen är spiritualistisk (ST2 481, 516 [SL 450–451, 513–514]) och har en individualism som inte söker gemenskap. ST2 540 (SL 550).

<sup>167</sup> ST1 202–212, 238, 277–280, 293, 311, ST2 640–641, 656, 670–671, 676, 688–691 (SL 178–193, 227–228, 282–286, 311, 336, 702–703, 733, 755–758, 770–772, 791–794). Detta skulle förmodligen också Rasmusson hålla med om, se FOK 184.

<sup>168</sup> I detta fall gäller samma enkla grundregel som vid vetenskaplig modellbildning i allmänhet: ”Ju mer komplicerad modellen görs, desto större är möjligheten att den återspeglar verkligheten” (Ejvegård, ”Vetenskaplig metod”, 39), samtidigt som en alltför komplicerad modell kan försvåra den vetenskapliga analysen.

but between revised forms of sectarian and denominational theologies”.<sup>169</sup> Det bör också nämnas att den skiss jag gör här utgår från Troeltschs kyrkohistoriska beskrivning och Rasmussons radikalreformatoriska teologi, och kan givetvis inte göra några anspråk på nutida sociologisk användbarhet. Det är i så fall något för religionssociologer och teologer som likt Rasmusson förenar teologi och sociologi att svara på. Förmodligen bör också en typologi formuleras olika beroende på i vilket sammanhang och syfte den används.

## **4.2 Kyrkans och sektens grund – Frågan om evangeliets socialetik**

Rasmussons största invändning mot Troeltsch är hans tolkning av Jesus och evangeliet. Han menar att Troeltsch projicerar ”sin tids subjektiverande protestantism och kantianska kategorier tillbaka på Jesus och den tidiga kyrkan.”<sup>170</sup>

Jesu evangelium är en kombination av absolut individualism och absolut universalism (dvs en universalism som går bortom all partikulär social gemenskap)...<sup>171</sup>

Den projicering Rasmusson pratar om är svår att förneka,<sup>172</sup> och det finns vidare både historiska problem,<sup>173</sup> och inkonsekvenser i Troeltschs beskrivning. Men även i denna fråga menar jag att Troeltschs beskrivning är mer nyanserad än vad Rasmussons beskrivning av denna ger sken av. Rasmusson verkar anse att det evangelium som Troeltsch beskriver inte alls talar om eller formar någon social gemenskap, vilket innebär att ingen kristen gemenskap kan grunda sig direkt på evangeliet, och att Troeltsch menar att den kristna gemenskapen inte kan ha någon egen socialetik. Dessa båda påståenden kan dock bestridas.

För att förstå Troeltschs formuleringar måste vi ta (minst) fyra saker i beaktning. För det första så verkar det som om Troeltsch hela tiden markerar mot den materialistiska utgångspunkten hos marxismen och ”[s]cholars of the 'class-war' school”.<sup>174</sup> Han understryker på flera ställen att ”Christianity was not the product of a class struggle of any kind”.<sup>175</sup>

---

<sup>169</sup> CAP 237.

<sup>170</sup> EGF 117, jmf. CAP 239–240, HTH 238–239. Se också Milbank, “Theology and Social Theory (2006)”, 95–96.

<sup>171</sup> EGF 117.

<sup>172</sup> Som Rasmusson och Spjuth på ett annat ställe uttrycker är det också omöjligt att helt avkläda sig sina förförståelser och därav också projiceringar, KP 10.

<sup>173</sup> Troeltschs beskrivning stämmer inte överens med vare sig den moderna Jesusforskningen eller det nya perspektivet på Paulus. Rasmusson menar däremot att det nutida radikalreformatoriska perspektivet har starkt stöd i båda dessa, se EGF 117–118, HTH 239, FOK 176, 191–192.

<sup>174</sup> ST2 1002 (“die Gelehrten des Klassenkampfes” SL 975).

<sup>175</sup> ST1 39 (“das heißt nicht aus irgend einem Klassenkampf hervorgegangen” SL 15).

Only those who see in all spiritual movements merely the influence of social movements, and specially those who imagine that all religion is merely the reflection of social conditions in transcendental terms, will see in them a direct cause of the religious crisis. In reality, however, all impartial religious research reveals the fact that, to some extent at least, religious thought is independent; it has its own inner dialectic and its own power of development...<sup>176</sup>

För det andra så verkar det som om begreppet 'religiös' har en bred användning hos Troeltsch. Begreppet verkar användas i betydelsen "härrörande från Gud" och inte (främst) i betydelsen "världsfrånvärd" eller "icke-socialietisk". När Troeltsch t.ex. understryker att gemenskapstanken kommer från "the fundamental religious idea",<sup>177</sup> vilket är ett av flera ställen som tycks ha förbigått Rasmusson, gör han inte bara det för att understryka att evangeliet innehåller en tydlig gemenskapstanke, vilket i sig delvis motsäger Rasmussons kritik, istället gör han det framförallt för att visa att denna idé härrör från Gud och inte från mänskliga "sociala" omständigheter.<sup>178</sup> Troeltsch månar alltså om att evangeliet inte är ett resultat av någon social klasskamp utan att det har ett direkt religiöst (gudomligt) ursprung och värde.

För det tredje så talar Troeltsch – om än inte konsekvent varför det givetvis är svårt att ge honom rätt gentemot Rasmussons kritik – på flera ställen om den religiösa idén som direkt sammankopplad med en social teori. Han kan t.ex. tala om "the unwritten social-programme which the Gospel contains",<sup>179</sup> och han är tydlig med att sekten endast bygger på evangeliet, och talar om den som en följd av "fundamental, primitive Christianity."<sup>180</sup> Kyrkan utvecklade en socialietik för hela det kristna enhetssamhället, men denna har enligt Troeltsch bara delvis

---

<sup>176</sup> ST1 48 ("Nur wer sich alle Geistesbewegungen lediglich als Wirkungen sozialer Bewegungen und insbesondere alle Religion nur als Spiegelung sozialer Verhältnisse ins Transszendente vorstellen kann, wird darin eine direkte Verursachung der religiösen Wendung sehen. In Wahrheit aber zeigt alle unbefangene Religionsforschung die relative Selbständigkeit der religiösen Idee, die eine eigene innere Dialektik und Entwicklungskraft besitzt..." SL 31). Milbank, som Rasmusson stöder sig på i sin kritik av Troeltsch ger, utifrån Troeltschs beskrivning i *Soziallehren*, en missvisande beskrivning när han påstår att Troeltsch menar att "a 'social factor' is identified as being universally the prime determinant of the religious ethos itself." Exemplet med Troeltschs beskrivning av "the medieval town" som "uniquely able to instil a Christian Ethos" är en stark övertolkning, och det är noterbart att Milbank så som jag uppfattar det bygger hela argumentationen kring detta exempel – d.v.s. det enda exemplet utifrån Troeltsch (argumentationen rör i första hand Weber). Milbank, "Theology and Social Theory (2006)", 90, jmf ST1 254–256, 318 (SL 250–252, 344–345). Milbank har även fått kritik för sin behandling av Weber. Donald A. Nielsen kan, med hänvisning till ovan nämnda sammanhang, uttrycka: "the Weber found in these pages is almost unrecognizable, and Milbank's central assertions about him are frequently inaccurate", "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason." *Sociological Analysis* 53 no. 4 (1992): 469, jmf. Ian Markham, "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason." *First Things* no. 19 (1992): 48.

<sup>177</sup> ST1 56 ("der religiösen Idee" SL 40).

<sup>178</sup> "[D]ie bisherige Darstellung gezeigt, daß alles spezifisch Religiöse und vor allem die großen Knotenpunkte religiöser Entwicklungen eine selbständige Aeußerung des religiösen Lebens sind. Jesus, Paulus, Origenes, Augustin, der hl. Thomas, der hl. Franz, der hl. Bonaventura, Luther, Calvin, sie können in ihrem Fühlen und Denken nicht aus Klassenkämpfen und ökonomischen Interessen hergeleitet werden." SL 975 (ST2 1002).

<sup>179</sup> ST1 381 ("das im Evangelium enthaltene ungeschriebene soziale Programm" SL 425). "Der von der religiösen Idee ausgehende soziologische Gedanke" SL 65 (ST1 76), "Die soziologische Idee im Sinne Jesu" SL 83 (ST1 89), "der soziologische Gedanke des Evangeliums" SL 45 (ST1 58), "Des religiös-soziologischen gedanke" SL 52 (ST1 64), "dem soziologischen Gedanken des Christentums" SL 53 (ST1 65), "dem Christlichen religiös-soziologischen Gedanken" SL 60 (ST1 71).

<sup>180</sup> ST2 701 ("der christlichen Idee" SL 811), jmf ST1 162, 205, 334, ST2 461 (SL 176, 184–185, 368, 427).

stöd i Bibeln. Sekten däremot bygger mer rakt av på Bibeln, men Troeltsch menar ändå att den har en ”sozialethik”.<sup>181</sup> Efter att ha förklarat hur kyrkan tillsammans med samhället skapade det kristna enhetssamhället skriver Troeltsch:

The Gospel, however, reacted against this materializing and relative tendency... In the sect, fellowship is expressed in personal piety and in ethical service, the radicalism of the ethical law of the Gospel was put into practice, and the concessions to relative Natural Law and fallen human nature were rejected. That led directly to the penetrating social consequences of the Gospel as the practical reform of Society...<sup>182</sup>

Och här blir det tydligt både att sekten bygger på evangeliet och att den, trots Troeltschs (som vi ska se) snäva definition av vad social strävan är, ändå har en social strävan. I Troeltschs beskrivning av mysticismen är det också tydligt att han vägrar att jämställa denna med evangeliet. Han understryker att ”Jesus is not a mystic.”<sup>183</sup>

[T]he real nature of Christianity itself [...] is never merely individualistic mysticism, but is always at the same time an ethical driving power, a recognition of the fact that fellowship is required by the divine will.<sup>184</sup>

För det fjärde måste vi beakta Troeltschs definition av socialetik och politik. Rasmusson har helt rätt i att ”[e]nligt Troeltsch har kyrkan ingen egen social teologi”,<sup>185</sup> och att enligt Troeltsch ”the gospel is wholly apolitical.”<sup>186</sup> Och han ser helt riktigt att Troeltsch har en helt annan definition av social teologi än han själv.

Med social teologi menar Troeltsch en specifikt kristen teori om, som han säger, staten och den sekulära eller naturliga ordningen, alltså om hur samhället som helhet ska utformas. Politik handlar sålunda om kontroll över de samhälleliga maktstrukturerna.<sup>187</sup>

---

<sup>181</sup> SL 184 (ST1 205).

<sup>182</sup> ST1 380 (“Gegen diese Verdinglichung und gegen diese Relativierung aber reagiert das Evangelium... In der Sekte kommt die Gemeinschaft in persönlicher Religiosität und ethischer Leistung zum Ausdruck, setzt sich der Radikalismus des ethischen Gesetzes des Evangeliums durch unter Verwerfung der Konzessionen an das relative Naturrecht des Sündenstandes. Daraus ergeben sich dann auch unmittelbar die einschneidenden sozialen Konsequenzen des Evangeliums als praktische Reform der Gesellschaft.” SL 423), jmf ST1 381 (SL 424).

<sup>183</sup> ST2 736 (“Jesus ist kein Mystiker” SL 856). Detta kan ställas mot Webers beskrivning av Jesus som ”vor allen Dingen ein Magier”, Max Weber, *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; 1. Halbband* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947), 361, (*Economy and society; Volume Two* [New York: Bedminster Press, 1968], 630–631).

<sup>184</sup> ST2 797–798 (“[D]as eigentliche Wesen des Christentums selbst, das nie lediglich individualistische Mystik, sondern immer zugleich ethische Triebkraft, zur Gemeinschaft verbindende Anerkennung des göttlichen Willens ist...” SL 937).

<sup>185</sup> EGF 106, jmf. RS 57, HTH 221.

<sup>186</sup> HTH 221, jmf. Rasmusson, ”Church and Nation-State”, 516.

<sup>187</sup> EGF 106, jmf. CAP 237, HTH 221.

