

Peter Bexell:

”I KYRKANS LIV”

Den luthersk-katolska rapporten ”Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv”

Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran, undertecknad av katoliker och lutheraner i Augsburg 31 november 1999 (”Gemeinsame Erklärung”, nedan GE), är ett av de viktigast ekumeniska dokumenten i vår tid. DeklARATIONEN menar sig kunna sätta punkt för en del av kontroverserna från 1500-talet, men dess lösningsförslag har inte varit oomstridda. Försättningen borde vara spännande, men är inte alls självklar.

Katolsk (eller åtminstone vatikansk) och luthersk (eller åtminstone i de stora liberala folkkyrkorna) teologi har, liksom själva kyrkolivet, snarast glidit alltmer ifrån varandra under det decennium som gått, och samtalsklimatet är kyligare. Trots det, eller kanske just därför, är det en historisk uppgift att följa upp och dra slutsatserna av deklARATIONEN. Med den form som reformationen fick i Sverige och Finland, och fr.a. Svenska kyrkans ambition att vara brobyggarkyrka, har vi en särskild ekumenisk kallelse. En samtalsgrupp initierades 2002, och på tioårsdagen av deklARATIONEN har gruppens två ordföranden (den lutherske biskopen i Helsingfors Eero Huovinen och den katolske biskopen i Stockholm Anders Arborelius) dagtecknat företalet till gruppens rapport ”Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv” (nedan RKL och §).

Från Svenska kyrkan har deltagit två akademiker och två biskopar: Elisabeth Gerle, Bo Larsson (en av två sekreterare) samt Martin Lind och (dock inte i slutskedet) Carl Axel Aurelius. Från Finlands lutherska kyrka kan man notera biskop Simo Peura – en av de främsta teologerna inom den ”nya finska luthertolkningen”. Från katolsk sida har Henrik Roelvink varit sekreterare, i övrigt har deltagit bl.a. Fredrik Emanuelsson, Angela Corsten, Ingvar Fogelquist, Marianne Fredell, Håkan Ulfgard och (till 2006) biskop William Kenney.

Den förändring i samtalsklimatet som skett finns tydliggjord redan i rapportens egen redogörelse för gruppens förberedelsefas 2002 (RKL7-8). Från svensk sida var man (KG Hammar nämns) då intresserad av t.ex. att dra konsekvenser av GE för olika rättvisefrågor, andra ville arbeta med hermeneutiska frågor, och några ville gå vidare mer praktiskt med gudstjänst och delade livserfarenheter. I spännvidden kan man, kanske lite trött, ana en ekumenisk asymmetri: var och en vill tala om det man är intresserad av, och man ger sig inte tid att sitta ned och försöka förstå varför samtalspartnern tycker att andra frågor är viktiga och kanske t.o.m. kyrkoskiljande. Att man var så villrådig om uppgiften är illavarslande, men att man redovisar saken är ett hälsotecken.

Nu blev det en ganska traditionell ekumenisk text om (RKL9) vilken plats rättfärdiggörelsen har i kyrkolivet i resp. kyrka. Man börjar i en presentation av GE, presenterar sedan den speciella ekumeniska situationen i Sverige-Finland, med dess reformationshistoria. Den teologiska tyngdpunkten menar man ligger i kapitlet 4, ”Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv”, med trinitarisk utgångspunkt och fokus på ”Kristus vår rättfärdighet”, följt av fyra avsnitt där rättfärdiggörelsens roll i kyrkolivet speglas: kyrkans sakramentalitet, dopet, nattvarden och ämbetet. I ett slutkapitel pekar man framåt mot gemensam eukaristi, ett sakramentalt biskopsämbete och Petrusämbetet.

Några omvälvande nyheter finns inte i dokumentet. Ansatsen i kapitel 4 (RKL107-141) går

inte utöver vad som sägs i GE, även om det är en god sammanfattning och tydliggör (RKL125f, 139ff) den roll för GE som den finska lutherforskningen och dialogen med ortodoxin har haft. Jag skulle nog våga påstå att den tankestruktur som man säger sig har haft (RKL 24-31), och som avtecknar sig i den kapitelindelning som jag redovisade, egentligen maskerar en lite enklare struktur: rapporten handlar snarast om de tre ekumeniska evergreens dop, nattvard, ämbete (som i den viktiga Lima-texten), behandlade med två specifika utgångspunkter: dels GE, dels den svenska katolsk-lutherska ekumeniska rapporterna ”Biskopsämbetet” (1988) och ”Kyrkan som sakrament” (1999, nedan KS).

