

Frank C. Senn:

Mässan som offer – finns det en väg ut ur låsningen?

Frank C. Senn teol.dr. i liturgik vid University of Notre Dame samt senior för Society of the Holy Trinity (www.societyholymtrinity.org). Han är prästvigd för Evangelical Lutheran Church in America, ELCA, och tjänstgör i Immanuel Lutheran Church i Evanston, Illinois (www.ilcevanston.org). Detta är en nyöversättning av kap 13 ur Senns bok *Christian Liturgy: Catholic and Evangelical*, Fortress Press 1997. Mellanrubriker har tillfogats texten. Senns framställning är ett bidrag till det samtal om mässan som offer som förts i SPT och i denna artikel diskuterar han reformatorernas syn på mässan som offer. Översättningen är gjord av Mikael Löwegren.

De lutherska kyrkorna bevarade nästan hela den medeltida mässan, med undantag för offertoriet och en fullständig nattvardsbön. Johan III:s försök att återskapa offertorium och nattvardsböner efter fornkyrkliga förebilder kritiserades skarpt av den gnesiolutherska grupperingen. Skälet till att dessa böner uteslöts ur de lutherska mässordningarna hängde samman med den vikt Luther lade vid att Kristi kropp och blod är Guds gåvor till sitt folk. Dessa gåvor ska tas emot i tro och kan därför inte ges till Fadern med särskilda intentioner för både levande som döda. Särskilt fördömde man de åminnelseböner som följde efter instiftelseorden. Dessa betraktades som blasfemiska eftersom de innebar ett byte av »sakramentets riktning». Offertoriebönerna ansågs vara vilseledande och bidra till falsk gärningsrättfärdighet. Det bör i sammanhanget noteras att just offertoriet blivit den punkt i mässan där man samlade upp och formulerade de särskilda intentioner som betalats med mässstipendierna.

All förnyelse av nattvardsböner i en luthersk liturgi måste arbeta igenom tanken på mässan som offer. Det handlar inte bara om att föröka nå ett ekumeniskt genombrott som kan leda vidare från 1500-talets låsta positioner. Det handlar också om att lutheraner ska kunna återupptäcka en teologiskt rikare tradition än en »canon» – nattvardsbön – reducerad till prefation, *sanctus* och instiftelseorden. Denna artikel vill se på vad reformatorerna lärde om mässan som offer. Det positiva de hade att säga har ofta försvunnit under all polemik.

Luthers motvilja mot att använda ordet »offer» hade inte bara, såsom Gustaf Aulén har uttryckt det, att göra med »mässoffret sådant det då för tiden förkunnades och praktiserades.»¹ Snarare handlade det om att nattvardselementen – *hostia altaris* – inte kan offras till Gud eftersom de utgör den gåva som Gud ger sitt folk.

Vad händer då om vi försöker förstå mässan som offer inte utifrån »själva sakramentet» (nattvardselementen) utan istället utifrån det liturgiska firandet? Eller, med Sebastian Moores ord, inte utifrån »mässans teologi» utan »den liturgiska utgångspunkten»?² Kan det öppna ett annat sätt att se på mässan som offer?

John Jay Hughes har hävdats att för Thomas av Aquino är det inte offergåvorna som gör sakramentet till ett offer utan den liturgiska/rituella konsekrationens sakten.³ Genom Kristi ord som prästen uttalar handlar Gud, och brödet och vinet förvandlas till Kristi kropp och blod. Denna uppfattning om offret som konsekration förutsätter en samverkan mellan det kyrkan gör i liturgin och det Gud gör i sakramentet. En sådan dynamisk samtidighet mellan *sacramentum* och *sacrificium* kan hjälpa till att komma ur »reformationstidens låsning» kring mässan som offer.