Intressant är dock att enligt denna definition av social teologi kan Troeltsch ur ett radikalreformatoriskt perspektiv sägas ha helt rätt i sin ståndpunkt att evangeliet inte har någon social teologi. ”Politik handlar sålunda om kontroll över de samhällseliga maktstrukturerna”,<sup>188</sup> men kyrkan är enligt Rasmusson kallad att leva utan kontroll, att lita på att Gud har makten och inte försöka ta den i sina egna händer. Den radikalreformatoriska socialietiken är ”not an ethics for the state, for how the world should be governed. He [Hauerwas] does not believe there is a specific Christian theory about the state ...”<sup>189</sup> och “there is no general theory or systematic theology of the relationship between the church and the civil community or the state.”<sup>190</sup> Enligt ett radikalreformatoriskt perspektiv kallas en sådan social teologi för konstantinism, och enligt Troeltsch har denna sociala teologi inte något att göra med evangeliet. ”Det är inte bara så att de är oberoende av det kristna evangeliet, deras grundläggande logik är oftast motsatt evangeliets idéer.”<sup>191</sup> Trots att Troeltschs definition i sig själv förutsätter en *universell* och *enhetlig* kontroll över samhällets maktstrukturer, påpekar han att det var en ”*universal* ’Christian social philosophy’”<sup>192</sup> och en ”*uniform* social philosophy”<sup>193</sup> som den tidiga kyrkan saknade.<sup>194</sup>

Det som Rasmusson inte noterar är att Troeltsch – läst utifrån sina egna definitioner – paradoxalt nog faktiskt kan sägas rädda evangeliet från konstantinism.<sup>195</sup> Den stora skillnaden mellan Rasmusson och Troeltsch är att Troeltsch väljer att följa nationalismen, han väljer att bejaka kyrko-typens kompromiss, medan Rasmusson väljer att hålla fast vid en distinkt kristen socialietik. Det är därför Troeltsch försvarar krig och den tyska statens olika ärenden.<sup>196</sup> Men detta har enligt både honom och Rasmusson ingenting med evangeliet att göra. Troeltsch väljer nationen före evangeliet,<sup>197</sup> men han är samtidigt tydlig med att nationen står i konflikt med evangeliet, och att dessa i grunden inte går att förena.<sup>198</sup>

<sup>188</sup> EGF 106.

<sup>189</sup> CAP 225.

<sup>190</sup> POD 107–108, RS 45, “Sacrament as Social Process”, 45, CAP 187, 216, 227, FOK 181, ”Kontextualism och universalism”, 10.

<sup>191</sup> EGF 106–107.

<sup>192</sup> ST1 283 (min kursivering) (”universale ’christliche Sozialphilosophie” SL 294).

<sup>193</sup> ST1 281 (min kursivering) (”einheitliche Sozialphilosophie” SL 288).

<sup>194</sup> När Troeltsch sedan skriver att denna socialietik är inkonsekvent (t.ex. ST1 270 [SL 272–273]) behöver inte Rasmusson och andra nutida radikalreformatoriska teologer ta illa vid sig eftersom det är den övergripande universella socialietiken som är inkonsekvent. Och Rasmusson och Spjuth skriver att den kristna tron ”inte kan fungera som en grundval för en allmängiltig socialietik... Det går inte att bygga ett samhälle på bergspredikan... det är omöjligt att överhuvudtaget göra om den till en kodifierad moral utan att falsifiera den.” KP 168.

<sup>195</sup> Rasmusson skriver själv: ”En anledning... till att Troeltsch menar att kyrkan inte har någon social teologi är just att han tänker sig att en sådan ska förse med principer för hur nationalstaten ska styras.” EGF 121.

<sup>196</sup> Här upplyser oss Rasmusson om att ”[s]ambanden mellan den moderna nationalstaten, liberalismen som modernitetens primära ideologi, nationalism och militarism är mycket starkare än vad man vanligen brukar erkänna.” EGF 113.

<sup>197</sup> EGF 112.

<sup>198</sup> EGF 107, 109, 247, jmf. RS 59, HTH 226. “Although Troeltsch recognized that nationalist discourse is largely fictitious – and that it is totally alien to Christian ethics – he argued that it has to be accepted and affirmed by the church”, POD 92.

Troeltsch puts the principle of nationalism on the top or near the top of his "scale of values", although he knows that this is in conflict with Christian morality.<sup>199</sup>

Låt oss för att tydligare illustrera denna tanke titta på en annan aspekt av Rasmussons kritik. Rasmusson anklagar Troeltsch för att tillskriva den kristna socialläran ett stoiskt ursprung.<sup>200</sup> Och denna anklagelse är riktig, då Troeltsch menar att de kristna tog över mycket av sin "sociallära" från stoicismen, och ger goda argument för denna ståndpunkt, och i form av terminologi och teoretisk grund är det svårt att förneka att det faktiskt skedde en assimilering av det stoiska till kristendomen. Vad Rasmusson dock inte lägger märke till är att denna stoiska inlåning är den konstantinska kristendomens sociallära, eller kyrko- och (ibland) den aggressiva sekt-typens sociallära, helt enligt Troeltschs ovan nämnda definitionen av sociaetik eller politik.

[T]he Church completed this compromise by making a covenant with the Stoic idea of the relative Law of Nature, which has prevailed since the Fall, which permits for the term of the earthly life the existence of law, might, tyranny, war, private property, and the desire to acquire possessions...<sup>201</sup>

Troeltsch menar att stoicism och kristendom skilde sig på ett antal punkter, framför allt menar han att stoicism var en religion/filosofi för överklassen och för staten, medan kristendomen var en religion för underklassen och de svaga.<sup>202</sup> Det jag uppfattar att Troeltsch säger är att "the Christian *unity of civilisation*"<sup>203</sup> och "the *universal* social ethic belongs to the Stoics".<sup>204</sup> Underförstått skriver Troeltsch att den kyrk-typ som gör universella anspråk inte har sitt stöd i evangeliet utan i stoicismen. Det är också därför Troeltsch menar att sekten är ett försök att hitta tillbaka till evangeliet, och utifrån ett radikalreformatoriskt perspektiv borde inte Troeltschs beskrivning av detta vara så uppseendeväckande.<sup>205</sup> Troeltsch kan till och med säga

---

<sup>199</sup> RS 64, jmf. Rasmusson, "Church and Nation-State", 516, HTH 227. Troeltsch tycks dock inte alltid vara konsekvent i denna övertygelse (HTH 228).

<sup>200</sup> EGF 109, HTH 221.

<sup>201</sup> ST2 1000 ("[Als Volks- und Massenanstalt ist nun aber vor allem die Kirche zum Kompromiß genötigt, und durch ihre Verlegung der Heiligkeit in die Anstalt und die ihr eignende Vergebungsgnade ist sie befähigt, ihn zu finden.] Sie hat ihn gefunden durch das Bündnis mit der stoischen Idee von dem relativen Naturrecht des Sündenfalls, die für die Dauer des irdischen Lebens Recht, Macht, Gewalt, Krieg, Privateigentum..." SL 973), jmf. SL 203 (ST1 203), "Protestantism", 30–31, 61 ("Die Bedeutung", 33).

<sup>202</sup> ST1 58, 64–68, 249 (SL 44–45, 51–56, 243).

<sup>203</sup> ST1 270 (min kursivering) ("Die christliche Einheitskultur" SL 273).

<sup>204</sup> ST1 175 (min kursivering) ("Die universale Sozialethik gehört der Stoa allein an" SL 56).

<sup>205</sup> Troeltsch menar att den naturliga lagen fick kyrkan att acceptera det rådande sociala systemet (ST1 158 [SL 171]), och han kan prata om stoicismens påverkan som en reducering (ST1 274 [SL 278]), och som sammankopplad med det moderna (ST2 636 [SL 698]), liberalismen (ST2 673–674 [SL 762–765]), humanismen (ST2 764 [SL 892]) och realismen (ST1 127 [SL 127]). Bonde-upproren och de revolutionära sektgrupperna under medeltiden kommer också från en uppblandning av kristna

att från stoicismen kom frasen ”having property as though one had it not”, men att detta ofta ledde till ”having christianity as though one had it not”.<sup>206</sup>

Att mycket av terminologin kring den naturliga lagen kommer från stoicismen är som sagt sant, och Troeltsch använder denna terminologi genom hela boken. Han använder den även om sekten, men visar inte på något sätt att detta skulle vara sektens egen terminologi. Han är också tydlig med att hos sekten är det Bibeln och Kristi lag, evangeliet, som är innehållet i denna terminologi. Sekten grundar sig enligt Troeltsch uteslutande på evangeliet, men hans språkbruk gör att det är lätt att missförstå detta.<sup>207</sup> Terminologin bör dock inte förväxlas med innehåll – även Rasmusson använder en utombiblisk terminologi för att beskriva vad han menar är en biblisk socialetik. Varken termen socialetik eller social teologi finns med i Bibeln. Men Rasmusson menar att den socialetik han beskriver har ett bibliskt innehåll.<sup>208</sup>

Utifrån ovan nämnda aspekter är det intressant att Rasmusson noterar att Troeltsch faktiskt menar att kristendomen har haft ett inflytande på samhällsutvecklingen, men att detta varit ett indirekt inflytande.

Med indirekta effekter menar han effekter som inte är direkt avsedda eller kalkylerade, eller ens medvetna. [...] Det handlar om effekter av kyrkans liv, när den koncentrerar sig på sin egen kallelse, såsom den själv förstår den. Intressant nog menar han att det inte är de etablerade lutherska och katolska kyrkorna som har haft störst betydelse för den moderna världen, utan de kyrkor som har sina rötter i den radikala reformationen och den radikalreformatoriskt omformade anglosaxiska kalvinismen.<sup>209</sup>

Troeltsch tycks mena att trots att inte kyrkan direkt vill kontrollera världen påverkar den världen indirekt. Trots att kristendomen inte har någon konstantinsk socialetik har den påverkat

---

och stoiska element (ST1 369–370 [SL 410–411]), jmf. CAP 246. Även lutherdomen byggde sin kyrkotyp delvis på stoicismen (ST2 508, 527 [SL 502–503, 530]), även om Troeltsch inte är helt konsekvent i denna beskrivning (ST2 531 [SL 535]).

<sup>206</sup> ST1 118 (”Haben des Besitzes, als hätte man nicht’... ’Haben des christentums, als hätte man nicht’” SL 117).

<sup>207</sup> Troeltsch kan t.ex. säga att människor kände behov av ”absoluten Naturrechtes”, men i samma sammanhang säga att de kan sökas både ”in der rein christlichen Gestalt... oder mehr in der rationalistisch-individualistisch-egalitären Gestalt, wie es von den stoischen und römisch-juristischen Elementen des krichlichen Gedankenschatzes her sich darbot.” SL 417 (ST1 376). Troeltsch menar också att Calvin anklagade anabaptisterna för att inte ha någon naturlig lag, ST2 615 (SL 664), jmf. 696 (SL 803–805).

<sup>208</sup> Troeltsch menar att den tidiga kyrkan använde stoicismen som en ”wissenschaftlich durchgebildete Analogie” (SL 856 [ST2 736]), och Rasmusson säger om Troeltsch att: ”[o]ne might say that a better description is that Troeltsch uses Stoic categories for describing what has happened.” HTH 221. Intressant i sammanhanget är att Rasmusson kan försvara Yoders användande av ett ”essentialist-sounding language” (HTH 237), samtidigt som han menar att ”the essentialist approach is in itself foreign to the historical thrust of the biblical witness.” John Howard Yoder, *The Christian witness to the state* (Scottsdale, PE: Herald Press, 2002), 34, citerad i HTH 237, jmf. 248. Han kan också säga att: ”Kyrkan [...] måste använda de språkbruk, resurser och redskap som finns tillhanda”, Rasmusson, ”Kontextualism och universalism”, 10.

<sup>209</sup> EGF 108. ”While the church-type’s main social function is described as integrative, legitimating and conservative, the sect-type has often functioned creatively and ’progressively’ even if (or because) their aim has not been to directly transform the world. Indeed, according to Troeltsch, the ’non-aggressive’ (this is Troeltsch’s language) and the least obviously political sects have been more important than the more ’aggressive’ sects... that more directly aimed at the transformation of society.” CAP 236, jmf. 246, ST1 158 (SL 171), ”Protestantism”, 9–11, 74–76 (”Die Bedeutung”, 46).



samhället, inte på ett kalkylerande, resultatmässigt sätt utan på ett indirekt sådant, och är det inte detta som både Rasmussons och övrig nutida radikalreformatoriska diaspora-teologi handlar om?