Även om RKL alltså inte är omvälvande, är den inte oviktig – den kan komma att fungera som en temperaturtagning på det ekumeniska läget: Att något sägs indikerar att det behöver sägas, och när något inte sägs kan man fråga sig varför. Jag har redan nämnt de inledande svenska försöken att tala om hjärtefrågor – men så blev det inte. Rapporten säger uttryckligen att en rad etiska och praktiska frågor lämnar man åsido (RKL330) – klartext är väl att man i Rom menar att Svenska kyrkan och andra *mainstream* protestantiska samfund nu raskt avlägsnar sig från vad som varit gemensamma kristna ståndpunkter i fr.a. sexualetiska frågor. Det är mot den bakgrunden f.ö. märkligt att man (RKL265) nämner kritiken mot påvens etiska ställningstaganden, men inte benämner de snabba förändringarna i Svenska kyrkan.

Det som riskerar att bli sövande med ekumeniska texter är om man bara är snälla mot varandra, enbart konstaterar det varom man är enig, inte nämner eller slätar över det som skiljer kyrkorna åt. En bra rapport formulerar sig om skillnader både i åskådning och i praxis på ett sätt som gör att det finns underlag för fortsatt arbete, och fortsatt självkritik från båda sidor. Rapporten är tydlig på ett par punkter som rör fr.a. ämbetet, men utan att visa på några nya vägar ut ur motsättningarna: Kvinnliga präster i de lutherska kyrkorna (RKL282), och Svenska kyrkans ad-hoc erkännande av legitimiteten i Svenska Missionsförbundets ämbetsstruktur, där man på detta sätt ”hoppas” kunna införa biskoplig ordination (RKL298).

Men också i sitt ibland alltför snälla enighetstalande är rapporten intressant. I sin beskrivning av kyrkoliv och teologi i en luthersk folkkyrka skulle dokumentet på en rad punkter kunna tjäna som ett reformationsprogram, ett rekatoliseringsprogram för Svenska kyrkan. Kanske kunde den t.o.m. ge impulser och byggstenar till (och kanske också legitimitet för) hur högkyrkligheten i Svenska kyrkan skulle kunna utveckla ett sakramentalt och pastoralt program för en evangelisk katolicitet (cf RKL91) – och det skulle vara mycket ekumeniskt intressant. Låt mig peka på några linjer. Först ämbetet.

Grundvalen för RKL:s resonemang om ämbetet är hur den rättfärdiggörande tron är förmedlad, fr.a. genom ämbetet, och biskoparnas roll (RKL274-328). Poängen är inte den tekniska successionen, utan att tron har karaktären att vara en överlämnad gåva (RKL275, cf 146, 162), som förmedlas genom den historiska kyrkan – det sätt att tänka som vi känner igen som ”apostolicitet”. Man hänvisar här flitigt till den internationella luthersk-katolska dialogens studiedokument ”The Apostolicity of the Church” (2006), men utan att egentligen gå vidare – utom på en punkt, apostolisk succession. Med utgångspunkt i de svenska och finska kyrkornas anspråk kan samtalet mellan kyrkorna enkelt gå vidare med att fråga efter utgångspunkten för ”ämbetets legitima apostolicitet” – dvs frågan om biskopämbetets roll för överlämnandet av trons gåva – på en annan nivå än i den internationella dialogen. Samtidigt är det just på den punkten som den senaste utvecklingen skapat fler svårigheter. Det som nämns är naturligtvis Svenska kyrkans överenskommelse med Svenska Missionskyrkan (RKL298), det som inte nämns men som alla känner till (utifrån hur den katolsk-anglikanska dialogen utvecklats) är rimligen svenska och numera också finska kyrkans kvinnliga biskopar.