Men denna tanke tar fortfarande inte sin utgångspunkt i det liturgiska skeendet, där bröd och vin spelar en viktig roll. Även om ordet offer inte används så bärs bröd/vin dock fram på altaret och måste betraktas som skapelsegåvor vilka vi ger tillbaka till Gud för att han skall använda dem. Vidare är ätandet och drickandet en väsentlig del av nattvardsmåltiden, på samma sätt som många religioners offerriter innefattat en måltid. Vi måste sätta de dogmatiska frågorna

¹ Gustaf Aulén *För eder utgiven: En bok om nattvardens offermotiv* (SKDB 1956), s 102.

² Sebastian Moore: *The Theology of the Mass and the Liturgical Datum*, *Downside Review* 69 (1951), s 31-44.

³ John Jay Hughes: *The Eucharistic Sacrifice: Transcending the Reformation Deadlock*, *Worship* 43 (1969), s 541.

inom parentes och ta tag i de liturgiska frågorna. När vi tar vår utgångspunkt i skeendet i Herrens måltid, snarare än i nattvardselementens ontologi, öppnar sig andra möjligheter att förstå nattvarden som offer. En del av dessa andra möjligheter finns redan i reformatörernas egna skrifter.

Melanchton: *Apologia Confessio Augustana* (1531)

Philipp Melanchton blev den lutherska reformationens systematiker. Som lärdd humanist var han med och reformerade undervisningen vid de tyska universiteten, och han var den som skrev såväl *Augsburgska bekännelsen* som dess *Apologi* (försvar). Båda skrifterna togs 1580 med i *Konkordieboken* och utgör en del av lutherdomens bekännelseskriter. Melanchtons *Loci Communes* från 1535 blev standardverket i teologi vid de lutherska universiteten. Trots detta var hans ställning i samtiden inte oomstridd, och han har även fortsättningsvis värderats olika av Lutherforskarna. Den främsta anklagelsen mot honom är att han skulle ha intellektualiserat tron. I en inflytelserik artikel skrev Richard Caemerer 1947 att Melanchton är »ett tydligt exempel på en 1500-talsmentalitet och hur denna hämmade Luthers vitala tankeliv.»⁴ Franz Hildebrand hävdar att Melanchtons ambivalenta ställning gå tillbaka på Luthers absoluta förtroende för denne vetenskapsman, trots att han var betydligt mer såväl försonlig som systematisk än Luther själv. I själva verket var Melanchton »den ende lärde humanist som Luther kunde fördrå; och det måste sägas att genom denna märkliga allians är det Melanchton som av de två har kommit att få störst inflytandet i formandet av lutherdomens historia.»⁵ Melanchtons teologiska metod blev de postreformatoriska lutherska teologernas egen metod. Samtidigt fanns gnesiolutheranerna som anklagade *Præceptor* (ungefär »Ordningsmannen», dvs. Melanchton) för att genom sina hänvisningar till traditionen och förnuftet förråda Luthers »*sola fideism*». Filippisterna fördömdes i *Konkordieformeln* både för en synergistisk syn på den fria viljan och för en kryptokalvinistisk nattvardslära. Och nästa generation teologer kom att präglas både av konfessionell försnävning och en skolastisk stelbenthet. Så trots att *Præceptors* teologiska metod var standard vid universiteten kom därför hans huvudfråga – »Hur inklusiv kan kyrkan vara» – att bli överspelad.

Med all säkerhet bidrog denna hans strävan efter att samla – först reformatörerna och de påvetrogna, i ett senare skede de olika protestantiska grupperna – till den vaghet som i viss mån präglar den sene Melanchtons nattvardsteologi.⁶ I en viktig artikel har dock Peter Fraenkel påpekat att denna så kallade vaghet varken hade sin grund i den försonlige reformatorns timida personlighet, eller i några desperata försök att till varje pris hitta enighet mellan stridande parter. Snarare hänger vagheten »samman med vissa konstanta teman i *Præceptors* patristiska argumentation i detta sammanhang.»⁷ Melanchton ville helt enkelt inte ge sig in några diskussioner som sträckte sig bortom kyrkofädernas konsensus. Det var också detta skäl som gjorde att Melanchton tog Johannes Oecolampadius på största allvar: den schweiziske reformatorn ville heller inte gå utöver kyrkofädernas konsensus.⁸

Kyrkofädernas syn

Vad Melanchton såg hos kyrkofäderna var att de lade tyngden vid sakramentets skeende eller funktion, snarare än vid nattvardselementens ontologi. Denna »skeendeinriktade» syn kommer till tydligt uttryck i *Iudicium de Missa et Coelibatu*, förmodligen skriven 1526 under kontroversen med Zwingli. I en intressant passage redogör Melanchton för Johannes Fabris syn

⁴ Richard Caemerer: The Melanchton Blight, *Concordia Theological Monthly* 18 (1947), s 322.