Yoder does not think that we can develop from this a general theory that provides a handle on history and its direction and thus calculate what would be effective political action. This is not a deficiency in his "theory"; it is intrinsic to his Christian meta-physic that this type of calculation is impossible.<sup>210</sup>

Utan denna, i grunden eskatologiska, hållning faller hela den radikalreformatoriska socialietiken. Det är till exempel endast i denna status av icke-kontroll som en pacifistisk hållning blir begriplig.<sup>211</sup> Troeltsch tar, som vi tidigare har sett, den radikalreformatoriska eskatologin på allvar i sin beskrivning av sekt-typen.<sup>212</sup> Han kan till och med säga att den hoppas på att en dag – när Guds rike kommer – ska värdet av dess etik (och i Rasmussons terminologi: socialetik) bli synligt.<sup>213</sup> Sekt-typen väntar och hoppas på det framtida gudsriket och tar därför inte makten i egna händer. Rasmussons teologi och den nutida radikalreformatoriska teologin hänger som sagt på detta perspektiv, som menar att till exempel en pacifistisk hållning har ett stort värde, men att detta värde inte med nödvändighet går att motivera utifrån en konstantinsk eskatologi, eller utifrån ett ”världsligt” perspektiv. Både Rasmusson och Yoder uttrycker att det bara är Kristus, som det slaktade offerlammet, som har makten över historien. Men denna makt är en makt som inte kan förstås av dem som inte formats av detta perspektiv eller de som ”assume this situation of power and control”.<sup>214</sup> Rasmusson kan därför säga att ”[i]t is only with reality so understood that Yoder's politics makes sense.”<sup>215</sup>

---

<sup>210</sup> Rasmusson, ”Ecclesiology and Ethics”, 187. “Faithfulness to God’s Torah or God’s Word stood above a morality of political ‘necessity’ and ‘responsibility’...” POD 106, “there are no clear traceable and manageable connections between my acts and effective results” RS 50, jmf. 39, 41, 45, HTH 242–243, KP 188.

<sup>211</sup> ”Jesus motiverar inte sin icke-våldsförkunnelse med dess eventuella effektivitet. Jesu eget liv var ju knappast en uppenbar historisk framgång.” KP 175. ”En sådan teologi förutsätter det kosmiskt-eskatologiska perspektiv som vi funnit hos Paulus och som kyrkan som ett konkret folk är kallat att vittna om.” FOK 193, jmf. 183, 193, RS 39–40, 43–44, POD 105, ”Vem vill ha ett mångkulturellt samhälle?” 35, John Howard Yoder, *Jesu Politik* (Älvsjö: Verbum, 1984), 214.

<sup>212</sup> Se t.ex. ST1 341 (SL 376).

<sup>213</sup> ST2 462 (SL 428).

<sup>214</sup> RS 40, jmf. POD 96, 109, CAP 223.

<sup>215</sup> RS 44, jmf. HTH 242, KP 151–155. “Yoder describes the world in a different way than Troeltsch. What ‘responsible action’ is depends on how the world one lives in is construed.” RS 63–64, jmf. 65.

From the perspective of the official, public history these [Christian] acts were insignificant, but seen through the prism of the crucified Lord they are more significant than the wars of the Caesars.<sup>216</sup>

Frågan skulle faktiskt kunna ställas om inte Rasmusson själv i sitt försök att motivera den kristna ”politiken” – d.v.s. i sitt försök att motivera den nutida radikalreformatoriska teologin som en ”teologisk politik” som gagnar samhället – paradoxalt nog har tagit ett steg ifrån radikalreformatorisk teologi in i en mer konstantinsk och icke-eskatologisk hållning. Detta är en vågad tanke, och jag menar inte att Rasmusson har fel i sitt hävdande av att den nutida radikalreformatoriska teologin faktiskt har en mycket positiv påverkan på samhället, men ur ett radikalreformatoriskt perspektiv kommer denna underifrån-påverkan aldrig att kunna förstås till fullo av samhället självt. Det kan bara förstås i ljuset av den radikalreformatoriska eskatologin. Innebörden av Jesu död på korset kan enligt detta perspektiv (bildligt talat givetvis) inte förstås av kejsar Konstantin eller de som besitter makten. Att tro på Jesu död utifrån en radikalreformatorisk eskatologi handlar om att lita på att det som i världslig bemärkelse verkar helt opolitiskt faktiskt är betydelsefullt.

Här skymtar som sagt en tendens till spänning hos Rasmusson, mellan å ena sidan nutida radikalreformatorisk teologi och en bredare post-sekulär teologi. En liknande spänning kan dock även skönjas hos Hauerwas.<sup>217</sup> Som vi redan har sett profilerar sig Rasmusson idag som en post-sekulär teolog. Han söker en social teologi, ”som behandlar kyrkans natur som en social verklighet, som diskuterar dess samhällseliga roll, och som bidrar till en kritisk och konstruktiv teologisk analys och diskussion av samhället.”<sup>218</sup> Han använder sig i detta sökande av den post-sekulära teologen John Milbank, som med den av Rasmusson välciterade boken *Theology and social theory* initerade projektet Radical Orthodoxy. Och detta projekt söker att “reclaim the world by situating its concerns and activities within a theological framework.”<sup>219</sup> Rasmusson kan dock kritisera Milbank.

---

<sup>216</sup> RS 50. Kanske är det därför som Vaclav Havel kallade dessa gärningar för en “anti-political politics” (RS 52).

<sup>217</sup> När Rasmusson i artikeln “Ecclesiology and ethics” redogör för Yoders syn på “effectiveness”, “responsibility” och “the final inseparability of means from ends”, skriver han: “Others have taken this further, perhaps further than Yoder would have liked” (187). Rasmusson nämner då både Nancey Murphy, George Ellis och Hauerwas och Milbank (187–188). Denna tendens till spänning är dock inte identisk med den som Hauerwas ofta blivit anklagad för, att han bör hålla sig borta från att ”advising (however generally) on matters of public policy” (Paul Nelson, *Narrative and Morality: A Theological inquiry* [University Park, 1987], 138, citerad i CAP 231) eftersom han förespråkar en kyrkans politik. Så som jag uppfattar det finns det även från ett radikalreformatoriskt rum för kyrkan att delge sin syn i frågor. Yoder menar också detta, men han stryker under att “[t]he church should speak only when she has something to say... Only such matters as can be clearly identified by the church as presenting a clear moral challenge or abuse can justify their being given more than perfunctory attention.” “The Christian Witness to the State”, 21–22.

<sup>218</sup> EGF 105.

<sup>219</sup> John Milbank (red) m.fl. *Radical orthodoxy; A new theology* (London: Routledge, 1999), I. Rasmusson: ”det viktiga... är betydelsen av detta perspektiv för möjligheten av en kristen social teologi” EGF 125, jmf. 124, ”Ecclesiology and Ethics”, 188, HTH 234.

I would myself develop this in a quite different way than Milbank does and I would like to claim that the normal form of the church in between the times is diaspora.<sup>220</sup>

Teologen David Toole, som Rasmusson ibland tar hjälp av,<sup>221</sup> menar att bakom Milbanks projekt döljer sig i grunden samma eskatologi som Rasmusson anklagar Troeltsch för att ha (och detta är alltså inte samma ovannämnda eskatologi som Troeltsch tillskriver sekt-typen). Detta bevisas av att han förkastar pacifism som ett alternativ för den kristna kyrkan, och kan uttrycka:

Christianity has traditionally seen peace as the comprehensive eschatological goal, and not as the name of a virtue.<sup>222</sup>

Rasmusson har som sagt förbehåll gentemot Milbank. Ändå tenderar hans sociala teologi, som på ett radikalreformatoriskt manér grundar sig i församlingen, att bli en entitet i sig själv. Det radikalreformatoriska perspektivet ses då mer som en utgångspunkt och ett perspektiv för en teologi som i sig gör mycket större anspråk, ”som bidrar till en kritisk och konstruktiv teologisk analys och diskussion av samhället.”<sup>223</sup> Tydligast märks detta i den nyligen utgivna artikeln ”Science as salvation”, där Rasmusson tar sig an de båda neuro-vetenskapsmännen George Lakoff och Steven Pinker och hyser en mycket stor optimism över teologins kapacitet.

Christian theology may thus contribute to the desacralisation of Science, critiquing the myth of Science for the sake of both society and of the sciences themselves.<sup>224</sup>

---

<sup>220</sup> Rasmusson, "Whose Knowledge? Which Theology?", 168. "[T]he high church Anglo-Catholic theology Milbank pursues is quite different from Yoder's Radical Reformation ecclesiology", "Ecclesiology and Ethics", 184, jmf. 189, CAP 177, 247n, A. K. M. Adam, "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason", *Anglican Theological Review* 74 no. 4 (1992): 512.

<sup>221</sup> Se t.ex. RS 42–43.

<sup>222</sup> John Milbank, *Theology and social theory; Beyond secular reason* (Oxford: Basil Blackwell, 1990), 418, jmf. David Toole, *Waiting for Godot in Sarajevo; Theological reflections on nihilism, tragedy and apocalypse*, Boulder: Westview Press, 1998), 55–87. Rasmusson skriver på ett liknande sätt att Troeltsch menar att "[f]ullbordandet av den kristna idén är att betrakta som ett eskatologiskt hopp." EGF 108. Milbank har själv läst Tooles verk, eftersom hans referens finns på bokens baksida, och intressant nog är ovan nämnda citat borttaget i den reviderade upplagan av Milbanks bok, se "Theology and Social Theory (2006)", 424.

<sup>223</sup> EGF 105. Att det finns ett före och efter Milbank i Rasmussons teologi demonstreras också av att *Kristologiska Perspektiv*, som (bortsett från artikeln "Bibeln och den kristna församlingen") är den enda teologiska skrift Rasmusson gett ut före Milbanks *Theology and Social Theory* (1990), enligt min uppfattning både har ett tydligare eskatologiskt fokus och en annan användning av begreppet 'politik' än senare skrifter. "Vi har sett att det kristna livet förutsätter hoppet om Guds rike och att det utan detta hopp är meningslöst och irrelevant..." "han var allt annat än en politisk messias..." (KP 176) "Vad vi inte får göra är att politisera tron"... (KP 177) "Vad som skiljer kristna från andra är inte bättre uppförande eller större etisk kunskap utan tron på Jesus Kristus" (KP 180).

<sup>224</sup> Rasmusson, "Science as salvation", 224. "[T]heologians, even if not uniquely, may possess skills that are helpful in analyzing this type of secular political theology. Theologians self-consciously and critically deal with moral, political, and ontological issues. They discuss the role of worldviews, background convictions, metaphorical language, and narratives. They develop theories about human nature and historical development." Ibid. 222.

Intressant nog förlägger han nu inte denna teologins roll i den kristna församlingen, utan i "the academic discipline of theology"<sup>225</sup> vilket är problematiskt ur ett radikalreformatoriskt perspektiv där "theology and social location... can not be separated".<sup>226</sup> Hela problematiken synliggörs i följande citat:

Christian theology exists at the intersection of church, university, and nation. Insofar as Christian churches represent, to some extent, a different social reality, practice, and imagery which cannot completely be identified with the nation, they can help provide theology with other locations and perspectives from which to work.<sup>227</sup>

Här är teologin en entitet utanför församlingen, som församlingen (i bästa fall) kan förse med andra perspektiv. Det ska dock sägas att utifrån Rasmussons projekt som helhet är denna betoning ganska marginell, men Troeltschs beskrivning av sekt-typens eskatologi och ickekalkylerbara samhällspåverkan kan ändå utmana Rasmusson att reflektera över grunden för och konsekvenserna av denna tendens i hans teologi.

Det bör dock understrykas att Rasmusson har rätt i att om Troeltsch läses med konstantinska glasögon har han "en beskrivning som osynliggör kyrkans faktiska möjligheter",<sup>228</sup> och hans relation till första världskriget fungerar som ett avskräckande exempel på vad denna teologi leder till. Men även om Rasmusson menar att Troeltsch "worked against any form of church and theology that might have been a source of opposition"<sup>229</sup> antyder han att det finns ett större perspektiv hos Troeltsch. "Men för att se detta och de perspektiv det implicerar krävs annorlunda tanke kategorier, inte minst för teologin, än de som länge dominerat."<sup>230</sup>

Rasmusson menar vidare att bakom Troeltschs beskrivning döljer sig den moderna dualismen mellan "social" och "religiös", där "the essence of religion is understood as extra-social."<sup>231</sup> Nutida radikalreformatoriska teologer har kämpat febrilt för att undergräva denna dualism. I sin strävan efter detta lägger de stor vikt vid evangeliets och kyrkans sociala karaktär. Rasmussons, och radikalreformatorisk teologi i allmänhet, beskrivning väcker dock en del frågor, och jag tänker avsluta denna avdelning med att, i relation till Troeltsch, kortfattat diskutera dessa.