Närmast absurt är det nyspråk med vilket biskoparnas roll efter år 2000 i Svenska kyrkan beskrivs (RKL303, cf 365): de är skyldiga att delta i biskopsmötet, men inte ett ord sägs om kyrkomötets beslutsformer och deras minimala roll där, inget om deras maktlöshet i lärofrågor och inget om tillsättningsproceduren. Det är förvånande att de övriga medlemmarna dialoggruppen låtit detta skönljugeri passera.

Den katolska ståndpunkt som är stötesten är förstas påvens roll, magisteriet *iure divino* (RKL313-328, spec. 322). Den viktiga texten här Johannes Paulus II:s inbjudan i *Ut unum sint* (1995, RKL 313, 315) att omformulera påverollen. Här är rapporten ganska intetsägande, man refererar det svenska biskopsmötets (opublicerade) svar 1999 på påvens inbjudan – passar i en not också på att nämna att det faktiskt var just KG Hammar som personligen överlämnade svaret. Det som jag finner egendomligt är att man inte, när man s.a.s. är i närheten, ordentligt behandlar det katolska begreppet *sensus fidelium* ("hela gudsfolkets vittnesbörd" i förbigående i RKL325) och prövar det mot det Svenska kyrkans sätt att behandla lärofrågor. Man skulle fruktbart ha kunnat testa både troskongregationens och svenska kyrkomötets arbetssätt (för att nu nämna två storheter som nog ser sig som motsatta men ibland är otäckt lika) mot den nyanserade diskussionen i den viktiga men föga uppmärksammade tyska luthersk-katolska rapporten från 2000 *Communio sanctorum* (CS) 57-60 (RKL325). Här finns bara ett kort referat, fast just RKL:s infallsvinkel på apostoliciteten skulle kunnat leda vidare.

Inte nya är den rad med frågor inför fortsatt dialog som man formulerar – men arbetssättet är fruktbart: om nödvändiga tecken på apostolisk tro och kontinuitet, om legitim mångfald, om element nödvändiga för ömsesidigt erkännande, både i kyrkolivet i allmänhet, och vad gäller ämbetet (RKL311). Specifik för Sverige och Finland kan frågorna konkretiseras kring den apostoliska successionens form och möjligheten till olika ämbetsstruktur (RKL312). Gissningsvis handlar den sistnämnda formuleringen bl.a. om kvinnliga präster, men man formulerar sig också på ett intressant sätt om katolsk *communio*-ecklesiologi, som manifesterades i konciliet, där lokalkyrkan är stiftet med biskopen, medan "traditionell luthersk" syn lägger tonvikten på lokalförsamlingen och den lokale prästen (RKL307ff; cf 118) – här fokuseras den "kongregationalisering" som fått sådan fart efter 2000. Ämbetsstrukturen är också en signal om själva kyrkostrukturen – även om de ibland skaver mot varandra.

*

Ett inledande och som jag menar närmast metodiskt avsnitt handlar om "kyrkans sakramentalitet" (RKL142-172). Det tar upp rapporten 1999 "Kyrkans som sakrament" (KS) från Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan. Från den svenska delegationen var enigheten inte fullkomlig kring denna text 1999 – ledamoten Kerstin Bergman skrev ett särskilt yttrande där hon betonade skapelsens/världens roll i det sakramentala skeendet och naturligtvis frågan om kyrkan och hierarkin. KS har inte blivit särskilt uppmärksam i det ekumeniska samtalet, först eftersom den svenskkyrkliga delegationen markerade oenighet, men också, menar jag, eftersom den byggde på ett ganska tekniskt, formaliserat sakramentsbegrepp som inte leder så långt. Hela temat får bara ett kort omnämnande i sammanfattningen (RKL338).

Ansatsen när RKL talar om kyrkan som sakrament/sakramental är Kristus som Guds inkarnerade logos och tvånatursläran (RKL142f) – samma som i KS. Såsom Kristus är ursakramentet (RKL143f – i RKL 151 heter det att det är bara i "katolsk tradition" han kallas så) och därmed kan kyrkan beskrivas som ett grundsakrament (RKL145). RKL är mindre benägen än KS att tala om kyrkan direkt som ett sakrament – kanske mindre betydelsefullt

eftersom det också har skett en tillnyktring vad gäller denna terminologi också i katolsk teologi.