⁵ Franz Hildebrand *Melanchton: Alien or Ally?* Cambridge University Press 1946).

⁶ Redan Bousset noterade denna vaghet i sin *Histoire des Variations des Églises Protestantes*, VIII (Paris 1688), s 485ff.

⁷ Peter Fraenkel: Ten Questions Concerning Melanchton, The Fathers and the Eucharist, i *Luther and Melanchton. Referate and Berichte des Zweiten Internationalen Kongress für Lutherforschung* (Göttingen 1961), s 147ff.

⁸ Fraenkel: Ten Questions Concerning Melanchton..., s 159f.

Johannes Oecolampadius, 1482-1531, reformator i huvudsak verksam i Basel. Ö.a.

på mässan som offer. Mot denna invänder han att vi inte »ger» Gud någonting utan att det är Gud som »ger», och att mässan bara kan kallas offer i den mening att den är en sätt för oss att tacka för den nåd Gud ger i sakramentet.⁹ Melanchtons angelägenhet är här inte »själva sakramentet» utan bruket och frukterna av sakramentet. Eftersom sakramentet först och främst är ett nådemedel kan det inte reduceras, som hos Johannes av Laski, till en mänsklig ceremoni som högtidlighåller de kristnas ömsesidiga kärlek.¹⁰ Men det är verkligen *också* en mänsklig ceremoni, och Melanchton är intresserad av att ge uttryck för vad Herrens måltid faktiskt innehåller.

Det är också intressant att notera att Melanchton argumenterade mot privatmässor därför att han inte kunde hitta några belegg för en sådan praxis före Gregorius den Stores tid. Melanchton citerar Chrysostomos, Hieronimus och Augustinus till stöd för Luthers uppfattning att privatmässorna ska avskaffas.¹¹ I linje med detta konsekventa åberopande av kyrkofädernas skrifter i *Præceptorns* skrifter, argumenterar Fraenkel för att Melanchton betraktade den skeendeinriktade synen på Kristi närvaro i sakramentet som »Fädernas obestridliga, tydliga, välkända och rena bibliska lära.»¹²

Denna iakttagelse överensstämmer med den definition av sakramentet som finns i *Augsburgska bekännelsen* och dess *Apologi*. I dessa dokument refererar Melanchton aldrig till nattvardselementen eller dopvattnet. Som Holsten Fagerberg har konstaterat: »På så sätt kopplade han den gudomliga närvaron till själva den heliga handlingen, inte till vattnet i dopet eller brödet och vinet i Herrens måltid.»¹³ Det syns tydligt i den *Augsburgska bekännelsens* artikel X och de försiktiga formuleringarna där om att »Kristi lekamen och blod i nattvarden verkligen äro tillstädes och utdelas åt dem, som undfå sakramentet.»¹⁴ Denna formulering kunde såväl Luther som författarna till den romerska vederläggningen av Augsburgska bekännelsen acceptera. Samtidigt finns här en skillnad gentemot Luthers envisa fasthållande vid att nattvardselementen är tecken på Guds frälsande närvaro. Luther skrev i Schmalkaldiska artiklarna »vi lära att brödet och vinet i nattvarden äro Kristi sanna lekamen och blod, som utdelas och mottages av icke blott fromma, utan även ogudaktiga kristna.»¹⁵