---

<sup>225</sup> Ibid. 201.

<sup>226</sup> POD 106.

<sup>227</sup> Rasmusson, "Science as salvation", 223.

<sup>228</sup> Rasmusson, "Utan kyrka, ingen kristen etik", 31, EGF 106, "Church and Nation-State", 517, HTH 230, 236, 245, RS 61, CAP 245.

<sup>229</sup> HTH 230, Rasmusson, "Historiography and Theology", 166.

<sup>230</sup> EGF 117, jmf. CAP 246.

<sup>231</sup> CAP 239, jmf. HTH 224.

1) *Om evangeliet är en socialetik, vad händer med det "religiösa"?* Enligt Yoder är evangeliet en socialetik,<sup>232</sup> och enligt Hauerwas är kyrkan en socialetik.<sup>233</sup> Rasmusson säger aldrig detta explicit, men tycks ställa sig bakom denna syn både i sin teologi som helhet och framförallt i sin beskrivning av Hauerwas teologi i *Church as polis*. Frågan är dock om detta perspektiv gör rättvisa åt evangeliets helhet, eller om det riskerar att hamna i samma dualism som Rasmusson anklagar Troeltsch för. Rasmusson citerar Yoder:

In this view of things the condition of the creature, our fallen state, the continual providential care of God which preserves us as human, the saving work of Christ, and the specific position of the Christian community in the midst of history are all described in terms of social structures and their inherent dynamics.<sup>234</sup>

Det radikalreformatoriska perspektivets kritik av både Troeltsch och den moderna uppdelningen av religiöst och socialt är berättigad. Men istället för att bemöta denna genom en betoning av att evangeliet har både en religiös (alltså "extra-social") och social, immanent och transcendent, gudomlig och mänsklig karaktär, talar det oftast bara om "socialetik". Och här fruktar jag att det finns en risk för reducering. Liksom monophysiterna på 400-talet och framåt vägrade göra en distinktion mellan Jesu mänsklighet och gudomlighet och därav tenderade att underbetona Jesu mänsklighet, kanske i detta fall en sammanblandning av "religiöst" och "socialt" utan ett garderande gentemot en reducering av endera entiteterna riskerar att underbetona det "religiösa". I den tidiga boken *Kristologiska perspektiv* skriver Rasmusson och Spjuth att både Hegel och Kant är dualistiska i sin betoning av det immanenta och transcendentia. "Both are dualistic in that they deny the copresence, without mixture and without confusion, of two ontological distinct realities."<sup>235</sup> Det är just denna *gemensamma samvaro* (copresence) av två *ontologiskt distinkta verkligheter* som jag tycker saknas (inte bara hos Hegel och Kant utan även) i det radikalreformatoriska perspektivet. Troeltsch kan i sina bättre stunder tala om både det religiösa och det sociala som oskiljaktiga, utan att för den skull sammanblanda dem, men han är som sagt både inkonsekvent och (därav delvis) dualistisk i sin syn. Men frågan är om Rasmussons perspektiv på ett fullt tillfredställande sätt lyckas

---

<sup>232</sup> Yoder, "Priestly Kingdom; Social ethics as gospel".

<sup>233</sup> Rasmusson, "Ecclesiology and Ethics", 184, CAP 210, Hauerwas, "Peaceable kingdom", 99. Även Milbank gör (i James K.A. Smiths ordalag) liknande anspråk: "The church does not *have* a social theory; it *is* a social theory", "Introducing radical orthodoxy", 233, jmf. Milbank, "Theology and Social Theory (2006)", 382.

<sup>234</sup> John Howard Yoder, *The politics of Jesus*, 2<sup>nd</sup> ed. (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 149, citerad i HTH 241, jmf. CAP 186, 238.

<sup>235</sup> C. Gunton, *Yesterday and today: A study of Continuities in Christology* (London, 1983), 95, citerad i KP 83.

överbrygga denna dualism, eller om inte både Rasmussons och Troeltschs olika perspektiv behöver berika varandra i denna fråga.

2) *Om evangeliet är en socialetik, vad händer med kristendomen som objektiv sanning, frälsningen och den kristna individen?* Rasmusson kan skriva att “[t]he Christian message is thus not a set of disembodied general truths or philosophical or moral principles. It is instead a communal life embodied in concrete ecclesial practises...”<sup>236</sup> Det finns många goda skäl för att beskriva det kristna budskapet som förkroppsligat i de kyrkliga praktikerna, men jag frågar mig om detta kan fränkopplas från det kristna budskapet som en objektiv och teoretisk sanning. Jag tror inte att Rasmusson heller, med tanke på hans teologi i sin helhet, skulle bejaka denna tanke, men ändå tycks hans teologi ibland leda i denna riktning. Och detta blir än mer problematiskt när kyrkans föränderliga historia beaktas. Om kyrkans historia, och därav dess ”concrete ecclesial practises”, är relativ och föränderlig är då inte ”[t]he Christian message”<sup>237</sup> i sig självt relativt och föränderligt. Ja, är då inte även frälsningen någonting relativt? Om svaret på denna fråga skulle vara nekande, vilket jag tror Rasmusson skulle anse, tvingar sig ur detta perspektiv självt ytterligare en fråga fram. Om evangeliet och därav frälsningen inte är relativ, och om evangeliet är en socialetik och om frälsningen innebär att bli en del av denna socialetik, av den kristna berättelsen, kyrkan. Då blir frågan om det fanns någon frälsning under de delar av medeltiden när församlingar och grupper enligt en icke-konstantinsk eller radikalreformatorisk socialetik var mycket marginella. Milbank, som tycks förespråka en liknande hållning, uttrycker detta:

[I]f this is salvation, then we are forced to admit that it can only have been present intermittently during the Christian centuries.<sup>238</sup>

Och Rasmusson skriver att “det under medeltiden ofta är diasporajudendomen inom det kristna samhället snarare än den etablerade kyrkan som kommer närmast Jesu ‘etik’”.<sup>239</sup> Han skriver också att “[t]he problem for people like Barth and Bonhoeffer was that the church they presupposed in their respective theologies did not really exist.”<sup>240</sup> Samma kritik har ibland riktats mot radikalreformatorisk teologi, men problemet med den senare är att om den kyrka det talas om inte existerar, existerar det heller inget evangelium och ingen frälsning.

---

<sup>236</sup> HTH 241.

<sup>237</sup> HTH 241.

<sup>238</sup> Milbank, “Theology and Social Theory (2006)”, 440.

<sup>239</sup> FOK 16, jmf. POD 105, RS 48.

<sup>240</sup> Rasmusson, “Deprive them of their pathos”, 384.

Detta hänger samman med att det radikalreformatoriska perspektivet, i sin kritik av individualismen, talar om frälsningen i nästan enbart kollektiva termer. I den tidiga boken *Kristologiska perspektiv* kunde Rasmusson och Spjuth skriva att "[d]en församlingssyn och den syn på omvändelsen som vi här hävdar gör också individen viktig. Det handlar om varje individs omvändelse och kallelse. Den enskilda människan står ensam inför Gud och kallelsen. Var och en måste följa ensam."<sup>241</sup> Men i senare skrifter tenderas frälsningen att beskrivas som att bli en del av församlingens socialetik eller berättelse, där den individuella aspekten (om den finns) utelämnas. Och Rasmusson tycks mena att det är svårt att förena "an individualistic concept of salvation" med "social ethics" och en "strongly communal ecclesiology".<sup>242</sup> Men jag frågar mig om dessa verkligen måste motsäga varandra eller om frälsningen inte kan sägas innehålla båda aspekterna, oskiljaktigt men ändå distinkta.<sup>243</sup> Och här – i bevarandet av både det individuella och det kollektiva, liksom i frågan om det kristna budskapets objektivitet och frälsningen – tycks Troeltsch kunna berika Rasmussons perspektiv.

3) *Om evangeliet är en socialetik, var är församlingen?* Jag tror inte att Rasmusson i sin praktik skulle bejaka det som hans teologi i ovannämnda frågor, dragen till sin absoluta spets, leder till. Kanske kan hans praktik i denna bemärkelse sägas vara bättre än hans teologi, vilket han själv skriver om flera andra.<sup>244</sup> Problemet med detta sätt att resonera är att utifrån ett radikalreformatoriskt perspektiv är teologin och praktiken oskiljbara. Praktiken kan inte vara bättre än teologin eftersom praktiken är teologin. Om Rasmusson och andra nutida radikalreformatoriska teologer inte praktiskt följer sin teologi, har de därför (ur ett radikalreformatoriskt perspektiv) i grunden en annan teologi än den de förespråkar. Och om en församling enligt en radikalreformatorisk socialetik inte existerar, existerar det heller ingen radikalreformatorisk teologi i full bemärkelse.<sup>245</sup> Jag frågar mig därför varför församlingen – som spelar en enormt stor roll för Rasmussons teori – får en sådan liten praktisk roll i hans teologi. Det är mycket sällan den verkliga församlingen eller en konkret bild av den skymtar fram i hans teologi, och ändå är det paradoxalt nog just denna församling han betonar, och detta ter sig för mig som en svaghet för en teolog som menar sig förena sociologi och systematisk teologi, och som menar att socialetiken är så viktig att den till och med är av frälsande karaktär. Jag har redan nämnt att Rasmusson kan kritisera både Barth och Hauerwas för abstrakta

---

<sup>241</sup> KP 157, jmf 177.

<sup>242</sup> HTH 225.

<sup>243</sup> Detta tycks vara Rasmusson och Spjuths beskrivning i KP 157.

<sup>244</sup> Se t.ex. FOK 171, 189.

<sup>245</sup> Om radikalreformatoriska teologer ändå skulle hävda att det finns en radikalreformatorisk teologi skulle de då samtidigt tvingas erkänna att denna är en teori och en egen entitet. Hauerwas tycks se denna problematik i sitt eget arbete: "I am a theologian with a theological position that makes no sense unless a church actually exists that is capable of embodying the practices of perfection." "In good company", 67.

beskrivningar av församlingen, men var är församlingen hos Rasmusson? Troeltsch beskrivning ger som vi redan nämnt en mycket tydligare bild av den faktiska församlingen.<sup>246</sup>

### 4.3 Begreppen 'kyrka' och 'sekt' – Frågan om terminologins giltighet

Rasmusson har starka invändningar mot Troeltschs användning av begreppen 'sekt' och 'kyrka'. Han menar att 'sekt' i teologiskt språkbruk har en nedlåtande klang, eftersom de etablerade kyrkorna i Europa ända tills nyligen har refererat till icke-etablerade kyrkor som sekter. Han menar också att det är problematiskt att kontrastera detta begrepp med begreppet 'kyrka', eftersom detta är kristendomens namn på sig själv i institutionell form, och därför ett ord med positiv klang.<sup>247</sup> Det är inte svårt att medge att Rasmussons kritik är befogad.

Rasmusson kan dock skriva positivt om Troeltschs sociologiska beskrivning av sekt-typen; att sekt-typen är den ursprungliga kristendomen, att den i kontrast till kyrko-typen har haft en unik samhällelig påverkan, vilket kommer sig av att den hör hemma inom de mer kreativa lägre klasserna, och att Troeltschs beskrivning bidrog till en mer positiv syn på den radikalreformatoriska traditionen.<sup>248</sup> Och Troeltsch skriver om kyrk-typen att "it cannot be denied that this does mean a modification [Herabminderung] of Christian thought in order to bring it down to the average level",<sup>249</sup> och "[i]n the New Testament there is very little support for these ideas at all".<sup>250</sup> Om sekt-typen kan han dock skriva:

There can... be no doubt about the actual fact: the sects, with their greater independence of the world, and their continual emphasis upon the original ideals of Christianity, often represent in a very direct and characteristic way the essential fundamental ideas of Christianity.<sup>251</sup>

---

<sup>246</sup> Det finns idag en stark rörelse av teologer som kopplar samman systematisk teologi med etnografiska studier av kyrkan, se t.ex. Luke Bretherton, "Coming to judgment: methodological reflections on the relationship between ecclesiology, ethnography and political theory." *Modern Theology* 28:2 (2012): 167–196, och Nicholas M. Healy *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology* (Cambridge University Press, 2000). Rasmusson använder sig för övrigt av Healys kritik av Barths abstrakthet ("The logic of Karl Barth's ecclesiology; analysis, assessment and proposed modifications" *Modern Theology* 10:3 [1994]: 253–270), POD 102–103, 107.