Just denna entydiga ansats i tvånatursläran, där kyrkobergreppet i parallellitet med andra sakramentsbegrepp byggs upp utifrån motpolerna skapat vs. gudomligt blir emellertid en *dead end*. Det är, tror jag, en otillåtlig förenkling att i katolsk-protestantisk ekumenik tala om sakramentalitet som modellerad på inkarnationen. I RKL blir modellens svaghet tydlig: med den ansatsen hamnar man snabbt (v.s.b.) i traditionella protestantiska dikotomier: sakramentet är synligt tecken på osynliga gåvor, kyrkan är på liknande sätt synlig och fördold (cf RKL147) och detta leds vidare till att kyrkan är delaktig i människans sätt att vara *simul iustus et peccator* (cf RKL148). Då går resonemanget i baklås, inte minst eftersom *simul*-sättet att se på människan (GE 29) bestämt avvisades i den romersk-katolska kommentaren till GE (se sv. ed. s. 73 p. 1). RKL 40-44 försöker ändå formulera en viss samstämmighet om *simul*, men tankefiguren går inte att använda om kyrkan annat än i vissa avseenden (och man är mycket försiktig i RKL148). Jag tror försöket är dödsdömt: katolsk ecklesiologi, åtminstone den kuriala, tänker på kyrkan i grunden som (vad protestanter ser som) en idealtyp, och nästan all ecklesiologi går ut på att visa hur idealtypen samtidigt är konkret.

Det som gör den formelmässigt tänkta kristologiska ansatsen så misslyckad tror jag ytterst är att man i de ekumeniska texterna börjar på protestantiskt vis i en kristologi nedifrån – och då hamnar i den åtskillnad mellan nåd och natur som präglade senmedeltida teologi, *och* luthersk, *och* nyskolastiken. Frågeställningen nedifrån blir snabbt: ”Hur världslig (inkl. hur syndig) kan egentligen Guds kyrka vara?” – ett sätt att fråga som protestantiska teologer ju mycket gärna har inför katolsk ecklesiologi, dessutom ofta med målande exempel. Konciliets och många katolska teologers sätt att reflektera över kyrkan som sakrament börjar i stället i ett helhetsgrepp, där inte åtskillnaden, utan föreningen mellan Kristi två naturer är det viktiga (som det också är, ärligt talat, t.ex. i Konkordieformeln). Utifrån den helhetssynen, som naturligt blir en kristologi uppifrån, kan man mer frimodigt tala om kyrkan som helig och som sakrament. Frågan att ställa blir i stället: ”Hur annorlunda, hur helig är Kyrkan?” eller möjligen ”... är Kyrkan kallad att vara?”

Med den ansatsen blir det också självklart för dem att tala om kyrkan som Kristi kropp. Denna dimension kommer knappast alls fram i RKL (i förbifarten i RKL11 och 144), men är grundläggande i katolsk sakramental ecklesiologi (fr.a. i ansatsen, kap I och II, i *Lumen gentium*). Rättfärdiggörelse är att bli vad man redan är, en lem i Kristi kropp, och detta sker genom ett sakramentalt inlemmande – fr.a. dop och nattvard. Med denna perspektivförskjutning kunde man också komma ifrån den formelmässighet som jag nyss ställde mig tveksam till – istället vore ”dogmat” helheten av det sakramentala livet, det som jag tror för att förstå. Den kristologiska utgångspunkten bleve då *totus Christus*, Kristusmysteriet i sin helhet: först grund för både skapelse- och frälsningskeendena, sedan utgångspunkt för tydningen både av hela tillvaron och av människan som person – makrokosmos och mikrokosmos. Kyrkans karaktär av sakrament för världens frälsning bleve självklar (och Kerstin Bergmans ängsliga invändning 1999 att kyrkan blir viktigare än skapelsen löstes upp i intet). Det som protestanten ser som ett idealtypiskt sätt att tänka om kyrkan växer till att vara just det sakramentala: Kyrkan är Kristi närvaro, *concretum universale*.