Sacramentum och sacrificium

Melanchton definierade »sakramentet» inte i relation till nattvardselementen utan som en *ceremonia* eller ett *opus* (verk) genom vilket Gud ger oss vad som lovas i sakramentets *promissio* (löfte). »Offer» är däremot en *ceremonia* (eller ett *opus*) genom vilken vi ger Gud ära. *Præceptorn* gjorde sin berömda distinktion i *Apologins* XXIV artikel:

Teologerna brukar med rätta skilja mellan sakrament (*sacramentum*) och offer (*sacrificium*), låt vara att de höra samman under samma genus eller släktbegrepp: gudstjänstbruk (*ceremonia*) eller helig handling (*opus sacrum*). Sakramentet (*sacramentum*) är en helig handling, vari Gud giver oss det, som tillbjudes oss i det med denna heliga handling förbundna löftet. Så är dopet icke ett verk, som vi göra åt Gud, utan ett verk, vari Gud genom sin tjänare, som handlar i Guds ställe, döper oss... Däremot är offret (*sacrificium*) en helig handling, som vi göra åt Gud för att bevisa honom ära.¹⁶

Melanchton går vidare och skiljer mellan två slag av offer: å ena sidan *sacrificium propitiatorium* (försoningsoffer) som »tillfyllestgör för skuld och straff... försonar Gud och blidkar hans vrede... utverkar syndernas förlåtelse» och å andra sidan *sacrificium eucharistikon* (tackoffer) som utförs för att »tacka och prisa Gud för den mottagna syndaförlåtelsen» som

⁹ *Corpus Reformatorum* (C.A. Schwetschke & Son, Halle/Braunschweig 1843ff), bd I, s 843.

¹⁰ *Corpus Reformatorum*, bd I, s 846.

¹¹ *Corpus Reformatorum*, bd I, s 844f.

¹² Fraenkel: Ten Questions Concerning Melanchton..., s 152.

¹³ Holsten Fagerberg *A New Look at the Lutheran Confessions, 1529-1537* (Concordia 1972), s 191.

¹⁴ Cit efter *Svenska kyrkans bekännelseskriter* (SKDB 1957), s 60. Härefter *SKB*.

¹⁵ Cit efter *SKB*, s 331.

¹⁶ Cit efter *SKB*, s 268.

gjorts möjlig genom försoningsoffret.¹⁷ Mässan kan inte vara ett försoningsoffer eftersom det bara har funnits ett försoningsoffer i världens historia: Kristi försonande offer. Det enda offer de kristna kan ge är tackoffer, också kallade lovoffer (*sacrificia laudis*). Exempel på sådana offer är »predikan av evangelium, tron, åkallan, tacksägelsen, bekännelsen, de heligas prövningar, ja, de heligas alla goda verk.»¹⁸ Bland dessa lovoffer finns mässan, en ceremoni som är ett tackoffer om det görs *ad laudem Dei* (till Guds lovprisning).

Luthers angrepp på mässoffret går tillbaka på hans uppfattning om Kristi kropps och blods närvaro »i, med och under» bröd och vin. Med stor konsekvens tolkade han orden *Hoc est corpus meum* (»Detta är min kropp») bokstavligt, med en betoning av *est* (»är»). Hans fokus ligger alltså på nattvardselementen. Efter det att instiftelseorden har lästs kan dessa element endast mottagas som Kristi kropp och blod; de kan inte frambäras till Gud. Eftersom Melancton inte fokuserar på nattvardselementen kan han lättare tala om mässan som ett offer. Vi kan förvänta oss att han, vilket han också gör, angriper uppfattningen att mässan skulle vara en god gärning, eller ett *opus operatum* (ett verk som fullbordas bara genom att det genomförs). Detta har att göra med Melancton vill värna det rätta *bruket* av Herrens måltid, att den brukas *i tro*.