<sup>247</sup> CAP 233.

<sup>248</sup> Jmf. CAP 18, 235–236, 246, HTH 220. Rasmusson tycks dock, liksom Weber, anse att Troeltschs föredrog kyrk-typen, CAP 237, Jakelić & Pearson, "The future of the study of religion," 55.

<sup>249</sup> ST2 1007 ("Er ist aber allerdings zugleich eine Herabminderung der christlichen Idee auf das Niveau praktischer Möglichkeiten und Durchschnittlichkeiten..." SL 980). Detta citat återfinns även i CAP 237.

<sup>250</sup> ST2 479 ("aus dem Neuen Testament kann man gerade diese Gedanken am wenigsten belegen" SL 450).

<sup>251</sup> ST1 334 ("An der Tatsache kann kein Zweifel sein, daß die Sekten bei ihrer größeren Unabhängigkeit von der Welt, ihrer beständigen Geltendmachung der anfangsideale oft geradezu besonderes charakteristisch sind für wesentliche Grundideen des Christentums..." SL 368). På flera ställen försvarar Troeltsch sekt-typen mot dem som nedskrivit den (ST2 729–730, 949–951 [SL 848–849, 800–802]). Han menar också att den aggressiva, våldsamma sekten var ett sidospår (ST2 703–705 [SL 812–814], jmf. McClendon, "Ethics", 29). Och han går också tydligt emot den officiella bilden av Luther (ST2 996 [SL 881]).



Rasmusson understryker därför att den teologiska nedlåtande användningen ”has to be differentiated from the sociological use of the concept, but in practice, at least when theologians use it, the older pejorative theological sense tends to be combined with a modern sociological sense.”<sup>252</sup> Problemet ligger alltså inte främst hos Troeltsch, utan i hur hans sociologiska användning har använts av senare teologer.<sup>253</sup> Yoder kan till och med försvara sin tidigare användning av begreppet ’sekt’ med orden:

At that time I assumed that the Troeltschian ’objective’ and ’non-judgmental’ understanding of the term was established. I have since learned that that is far from being the case.<sup>254</sup>

Och han skriver på ett annat ställe att:

Christian social ethics cannot be categorized as ’sectarian,’ except in that very peculiar nonpejorative technical sense in which Ernst Troeltsch proposed to use that term...<sup>255</sup>

Rasmusson menar som sagt också att det är missvisande att ställa begreppet ’sekt’ mot ’kyrka’. Det bör dock noteras att det tyska begreppet ’Kirche’ är mer institutionellt betingat än engelskans ’church’ – och även än den nutida användningen av det svenska ’kyrka’. ’Kirche’ betecknar ofta själva byggnaden eller institutionen och inte församlingen som sådan.<sup>256</sup> Luther använde därför aldrig ordet ’Kirche’ i sin bibelöversättning, och kunde, enligt Emil Brunner, inte ”tåla blotta ordet kyrka...”<sup>257</sup> Karl Barth, som ju som bekant skrev sin *Kirchliche Dogmatik*, blev med tiden alltmer reserverad mot begreppet ’Kirche’, och talade allt mer om ’Gemeinde’. Och denna utveckling verkar intressant nog gå hand i hand med den av Rasmusson och Yoder omskrivna utveckling mot en mer frikyrklig hållning.<sup>258</sup>

---

<sup>252</sup> CAP 233.

<sup>253</sup> Se t.ex. Wilson D. Miscamble, ”Sectarian Passivism.” *Theology Today* 44 no. 1 (1987): 69–77.

<sup>254</sup> Yoder, ”For The nations”, 3.

<sup>255</sup> Yoder, ”The priestly kingdom” 6. Hauerwas, som vi sagt till en början använde begreppet positivt, talar raljerande om ”my so-called ’sectarianism’”. *Against the Nations; War and survival in a liberal society* (Minneapolis, MN: Winston Press, 1985), 1.

<sup>256</sup> Detta märks även i den fullständiga titeln till Troeltschs *Soziallehren*, som på tyska heter *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* men på engelska bara heter *The Social Teaching of the Christian Churches*.

<sup>257</sup> Emil Brunner, *Den missförstådda kyrkan och kyrkans missförstånd* (Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952), 20. Brunner föredrog själv begreppet ’ecclesia’ före ’Kirche’. Vad det gäller svenska bibelöversättningar har Bibel2000 tagit med begreppet, men använder det bara om den universella kyrkan och inte om den lokala (jmf. Matt 16:18; Apg 9:31; Ef 1:22; 3:10, 21; 5:24, 25, 27, 29, 32; Kol 1:18, 24). Mig veterligen användes begreppet inte alls i tidigare (allmänna) svenska översättningar.

<sup>258</sup> I *Die kirchliche Dogmatik IV/2* – om vilken Yoder skriver: ”[s]ince IV/2 there is no refuting his commitment to the free church vision” (Yoder, ”Karl Barth and the problem of War”, 174) – skriver Barth framförallt om ’Gemeinde’, se Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik; Bd 4, Die Lehre von der Versöhnung, T. 2; 4. Aufl.* (Zürich: Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1955) (*Church Dogmatics; Volume IV, The doctrine of reconciliation, P 2* [Edinburgh: T&T Clark, 1985]). Yoder: ”The Standard German term *Kirche* means the established institution with its official definition and unquestionable legitimacy. The alternative *Gemeinde* has in the past been used by pietist and shismatics and those who concentrate on the quality of relationship of the gathered church. Barth’s choice of this term is a theological battle cry in German, as no reader of the English

Även i en svensk kontext kan det noteras att ordet 'kyrka', från frikyrkligt håll, tidigare har haft en negativ klang. I svenskan tycks det dock, som sagt, på senare år ha skett en förskjutning i begreppet till att mer och mer bli synonymt med engelskans 'church.' Lutheranen Hjalmar Lindroth kunde på 1940-talet (vilket inte är så mycket senare än Troeltsch) skriva om hans samtida frikyrkliga:

Med hänsyn därtill, att 'ordet kyrka är så hårt belastat, att det är hart när oanvändbart', skjuta somliga detta ord åt sidan och tala helt enkelt om 'församlingen'.<sup>259</sup>

'Kirche' var med andra ord inte ett begrepp med enbart positiv klang, och sett ur detta perspektiv blir Troeltschs användning av begreppet något mer förståelig. Problemet är dock, precis som Yoder och Rasmusson skriver, att Troeltsch terminologi och särskilt det sociologiska begreppet 'sekt' ofta används teologiskt i nedlåtande ordalag. Och det är därför svårt att inte stämma in i Rasmussons kritik.

These categories mislead much more than they help understanding. It would be best if people stopped using them, but I suppose that is a futile hope. These concepts have become cultural institutions, just as, say, the fact/value distinction; they live on in spite of all criticism directed against them.<sup>260</sup>

Men som sagt, det är inte främst Troeltsch, utan hur han har använts, som kritiken gäller. Han kan själv tillstå att "[t]he word 'sect', however, gives an erroneous impression."<sup>261</sup> Och på frågan om vilka termer som skulle kunna användas istället för 'kyrka' och 'sekt' ger Troeltsch själv ett förslag.

If objections are raised to the terms 'Church' and 'sect'... we would then have to make the distinction between institutional churches and voluntary churches. It does not really matter which expression is used.<sup>262</sup>

---

translation would recognize" (Yoder, "Karl Barth and the problem of War", 143). På ett annat ställe skriver Yoder: "Karl Barth is beginning to develop an approach for which the technical term in Anglo-Saxon sociology of religion since Troeltsch is 'sectarian'". "The Royal priesthood", 108.

<sup>259</sup> Hjalmar Lindroth, *Tankar om kyrkan och sakramenten* (Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1948), 67. Den frikyrkliga Tage Sjöberg kunde vid ungefär samma tid (40-talet) uttrycka: "Många troende använder ju inte ordet 'kyrka' utan 'Guds församling'." Kjell Sjöberg (red) & Stanley Sjöberg (red), *Gud ska styra Sverige* (Örebro: Evangeliiipress, 1976), 7.

<sup>260</sup> HTH 221. Littell understryker att "[i]n Troeltsch, 'sect' is a cold-blooded sociological term, with no slight implied" ("church and sect", 263), men menar samtidigt att "however attractive a sociological proposition this may be, theologically it is an absurdity" (ibid., 269, jmf. "Historical free church defined." *Brethren Life and Thought* 9 no. 4 [1964]: 82).

<sup>261</sup> ST1 333 ("Irreführend ist dabei der Ausdruck 'Sekten'" SL 367), "den sogenannten Sekten" SL 367 (ST1 334).

<sup>262</sup> ST1 340 ("Will man dafür nicht die Ausdrücke 'Kirche' und 'Sekte' gebrauchen... so müßte man Anstaltskirchen und Freiwilligkeitskirchen unterscheiden. Der Ausdruck ist Nebensache." SL 375). W. E. Garrison föreslår termerna "'compulsory-

Troeltsch använder också i den senare delen av *Soziallehren* ofta det något mer neutrala begreppet 'frei Kirche', och ibland vad det synes synonymt med sekt-typen.<sup>263</sup> Yoder påstår även att begreppet 'free church' fördes in i amerikansk religionssociologi tack vare Troeltschs användning,<sup>264</sup> och i samma sammanhang som han säger detta tycks han själv använda 'free church' och 'sectarian' synonymt.<sup>265</sup>

För att vända lite på resonemanget bör det också nämnas att radikalreformatorisk teologi använder och ger begrepp en nedlåtande betoning. Begreppet 'konstantinism' som används flitigt av Rasmusson, Yoder och andra radikalreformatoriska teologer, och som enligt Rasmusson är synonymt med Troeltschs kyrk-typ<sup>266</sup>, har i deras användning en starkt negativ klang.<sup>267</sup> Och frågan är om begrepp i sig kan vara neutrala, eller om inte alla begrepp kan användas på olika sätt beroende på förförståelse, syfte och sammanhang.<sup>268</sup> Den enda terminologin som i så fall är berättigad är en *kontextuell terminologi*, vilket innebär en terminologi som utgår från de termer som kyrkor/grupper/rörelser använder om sig själva. Jag menar att den, utifrån både Rasmusson och Troeltsch, ovan skissade revidering av Troeltschs typologi (4.1) öppnar upp för en sådan terminologi. Istället för att tala om sekten talar den om de radikalreformatoriska eller alternativt baptistiska och pietistiska traditionerna, och istället för att tala om kyrkan (eller konstantinism) talar den om de lutherska och katolska traditionerna. För att de olika traditionerna ska kunna användas meningsfullt i en vetenskaplig modellbildning måste de inbördes förhållandena mellan dessa kunna demonstreras, så som i vår konstruktion ovan.

En intressant fråga i sammanhanget är också hur de radikalreformatoriska teologerna själva valt att tolka, och har för inställning till, terminologin. Har deras användning bara påverkats av, eller påverkar den också, den gängse användningen? Och här döljer sig en djupare fråga; Yoder och framförallt Hauerwas har som sagt fått kritik för sin användning av begreppet sekt, men hur har denna kritik påverkat deras teologiska perspektiv? Hauerwas har alltmer profilerat sig som "högkyrklig" och har enligt Rasmusson en tendens till att ha en alltför

---

type' and the 'free-type' church" i sin kritiska recension av SL. "The social teaching of the Christian churches" *Christian Century* 66 no. 24 15 (1949): 738.

<sup>263</sup> Han kan t.ex. tala om "des sektenhaften Freikirchenprinzips" SL 813 (ST2 704).

<sup>264</sup> Yoder, "Karl Barth and the problem of war", 142.

<sup>265</sup> *Ibid.* 140–146.

<sup>266</sup> CAP 235, 247.

<sup>267</sup> Yoder använde också det reformatoriska och (utan att överdriva) starkt negativt laddade begreppet 'den fallna kyrkan' ("The Jewish-Christian schism revisited", 121–122), och Hauerwas "brukar använda pietism på samma ohistoriskt karikerande sätt som är vanligt i Sverige" (Rasmusson, "Utan kyrka, ingen kristen etik", 25).