Några fraser från nutida katolsk standardteologi som finns med i RKL, men som blir väldigt solitära i RKL:s resonemang, får med denna bakgrund sin förståelsehorisont. När det i RKL 146 oförmedlat heter ”På grund av Kristi verkliga närvaro är kyrkan sakramental” förblir det

oklart hur ”Kristi verkliga närvaro” ser ut – det enda det kan syfta på är en oklar och allmänt hållen formulering i RKL 144. I utvecklingen efter Andra vaticankonciliet är saken emellertid övertydlig: Kristi verkliga närvaro, det som gör kyrkan sakramental är *Eukaristin*. Kristi kropp gör oss till Kristi kropp. ”Kyrkan får sitt liv av eukaristin” är inledningsorden till encyklikan *Ecclesia de eucharistia*. Med den utgångspunkten kunde RKL kanske ha kommit längre, och hade kanske på ett mer självklart sätt blivit mer inriktad på levd sakramental spiritualitet.

*

Och här kan vi återvända till min första reflektion om själva samtalsformen och vad man bestämde sig för att tala om. Bakom osäkerheten förefaller ligga en fundamental olikhet i de ekumeniska samtals förutsättningar – receptions- och beslutsprocessen – hos katoliker och lutheraner. Lutherska delegater har ”direkta kontakter med sin kyrkas beslutsfattande organ”, medan katolikerna inte har detta (RKL20). Också här finns alltså en asymmetri, som kan läsas på flera sätt. Ingendera sidans deltagare talar direkt på sin kyrkas vägnar. För att förenkla: I ett evangeliskt sammanhang är ”kyrkoläran” i många avseenden en mer tillfällig professorsprodukt. Den evangeliske deltagaren kan därför lova runt, men ekumenik blir något för ”ekumeniskt sinnade”, medan andra bara mäter sig ut. En katolsk deltagare talar bara utifrån sin egen känsla för *sensus fidelium*, men blir texten bejakad i högre instans får den s.a.s. karaktär av varaktig kyrkolära, och blir – men först då – något som är en stabil grund för fortsatt samtal.

Saken kan illustreras av diskussionen kring millennieskiftet om GE. Från luthersk sida togs undertecknandebeslutet av LVF, och detta ratificerades sedan av medlemskyrkorna, under protester från olika grupper, fr.a. en protest från flera hundra tyska akademiker. En av kritikerna, Reinhard Slenczka, har tio år efter GE gjort en analys av händelseförloppet, som också går att tillämpa på den svensk-finska texten.¹ Slenczkas huvudinvändning är att GE talar om rättfärdiggörelsen som en *doctrine*, inte som ett den levande Guds handlande i ord och sakrament, som i tro och dop skapar frälsande gemenskap med Kristus. Därmed kan man inte begränsa den ekumeniska argumentationen till teologihistoriska eller systematisk-teologiska preciseringar, utan den är något som lever i kyrkolivet, med omedelbara konsekvenser t.ex. för praxis vad gäller avlat och dop.

Formellt sett skulle därmed Slenczka se GE som just en kyrkoangelägenhet, och angreppspunkten ”kyrkans liv” i rapporten 2009 skulle vara i linje med Slenczkas syn på ekumeniska samtal, Men vad han vill komma åt är en fundamentalteologisk vändning som går djupare än så. Det han kritiserar är nämligen att dogmbegreppet har blivit teoretiskt: Protestantiska professorer beskriver hur teologin utvecklas i korrelation (Tillich) till en allmän *Geistesgeschichte*. Katolskt magisterium definierar trossanningar, som först genom beslutet är nödvändiga för frälsningen. Följden blir att läran blir s.a.s. en ”kyrklig” angelägenhet bara i den meningen att kyrkorna använder den när man lägger en sorts ekumeniskt pussel, där bitarna skall passas samman – det handlar inte om saligheten. GE handlar ju inte om rättfärdiggörelsen, utan om *läran om rättfärdiggörelsen*, och samma kritik skulle kunna riktas mot RKL.