<sup>268</sup> Begreppet 'anabaptist' (wiedertäufer), som i en luthersk kontext på 1500-talet (liksom hos anabaptisterna själva) hade en starkt negativ klang, kan idag användas av både Rasmusson, Yoder och andra teologer som vill lyfta upp den radikalreformatoriska traditionen, CAP 17–19, Franklin H. Littell, *The Anabaptist View of the Church* (Boston, MA: Starr King Press, 1958).

abstrakt ecklesiologi.<sup>269</sup> Yoder betonade ekumenik så till den grad att hans teologi tenderade att tappa sitt konkreta och radikala innehåll, en teologi som å ena sidan talade om vikten av en radikalreformatorisk församlingssyn för en kristen etik och å andra sidan i ekumenikens namn tycktes säga att denna kristna etik är till för alla typer av församlingar.<sup>270</sup> Rasmusson som tidigare kunde beskriva sig själv som tillhörande ”väckelsekristendomen”,<sup>271</sup> och som i debatt med etikern Göran Bexell kunde peka på det problematiska i att skriva etik utifrån Svenska kyrkan,<sup>272</sup> tycks ha blivit alltmer kontextlös, och hans teologi tenderar, som vi redan sett, att fränkopplas från församlingskontexten och bli en egen entitet.

Min argumentation handlar inte om att dessa teologer ska börja beteckna sina teologier utifrån sekt-termer, eller att de ska använda begreppet. Men att det skulle vara konsekvent om de tydliggjorde den radikala ecklesiologi som deras radikalreformatoriska teologi i grunden bygger på och förutsätter. Eller har dessa teologer gått från ”sect to church” inte bara i terminologisk bemärkelse (vilket dock givetvis inte Rasmusson kan anklagas för eftersom han aldrig använt det specifika begreppet positivt) utan även i teologisk och (vilket är samma sak) praktisk bemärkelse – och som sådana exemplifierar H. Richard Niebuhrs ”sect to church”-teori (1.4.1).

---

<sup>269</sup> Yoder, “The Royal priesthood”, 15–16. Rasmusson tycks i CAP säga att det i Hauerwas teologi finns en spänning mellan högkyrkligt och lågkyrkligt, och att den högkyrkliga aspekten tonar ner det praktiska församlinglivet (t.ex. 192 och Hans S. Reinders, “The church as polis”, 111). Denna spänning får dock ett väldigt litet utrymme i jämförelse med Moltmanns spänning mellan politisk teologi och radikalreformatorisk teologi. Michael G. Cartwright menar att även om Hauerwas teologi är ett försöka att tänka utanför ”the tradition of Constantinianism, it is hardly an attempt to think outside the precincts of the academy as such.” (Cartwright, “The church as polis”, 466–467.)

<sup>270</sup> Han kritiserar Franklin H. Littell, som själv var en ekumeniskt sinnad teolog (se t.ex. Littell, “The free church”, 5–6), för att använda begreppet ”free church” som ”a particular vision of renewal for all churches” (Yoder, “The Royal priesthood”, 264). Yoder menar att den vision Littell presenterar är en vision som ”not even the ’radical reformation’ groups... fully live up to” (ibid.), ändå menar Yoder själv (för att använda Rasmussons ord) att ”there has never existed some ’pure’ Radical Reformation theology” och att den radikala reformationen var ett så brett fenomen att det bara var några få praktiker som band samman de olika grupperingarna (CAP 17–18). Yoder försöker vidare i flera skrifter visa att det ekumeniska perspektivet bygger på en radikalreformatorisk ecklesiologi, om detta är fallet kan det inte vara oekumeniskt att framhålla denna ecklesiologi – att i ekumenikens namn tona ner den blir motsägelsefullt.

<sup>271</sup> KP 173.

<sup>272</sup> Rasmusson, ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 33–34. Bexells klassificering av Rasmusson som pietistisk (“Universalism och partikulärism i etiken; svar till Arne Rasmusson.” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:2 [1997]: 71, 76, “Universalism och partikulärism i etiken; nytt svar till Arne Rasmusson”, 75–76), vilket enligt Rasmusson innebär ”en implicit kritik, med associationer av instängd, snäv och sluten kontra öppen, vid och allmän” (Rasmusson, ”Utan kyrka, ingen kristen etik”, 24), är förmodligen det i Rasmussons fall närmast jämförbara med klassificeringen av Hauerwas och Yoder som sekteristiska. Spjuth känner sig i sitt discussionsinlägg ”Skapelsetro i spänning mellan universalism och partikulärism” nödgad att klargöra att han och Rasmusson inte företräder ”sekterism” (*Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:4 [1997]: 179). Oavsett om Bexells klassificering är att betrakta som en pejorativ eller ej är Rasmussons starka reaktion intressant, och den får Bexell att säga att Rasmussons ”misstanke [om Bexells pejorativa intention] i detta fall säger väl mer om hans egen självförståelse.” “Universalism och partikulärism i etiken; nytt svar till Arne Rasmusson”, 75.

## 5 Politisk typologi och post-sektulär teologi

Mitt arbete utgick från hypotesen att Rasmusson har goda skäl att ta dialogen med Troeltsch på större allvar; att Troeltschs perspektiv både kan tydliggöra aspekter av Rasmussons teologi och visa på tendenser till inkonsekvens i denna, och därför också bidra till att utveckla Rasmussons radikalreformatoriska teologi. Jag har i analysen av Troeltsch och Rasmusson funnit ett antal punkter som bekräftar denna hypotes. För att visa detta kommer jag att sammanfatta arbetet utefter de tre frågeställningarna.

1) Den första frågeställningen gällde vad Rasmussons kritik av Troeltschs typologi består i och om det finns fog för denna kritik. Vi har sett att denna kritik främst handlar om frågorna om terminologi, typologins snävhet och evangeliets socialetik. Jag har försökt visa att kritiken på alla dessa punkter bara delvis är berättigad, vilket också Rasmusson själv ibland ger uttryck åt. För att förtydliga detta har jag också försökt visa hur deras olika perspektiv på flera sätt kan berika varandra (vilket under frågeställningarna nedan kommer utvecklas närmare). Jag visade att detta är fallet i själva utformandet av typologin (4.1), där Troeltsch tenderar att vara för snäv medan Rasmusson tenderar att vara för abstrakt, och där jag med hjälp av Rasmusson skissade en något bredare typologi. Jag visade att detta är fallet i de bådas olika perspektiv på socialetik (4.2), där framförallt Troeltsch men också Rasmusson har tendenser till dualism – Troeltsch i sin definition av socialetik och betoning av det 'religiösa', och Rasmusson i sin starka betoning av socialetik – och där bådas perspektiv faktiskt kan berika varandra. Jag visade också att detta är fallet i frågan om terminologin (4.3), där Troeltsch använder termer som lätt kan missförstås, medan Rasmusson både i sin teologi och i sina termer är en av dem som tycks vara inbegripen i och själv bidra till detta missförstånd.

2) Den andra frågan vi ställde oss var om Rasmussons radikalreformatoriska teologi kan användas för att konstruera ett alternativ till Troeltschs kyrka-sekt typologi. Jag försökte visa att det i Rasmussons radikalreformatoriska teologi finns aspekter som kan bidra med detta, och att ett införlivade av förhållandet kollektiv-individualistisk som korsande axel över Troeltschs accepterande-avvisande öppnar upp för en större förståelse och fler förklaringsmöjligheter av både Troeltschs och Rasmussons perspektiv. Jag försökte också visa att denna införlivade axel utifrån både Troeltsch och Rasmusson även skulle kunna formuleras i termer utifrån dess påverkan på samhället (i Rasmussons terminologi: politisk-opolitisk). Både en kyrka och en sekt kan alltså enligt denna konstruktion vara "politiska", men utifrån olika utgångspunkter, och konstruktionen har då två funktioner, dels att särskilja kyrkor/sekter/rörelsers "politiska" påverkan och dels att särskilja om denna påverkan sker utifrån ett ovan- eller

underifrånperspektiv, institutionen eller gemenskapen (eller i Troeltschs terminologi utifrån en kyrk-typ eller sekt-typ) – det är med andra ord en ”politisk” typologi.<sup>273</sup> Jag försökte också att visa att denna konstruktion leder bort från nedlåtande begrepp som ’sekt’ och ’konstantinism’, och öppnar upp för en *kontextuell terminologi* eftersom den erbjuder ett mer överskådligt sätt att analysera förhållandena mellan kristna *traditioner*. En bred post-sekulär teologi skulle kanske (men bara kanske) nöja sig med den första funktionen i denna typologi (och det är i sig en förklaring till varför Troeltschs typologi är ganska ointressant i detta perspektiv), men en radikalreformatorisk teologi måste även ta hänsyn till den andra. Och här kommer vi in på den tredje frågeställningen.

3) Kan Troeltschs kyrka-sekt typologi bidra till att utveckla Rasmussons radikalreformatoriska teologi? Vi har sett att Troeltschs perspektiv kan påminna Rasmussons teologi om att denna tenderar att bli en entitet utanför församlingen som motiveras utifrån samhällseliga premisser – att det finns en spänning mellan en radikalreformatorisk och en bredare post-sekulär teologi – och att Rasmusson har en alltmer abstrakt ecklesiologi som tenderar att bli mer historie- och kontextlös. Troeltsch kan sägas påminna Rasmusson om vad jag här något lekfullt kallar en post-*sektulär* hållning. Och med detta begrepp söker jag fånga både ’efter sekten’ och ’efter det sekulära’ (post-sekulär teologi). Att vara ’post-’ någonting innebär inte att vara ’anti’. Det innebär inte bara att kritisera utan att uppta den andres plats så att det inte längre finns ett behov av den. Och så länge den tidigare plats inte är upptagen kommer det att finnas ett behov av den. Post-*sektulär* innebär alltså både ett *erkännande* och ett *ersättande* av sekten. Ett *erkännande* av att den tradition och församlingstyp som sekten representerar behöver tas på allvar, men ett *ersättande* av de negativa aspekter (både fiktiva och historiska) den ofta kritiserats för, och därmed också ett avvärjande av den kritik som radikalreformatorisk teologi ibland fått utstå.

Begreppet post-*sektulär* associerar inte till en sekterism som är en ”withdrawal from secular politics and ’the world’”,<sup>274</sup> och därmed *against culture*,<sup>275</sup> utan som istället lever *inom*

---

<sup>273</sup> Om det radikalreformatoriska och post-sekulära ”moralteologiska” perspektivet tas på allvar kan den också beskrivas utifrån andra teologiska discipliner, eftersom det enligt detta perspektiv inte går att skilja mellan de grundläggande teologiska disciplinerna (se t.ex. Duane Stephen Long, ”Moral Theology” i *Oxford Handbook of Systematic Theology*, Webster, J. (red) m.fl., 456–475 [Oxford : Oxford University Press, 2007]). En intressant aspekt som det inte finns utrymme till att beskriva närmare här skulle vara att beskriva den utifrån kyrka/sekt/rörelses gudsbild (begreppet ’teologi’s ursprungliga betydelse), där jag hävdar att denna typologi kan sägas motsvara de båda axlarna aktiv-passiv och kollektiv-individuell. Jag hävdar att även Troeltschs typologi kan beskrivas utifrån detta perspektiv (vilket han på flera ställen gör ansatser till), där kyrk-typen har en augustinsk treenighetslära medan sekten och mysticismen har en mer kappadokisk med den förras betoning på den mänskliga Jesus och den senares pneumatologiska betoning.