¹ Reinhard Slenczka: ”Agreement and Disagreement about Justification: Ten Years after the Joint Declaration on the Doctrine of Justification.” *Concordia Theological Quarterly* 73 (2009) s. 291-316.

Bilden av hur de olika teologiska maskinerierna fungerar är naturligtvis polemiskt överdriven, men blyxtbelyser – från ett ovanligt håll – det som fortsätter att vara en kritisk punkt för de lutheraner som är kritiska mot GE: kravet att rättfärdiggörelsen är *enda* kriterium utifrån vilken utifrån vilket allting bedöms, inte ett kriterium av flera (det var bara så långt man kom i GE 18: ”ett oundgängligt kriterium”). Poängen blir en slags vändning till en teologi som bedrivs och utvecklas genom att levas, så som fr.a. liturgisk teologi under de senaste årtiondena har kunnat tydliggöra, kanske i återupptäckten av det teologibegrepp som präglade munkfromheten före skolastiken. Sedd på detta sätt kan också den utmanande entydigheten i de lutherska *sola* bli meningsfulla, och t.o.m. den lutherska tanken på Skriften som enda kriterium, i en *perspicuitas* (tänk om man utvecklat denna tanketråd när RKL326 antyder den i en referens till CS 68!). Den teologiska utvecklingen är alltså i första skedet inte ”kontextuell” så som vi brukar använda ordet, utan det finns flera kontextualiteter. Teologi (och ekumenisk samsyn) växer fram genom att kyrkan reflekterar över Skriften och trosskatten och det apostoliska arvets utveckling. I den reflektionen skapar hon sin egen kontext och förståelsehorisont – och först därefter handlar det om hur detta formuleras i ”samtida” (något som dessutom aldrig är entydig) kontext.

Men Slenczkas kritik drabbar också en syn på dogmat som varit viktig i katolsk teologi under och efter Andra vaticankonciliet (ekumenikdekretet 11) och som kommit att spela stor roll i de ekumeniska samtalen: tanken på *sanningarnas hierarki*. Tanken finns också i GE 18: ”trossanningar ... i ett inre sammanhang”. I ekumeniska samtal har det visserligen varit till stor hjälp att man har kunnat skilja på mer grundläggande trossanningar och mer ”sekundära” – på ett sätt liknar det den lutherska tanken på *sola* och rättfärdiggörelsen som ”enda” eller ”ett” kriterium. Här är en viktig bakgrund till talet om ”fundamentalkonsensus” i ekumeniska samtal. Men Slenczka har rätt i att med denna begreppsapparat riskerar dogmat att bli en – för att överdriva – teoretisk konstruktion av härledda sanningar.

Men är det ekumeniska samtalet är möjligt annat än som ett teoretiskt samtal där man ”skriver sig samman”? Kriteriebegreppet och de olika *sola* i en teoretisk dialog blir ju komponenter som närmast omöjliggör samtal, och en sanningshierarki som knäsetts i ett sammanhang kan vara till hinder i ett annat. Försättningen av Slenczkas artikel visar hur svårt det är, han faller nämligen in i raden: argumentationen är just dogmatiskt-teoretisk, och kontextuell i den lite aparta meningen att kontexten är mellaneuropeiskt 1500-tal.

Men om man tog det på allvar? Ekumenik skulle då vara just sådan gemensam reflektion och växa ur ett närmande i gemensamt gudstjänstfirande – faktiskt i stil med det som svenskarna ville göra när man 2002 planerade vad som blev RKL. Fast reflektionen kom nu att handla om kyrkans liv som sakramentalt, om dop, nattvard och ämbete – och bara vad detta säger om rättvisa och livserfarenheter. Då hade man fått börja i hur det sakramentala livet är en livstolkning, och hur den fundamentalkonsensus man sökte visar sig vara en fundamentalecklesiologi – där formulering av dogma och levd spiritualitet sammanfaller. RKL:s reflektion om gåvan nuddar vid detta sätt att bedriva samtalet. En fundamentalkonsensus kan nämligen inte inskränka sig till att man bejakar de enskilda läropunkter om vilka den andre just formulerat sig. Den innefattar rimligen också en samsyn om vad det innebär att säga det man just har sagt – och göra det.