<sup>274</sup> Michael J. Quirk, ”Beyond sectarianism.” *Theology Today* 44 no. 1 (1987): 79. Precis som Hauerwas tydliggör att “[m]y position certainly does not entail a wholesale rejection of ’secular civilization,’” “Will the real sectarian stand up?” *Theology Today* 44 no. 1 [1987]: 93, jmf. “Why the ’sectarian temptation’ is a misrepresentation; a response to James Gustafson” i *The Hauerwas reader*, John Berkman (red) & Michael Cartwright (red), 105 (Durham: Duke University Press, 2001).

det sekulära och inom ”kulturen”<sup>276</sup>, men som gentemot det sekulära är ett vittne om Guds rike som ett annat alternativ, och som gentemot den övergripande ”kulturen” söker vara en motkultur som *transformerar* all annan ”kultur” inifrån. Det understryker dels att sekt, i dess negativa användning, hör det sekulära till – att det som har format den moderna sektbeskrivningen är just det sekulära paradigmet som sådant<sup>277</sup> – men också att den tradition och församlingstyp som sekten representerar positivt hör det *sekulära* till (i form av differentiering och pluralism).<sup>278</sup>

Begreppet kan också användas för att låta Troeltsch visa Rasmusson att även hans radikalreformatoriska teologi, som febrilt söker överbrygga den kantianska dualismen mellan socialt och religiöst (”extra-socialt”), tenderar att återspegla denna dualism, vilket manifesteras i den socialetiska betoningen, inställningen till frälsningen, den kristna individen, det kristna budskapets objektivitet och den faktiska konkreta församlingen. Och Troeltsch påminner Rasmusson om att även hans beskrivning kan beskrivas som sekulärt (*verweltlichung*), som en sekularisering av det ”extra-sociala”, och att det bara är sekt-typen som klarar sig undan denna typ av sekularisering.<sup>279</sup> Därför menade också religionssociologen, och tolkaren av Troeltsch, Bryan Wilson, som specialiserade sig på studier av både sekten och sekulariseringen, att det i modern tid bara är sekt-typen som inte påverkats av sekulariseringen.<sup>280</sup>

Jag hävdar alltså i linje med hypotesen att det finns skäl för Rasmusson att ta dialogen med Troeltsch på större allvar. Troeltschs perspektiv kan både tydliggöra aspekter av

---

<sup>275</sup> Se 1.4.1. Hauerwas: “No ‘sectarian’ type, and certainly one accused of being such a type like me, argues that adherence to Christ requires wholesale rejection of culture in the way Niebuhr implies.” “Will the real sectarian stand up?” 87.

<sup>276</sup> Det bör nämnas att Troeltsch använder begreppet ’Kultur’ i en delvis annorlunda betydelse än engelskans ’Culture’ och svenskans motsvarighet som har betydelsen av odling eller bildning. Han tycks faktiskt ge det en mer *övergripande* och *ovanifrån* betydelse, som jag ser det inte helt olik den omdefiniering av Niebuhrs *Christ-Culture* typologi som Rasmusson (med hjälp av Charles Scriven) propagerar för (CAP 243–244). Detta tydliggörs av att de engelska översättningarna av både SL och ”Die Bedeutung” konsekvent översätter ’Kultur’ med ’civilisation’. Jag är ingen expert på Niebuhr men eftersom han var så starkt influerad av Troeltsch kanske detta kan förklara hans kritiserade användning av begreppet (denna fick radikalt större ecklesiologiska implikationer än Troeltschs). SL 126, 172, 177, 179, 181, 222, 229, 272, 275, 357, 408, 422, 426, 432, 667, 717, ST1 126, 159, 163, 201, 202, 239, 235, 270, 271, 327, 365, 378, 382, ST2 466, 815, 617, 647, “Protestantism”, 102n.

<sup>277</sup> “‘Sectarianism,’ in its usual sense” (Quirk, “Beyond sectarianism”, 81), så som t.ex. Miscamble (“Sectarian Passivism”) använder det, och även Hauerwas i “Will the real sectarian stand up?” Hauerwas klargör i “Why the ‘sectarian temptation’ is a misrepresentation” att han inte har “a sectarian ecclesiology, unless it is assumed that the secular state has the right to determine what will and will not count as political” (102).

<sup>278</sup> Så som t.ex. Littell kan använda begreppet, jmf. Yoder, “The Royal priesthood”, 27.

<sup>279</sup> Se t.ex. DBDP 8–9 (PAP 26). Troeltsch kan tala om den tidiga katolicismens förfall som en sekularisering i ordets faktiska och (samtidigt) dåliga bemärkelse (“die ungeheure Verweltlichung im eigentlichen und schlechten Sinne des Wortes...” SL 113, [ST1 115, den engelska översättningen är här dock något knapphändig]).

Både Rasmusson och Yoder tycks mena att Barth “was one of the first to see the end of Christendom coming” (Yoder, “Karl Barth and the Problem of war and other essays”, 175, POD). Troeltsch såg också detta, men utifrån ett helt annat perspektiv än Barth, och kunde uttrycka att: “[d]ie Tage des reinen Kirchentyps in unserer Kultur sind gezählt” (SL 981 [ST2 1008]). Rasmusson menar att “[m]odernisering som differentiering är den centrala tanken i Troeltschs sociologi”, vilket enligt Rasmusson handlar ”å ena sidan om ett samhälle som befrias från kyrkans auktoritet och med tiden om statskyrkosystemets sammanbrott” (EGF 114, jmf. Rasmusson, “Ecclesiology and Ethics”, 183). Max L. Stackhouse menar även att Troeltsch var ”a premature postmodern” i artikeln med samma namn. “A premature postmodern,” *First Things* 106, O (2000): 19–22.

<sup>280</sup> Donald E. Miller, “Sectarianism and secularization: the work of Bryan Wilson.” *Religious Studies Review* 5 no. 3 (1979): 168. Yoder menar att “[s]ince Ernst Troeltsch, analysts of the social situation of the churches have predicted that only the acceptance of a ‘sectarian’ style of high-commitment membership will keep any community alive in an increasing disestablished future.” “The Royal priesthood”, 270.

Rasmussons teologi och visa på tendenser till inkonsekvens i denna, och därför också bidra till och utveckla Rasmussons radikalreformatoriska teologi.



## Litteratur

- Adam, A. K. M. "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason", *Anglican Theological Review* 74 no. 4 (1992): 510–512.
- Allbee, Rick. "Christ witnessing to culture: toward a new paradigm between Christ and culture." *Stone-Campbell Journal* 8 no. 1 (2005): 17–33.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics; Volume IV, The doctrine of reconciliation, P 2*. Edinburgh: T&T Clark, 1985.
- *Die kirchliche Dogmatik; Bd 4, Die Lehre von der Versöhnung, T. 2; 4. Aufl.* Zürich: Evangelischer Verlag Ag. Zollikon, 1955.
- Battaglia, Anthony. "Sect or denomination? The Place of religious ethics in a post-churchly culture." *Journal of Religious Ethics* 16 no. 1 (1988): 128–142.
- Bexell, Göran. "Universalism och partikulärism i etiken; svar till Arne Rasmusson." *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:2 (1997): 70–78.
- "Universalism och partikulärism i etiken; nytt svar till Arne Rasmusson." *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74 [1998]: 71–80.
- Bretherton, Luke. "Coming to judgment: methodological reflections on the relationship between ecclesiology, ethnography and political theory." *Modern Theology* 28:2 (2012): 167–196.
- Bromley, D. G. & Melton, J. G. "Reconceptualizing types of religious organization: dominant, sectarian, alternative, and emergent tradition groups." *Nova religio* 15, no. 3 (2012): 4–28.
- Browning, Dan. "Social theory" i *The Blackwell Companion to modern theology*, Gareth Jones (red.), 65–81. Malden, MA: Blackwell publishing, 2004.
- Brunner, Emil. *Den missförstådda kyrkan och kyrkans missförstånd*. Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1952.
- Cartwright, Michael G. "The church as polis: from political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas." *Mennonite Quarterly Review* 71 no. 3 (1997): 465–468.
- Cedersjö, Björn. *Bortom syndakatalogen; en studie a svensk frikyrklig etik från 1930-talet till 1990-talet*. Örebro: Libris 2001.
- Chakerian, Charles Garabed. "The social teaching of the Christian churches" *Church History* 18, no. 4 D (1949): 243.
- Christiano, K. J., Swatos Jr., W. H. & Kivisto, P. *Sociology of Religion: Contemporary Developments*. Walnut Creek, CA: Altamira Press, 2002.
- Conyers, A. J. "The church as polis: from political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas." *Journal of Church and State* 39 no. 3 (1997): 584–585.
- Cross, Frank Leslie. "The social teaching of the Christian churches" *Modern Churchman* 21, no. 8 N (1931): 463–465.
- Ejvegård, Rolf. *Vetenskaplig metod; 3:e uppl.* Lund: Studentlitteratur, 2003.
- Finke, Roger & Stark, Rodney. "The New Holy Clubs: Testing Church-to-Sect Propositions" *Sociology of Religion* 62 no. 2 (2001): 175–189.
- Garrison, Winfred Ernest. "The social teaching of the Christian churches" *Christian Century* 66 no. 24, 15 (1949): 737–738.
- Grenz, Stanley J. *Revisioning evangelical theology*. Downers Grove, IL: Intervarsity Press, 1993.
- Gustafson, Paul Moody. "UO-US-PS-PO : a restatement of Troeltsch's church-sect typology." *Journal for the Scientific Study of Religion* 6 no. 1 (1967): 64–68.

- "Exegesis on the Gospel According to St. Max." *Sociological Analysis* 34 no. 1 (1973): 12–25.
- "The Missing Member of Troeltsch's Trinity." *Sociological Analysis* 36 no. 3 (1975): 224–226.
- Hartman, Jan. *Vetenskapligt tänkande; från kunskapsteori till metodteori*. Lund: Studentlitteratur, 2004.
- Hauerwas, Stanley. *Against the Nations; War and survival in a liberal society*. Minneapolis, MN: Winston Press, 1985.
- *In good company; The church as polis*. Notre Dame: University of Notre Dame press, 1995.
- "Karl Barth Dogmatics in Outline." *First Things: A Monthly Journal of Religion & Public Life* no. 101 (2000): 46–47.
- "Learning from others: the formation of a theologian." *Christian Century* 127 no. 10 (2010): 29–34.
- *The peaceable kingdom: a primer in christian ethics*. London: SCM Press, 2003.
- *Truthfulness and Tragedy; Further investigations in Christian ethics*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1977.
- "Why the 'sectarian temptation' is a misrepresentation; a response to James Gustafson" i *The Hauerwas reader*, John Berkman (red.) & Michael Cartwright (red.), 90–110. Durham: Duke University Press, 2001.
- "Will the real sectarian stand up?" *Theology Today* 44 no. 1 (1987): 87–94.
- Healy, Nicholas M. *Church, World and the Christian Life: Practical-Prophetic Ecclesiology*. Cambridge University Press, 2000.
- "The logic of Karl Barth's ecclesiology; analysis, assessment and proposed modifications" *Modern Theology* 10:3 (1994): 253–270.
- Jakelić, Slavica & Pearson, Lori. *The future of the study of religion*. Leiden, Nederländerna: Brill, 2004.
- Johnson, Benton. "Church and sect revisited." *Journal for the Scientific Study of Religion* 10 no. 2 (1971): 124–137.
- "A critical appraisal of the church-sect typology." *American Sociological Review* 22 no. 1 (1957): 88–92.
- "On church and sect." *American Sociological Review* 28 no. 4 (1963): 544–545.
- Kotva, Joseph J. Jr. "The church as polis: from political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas." *Theological Studies* 57 no. 4 (1996): 771–773.
- Lehmann, Hartmut. "The Suitability of the Tools Provided by Ernst Troeltsch for the Understanding of Twentieth-Century Religion." *Religion, State & Society* 27 no. 3–4 (1999): 295–300.
- Lindroth, Hjalmar. *Tankar om kyrkan och sakramenten*. Stockholm: Svenska kyrkans diakonistyrelses bokförlag, 1948.
- Littell, Franklin H. "Church and sect: (with special reference to Germany)." *Ecumenical Review* 6 no. 3 Ap (1954): 262–276.
- "Historical free church defined." *Brethren Life and Thought* 9 no. 4 (1964): 78–90.
- *The Anabaptist View of the Church*. Boston, MA: Starr King Press, 1958.
- *The Free Church; The significance of the Left Wing of the Reformation for modern American Protestantism*. Boston, MA: Starr King Press, 1957.
- Long, Duane Stephen. "Moral Theology" i *The Oxford Handbook of Systematic Theology*, Webster, J. (red.), Tanner, K. (red.) & Torrance, I (red.), 456–475. Oxford : Oxford University Press, 2007.

- Markham, Ian. "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason." *First Things* no. 19 (1992): 46–48.
- Martin, D. "The Denomination." *British Journal of Sociology* 13 no. 1 (1962): 1–14.
- McClendon, Jr, James Wm. *Systematic Theology: Ethics*. Nashville: Abingdon Press, 1986.
- *Systematic Theology; volume II; Doctrine*. Nashville: Abingdon Press, 1994.
- Milbank, John (red), Pickstock, Catherine (red) & Ward, Graham (red). *Radical orthodoxy; A new theology*. London: Routledge, 1999.
- Milbank, John. *Theology and social theory; Beyond secular reason*. Oxford: Basil Blackwell, 1990.
- *Theology and social theory; Beyond secular reason; 2. ed.* Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Miller, Donald E. "Sectarianism and secularization: the work of Bryan Wilson." *Religious Studies Review* 5 no. 3 (1979): 161–174.
- Miscamble, Wilson D. "Sectarian Passivism." *Theology Today* 44 no. 1 (1987): 69–77.
- Murphy, Nancey C. *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda*. Valley Forge, Pa: Trinity Press International, 1996.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper & Brothers, 1951.
- *Ernst Troeltsch's philosophy of religion*. Yale University, 1924.
- *The Social Sources of Denominationalism*. Cleveland: The World Publishing Company, 1964.
- Nielsen, Donald A. "Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason." *Sociological Analysis* 53 no. 4 (1992): 468–470.
- O'Toole, Roger. "Underground traditions in the study of sectarianism: non-religious uses of the concept 'sect'." *Journal for the Scientific Study of Religion* 15 no. 2 (1976): 145–156.
- Quirk, Michael J. "Beyond sectarianism." *Theology Today* 44 no. 1 (1987): 78–86.
- Rasmusson, Arne. "A Century of Swedish Theology", *Lutheran Quarterly* 21:2 (2007): 125–162.
- "Bibeln och den kristna församlingen. Några reflektioner kring Krister Stendahls bok Meningar", *Tro och Liv* 47:6 (1988) 20–27.
- "Church and Nation-State: Karl Barth and German Public Theology in the Early 20th Century", *Ned Geref Teologiese Tydskrif* 46:3-4 (2005): 511–524.
- "Church and War in the Theology of Karl Barth", in *Living Theology - Essays presented to Dirk J. Smit on His Sixtieth Birthday*, red. Len Hansen, Nico Koopman & Robert Vosloo, 58–70. Wellington (South Africa): Bible Media, 2011.
- "'Deprive them of their pathos': Karl Barth and the Nazi Revolution Revisited", *Modern Theology* 23:3 (2007): 369–391.
- "Ecclesiology and Ethics", *Ecumenical Review* 52:2 (2000): 180–194.
- "En gång fanns inte det sekulära. Social teologi från Ernst Troeltsch till John Milbank", i *På spaning efter framtidens kyrka*, red. S Fahlgren, 105–130. Örebro: Libris, 1998.
- "Frihet eller det mänskliga livets instrumentalisering: Om diskussionen i europeisk teologisk bioetik, särskilt embryonal stamcells forskning", *Tro och liv* 66:6 (2007): 5–11.
- "Frälsning och kyrka: Varför Paulus inte var lutheran (och inte Luther heller)", i *Så som det har berättats för oss; Om bibel, gudstjänst och tro*, red. Gunnar Samuelsson och Tobias Hägerland, 171–200. Örebro: Libris, 2007.
- "Historicizing the Historicist. Ernst Troeltsch and Recent Mennonite Theology", i *The Wisdom of the Cross: Essays in Honor of John Howard Yoder*, red. Stanley

- Hauerwas, Chris Huebner, Harry Huebner, Mark Thiessen Nation, 213–248. Eugene: Wipf & Stock, 2005.
- "Historiography and Theology: Theology in the Weimar Republic and the Beginning of the Third Reich", *Kirchliche Zeitgeschichte* 20:1 (2007): 155–180.
- "Karl Barths betydelse för anglosaxisk teologi", Umeå Universitet; Institutionen för idé- och samhällsstudier, Arne Rasmusson, publikationer, <http://www.idesam.umu.se/om/personal/religion/arne-rasmusson/publikationer/> (hämtat 121207).
- "Kontextualism och universalism i kristen etik. Varför det är ett falskt alternativ", *Tro och liv* 59:3 (2000): 4–15.
- "Kristen social teologi och modernitetens villkor." *Tidsskrift for teologi og kirke*, 68:4 (1997): 243–271.
- "Människan i allmänhet finns inte", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:2 (1997): 58–69.
- "Not All Justifications of Christendom are Created Equal. A Response to Oliver O'Donovan", *Studies in Christian Ethics* 11:2 (1998): 69–76.
- "Politik och religionens återkomst", i *Religion och Existens: Årsskrift för Teologiska föreningen i Uppsala 2008* (red. Mattias Martinson), Uppsala: Teologiska föreningen (2008): 29–40.
- "Revolutionary Subordination. A Biblical Concept of Resistance in the Theology of John Howard Yoder", i *Peace in Europe, Peace in the World: Conflict Resolution and the Use of Violence*, Iustitia et Pax Dokumentation 3, 35–67. Wien, 2002.
- "Sacrament as Social Process: Some Historical Footnotes", i *For the Sake of the World: Swedish Ecclesiology in Dialogue with William T. Cavanaugh*, red. Jonas Ideström, 32–48. Eugene: Pickwick Publications 2009.
- "Science as salvation: George Lakoff and Steven Pinker as secular political theologians", *Modern Theology* 28:2 (2012): 197–228.
- *The Church as Polis: from Political Theology to Theological Politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2009.
- "‘the curious fact that ... the Lord always puts us on the just side’: Reinhold Niebuhr, America, and Christian Realism", *Studia Theologica: Nordic Journal of Theology* 66:1 (2012): 41–61.
- "The Politics of Diaspora: The Post-Christendom Theology of Karl Barth and John Howard Yoder", i *God, Truth, and Witness: Essays in Conversation with Stanley Hauerwas*, red. L. Gregory Jones m.fl., 88–111 (Grand Rapids: Brazos Press, 2005).
- "Utan kyrka, ingen kristen etik", *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 74:1 (1998): 24–34.
- "Vem vill ha ett mångkulturellt samhälle?" Om det som djupast angår...: Tro och identitet: förankring och förändring (FLRs årsbok 2005), 18–30.
- "Whose Knowledge? Which Theology? Response to Jone Salomonsen", *Spirit and Sprituality: Proceedings of the 15th Nordic Conference in Systematic Theology*, red. Jonas Adelin Jørgensen, Kirsten Busch Nielsen, Niels Henrik Gregersen, 166–175. Faculty of Theology, University of Copenhagen, 2007.
- Rasmusson, Arne & Spjuth, Roland. *Kristologiska perspektiv; om möjligheter och återvändsgränder i modern teologi med speciell referens till Edward Schillebeeckx, Wolfhart Pannenberg och Walter Kasper*. Örebro: Libris, 1986.
- Regev, Eyal. "Were the early Christians sectarians?" *Journal of Biblical Literature* 130 no 4 (2011): 771-793.

- Reinders, Hans S. "The church as polis: from political theology to theological politics as exemplified by Jürgen Moltmann and Stanley Hauerwas." *Pro Ecclesia* 7 no. 1 (1998): 110–113.
- Robertson, Roland. *The Sociological Interpretation of Religion*. Oxford: Blackwell, 1972.
- "On the analysis of mysticism: pre-Weberian, Weberian and post-Weberian perspectives." *Sociological Analysis* 36 no. 3 (1975): 241-266.
- Samuelson, Francine K. "Messianic Judaism: church, denomination, sect, or cult?" *Journal of Ecumenical Studies* 37 no. 2 (2000): 161–186.
- Sigurdson, Ola. *Karl Barth som den andre*. Stockholm: Brutus Östlings Bokförlag, 1996.
- Sigurdsson, Ola (red) & Svenungsson, Jayne (red). *Postmodern Teologi: en introduktion*. Stockholm: Verbum, 2006.
- Sjöberg, Kjell (red) & Sjöberg, Stanley (red). *Gud ska styra Sverige*. Örebro: Evangeliipress, 1976.
- Smith, James K. A. *Introducing radical orthodoxy; mapping a post-secular theology*. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2004.
- Spjuth, Roland. *Creation, Contingency and Divine Presence; in the theologies of Thomas F. Torrance and Eberhard Jüngel*. Lund: Lund University Press, 1995.
- "Skapelsetro i spänning mellan universalism och partikulärism." *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 73:4 (1997): 178–182.
- Stackhouse, Max L. "A premature postmodern," *First Things* 106, O (2000): 19–22.
- Stark, Rodney & Bainbridge, William Sims. *A Theory of religion*. New Brunswick, NJ.: Rutgers University Press, 1996.
- *The future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Los Angeles, CA.: University of California Press, 1985.
- Swatos, Jr., William H. *Into Denominationalism; the Anglican metamorphosis*. Storrs, CT: Society for the Scientific Study of Religion, 1979.
- "Monopolism, pluralism, acceptance, and rejection: an integrated model for church-sect theory." *Review of Religious Research* 16 no. 3 (1975): 174–185.
- Toole, David. *Waiting for Godot in Sarajevo; Theological reflections on nihilism, tragedy and apocalypse*. Boulder: Westview Press, 1998.
- Troeltsch, Ernst. *Der Historismus und Seine Probleme*. Tübingen: Mohr, 2010.
- *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte; 3 Aufl.* Tübingen: Mohr/Siebeck, 1929.
- *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt*. München und Berlin: Druck und Verlag von R. Oldenbourg, 1906.
- *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1912.
- *Protestantism and progress; the significance of Protestantism for the rise of the modern world*. Philadelphia: Fortress Press, 1986
- *The Social Teaching of the Christian Churches; Volume I*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992 (med James Luther Adams förord).
- *The Social Teaching of the Christian Churches; Volume II*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1992.
- *The Social Teaching of the Christian Churches*. Chigaco: University of Chicago press, 1981 (med H. Richard Niebuhrs introduction).
- Trull, Joe E. "The Social Teaching of the Christian Churches" *Theological Educator* no. 49 Spr (1994): 228.
- Visser 't Hooft, Willem Adolf. "Evangelism among Europe's neo-pagans." *Mid-Stream* 17 no. 4 (1978): 334–347.
- Waters, Guy Prentiss. *Justification and the New Perspectives on Paul*. Phillipsburg, NJ: P&R Publishing Company, 2004.

- Wallis, Roy. *The Elementary Forms of the Religious Life*. London: Routledge and Kegan Paul, 1984.
- *The Road to Total Freedom: a Sociological Analysis of Scientology*. New York: Columbia University Press, 1977.
- Weber, Max. *Economy and society; Volume One*. New York: Bedminster Press, 1968.
- *Economy and society; Volume Two*. New York: Bedminster Press, 1968.
- *Economy and society; Volume Three*. New York: Bedminster Press, 1968.
- *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; 1. Halbband*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947.
- *Grundriss der sozialökonomik; 3. Auflage; II. Halbband*. Tübingen: Mohr/Siebeck, 1947.
- Westin, Gunnar. *Den kristna friförsamlingen genom tiderna*. Stockholm: Westerbergs, 1954.
- Wilson, Bryan. *Religiösa sekter; en sociologisk studie*. Milano: Aldusuniversitet, 1970.
- Yinger, J.M. *Religion and the Struggle for Power*. Durham, N.C.: Duke University Press, 1980.
- *The Scientific Study of Religion*. New York: Macmillan, 1970.
- Yoder, John Howard & Theissen Nation, Mark (red). *Karl Barth and the problem of war; and other essays on Barth*. Eugene, OR: Cascade Books, 2003.
- Yoder, John Howard. *For The nations: Essays public and evangelical*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1997.
- *Jesu Politik*. Älvsjö: Verbum, 1984.
- *Liv i församlingen*. Libris: Örebro, 2003.
- *The Christian witness to the state*. Scottsdale, PE: Herald Press, 2002.
- *The Jewish-Christian schism revisited*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003.
- *The Priestly Kingdom; Social ethics as gospel*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2010.
- *The Royal Priesthood; essays ecclesiastical and ecumenical*. Scottsdale, PE: Herald Press, 1998.

## Förkortningar

|     |   |
|-----|---|
| CAP | Rasmusson, <i>Church as Polis</i>                   |
| EGF | Rasmusson, "En gång fanns inte det sekulära"        |
| FOK | Rasmusson, "Frälsning och kyrka"                    |
| HTH | Rasmusson, "Historicizing the Historicist"          |
| KP  | Rasmusson & Spjuth, <i>Kristologiska perspektiv</i> |
| POD | Rasmusson, "The Politics of Diaspora"               |
| RS  | Rasmusson, "Revolutionary Subordination"            |
| SL  | Troeltsch, <i>Soziallehren</i>                      |
| ST1 | Troeltsch, <i>Social Teaching (1992), Volume I</i>  |
| ST2 | Troeltsch, <i>Social Teaching (1992), Volume II</i> |