Katolsk teologi använde termen *opus operatum* för att betona sakramentens objektiva karaktär. De är medel Gud använder, helt oberoende av prästens eller kommunikanternas personliga kvalifikationer. Eftersom de lutherska bekännelseskriterierna också bejakar sakramentens objektivitet så diskuterar de inte denna sida av begreppet *opus operatum*. Istället sysslar Melancton med tanken att mässan kan utverka nåd för dem vilka den frambärs *ex opere operato*, vare sig de är där eller inte och vare sig de lever eller är döda. I en del av *Apologins* artikel XXIV – *De missa pro defunctis* (Om mässan för de döda) – anklagar Melancton uppfattningen om *ex opere operato* för att vara »en smädelse mot evangeliet.»¹⁹ Tillämpad på mässan blir följderna av doktrinen om *ex opere operato* att mässan kan vara ett mänskligt verk som utförs utan samband med Guds löfte och gåva och utan tro. Denna gärningsrättfärdighet blir ett mänskligt försök att närma sig Gud genom egna meriter. I själva verket har Gud redan handlat för att av nåd närma sig mänskligheten, genom att i inkarnationen och korset stiga ner.

Det är här som Melanctons distinktion mellan *sacramentum* och *sacrificium* blir avgörande. Den tar upp det som var Luthers angelägenhet: att mässan inte skulle bli till gärningsrättfärdighet. Distinktionen försöker lösa detta andliga problem genom att dra vad Holsten Fagerberg kallar »en gränslinje mellan två helt olika typer av gudstjänst.»²⁰ Men denna gränslinje har ibland dragits på områden där den inte är tillämplig. Peter Brunner har påpekat hur »Melanctons omsorgsfulla arbete också har visat oss att man inte kan skilja dessa båda sidor av gudstjänstaktivitet åt och bara mekaniskt hänföra dem till olika delar av gudstjänsten.»²¹ Melanctons distinktion mellan den sakramentala och den sacrificiella dimensionen av gudstjänsten berör vad vi skulle kunna kalla det liturgiska handlandets inre riktning: vem offerar vad till vem? Distinktionen berör skeendet i Herrens måltid, snarare än nattvardselementens ontologiska status. Carl Wisløff har påpekat:

I historiens ljus tycks det som att Melanctons kritik av mässan har kommit att bli lutherdomens enda invändning av den katolska läran om mässoffret. Och när Luthers kritik framställs på ett sådant sätt att den inte går längre än att kritisera mässans »*Werkgerichtheit*», säger detta något om hur Luther i själva verket tolkas i ljuset av Melanctons utläggningar i *Apologin*.²²

¹⁷ Cit efter *SKB*, s 268f.

¹⁸ Cit efter *SKB*, s 270.

¹⁹ Cit efter *SKB*, s 285.

²⁰ Fagerberg *A New Look at the Lutheran Confessions*, s 200.

²¹ Emil Brunner *Worship in the Name of Jesus* (Concordia Publishing House 1968), s 123-124.

²² Carl F. Wisløff *The Gift of Communion. Luther's Controversy with Rome on Eucharistic Sacrifice* (Augsburg Publishing House 1964), s 57-58.

Hur det än är med den saken så möjliggör den skeendeinriktade synen på mässan en positiv luthersk tolkning av mässan som offer. Som man kan förvänta sig hämtar Melancton argument för denna sin syn från kyrkofädernas undervisning: *Quid patres de sacrificio senserint* (»vad fäderna tänkt om offret«).²³ *Præceptorum* påpekar att kyrkofäderna inte kallar mässan för offer därför att den skulle meddela nåd *ex opere operato*, utan därför att den är ett tackoffer för Guds gåvor. Utifrån den patristiska horisonten talar han om *de usu sacramenti et de sacrificio* (»om nattvardens bruk och om offret«).²⁴ Sakramentet instiftades inte bara som *nota et testimonium professionis* (»tecken på och vittnesbörd om bekännelsen«) inte heller som en gemenskapsmåltid såsom tecken på *mutuum inter Christianos coniunctionem atque amicitiam* (»det ömsesidiga sambandet och vänskapen mellan de kristna.«) Sakramentet är inte i första hand ett tecken människor emellan, utan ett tecken på Guds välvilja gentemot oss. Sakramentets rätta bruk ligger därför i att vara en del av det nya testamentets gudstjänst (*cultus*), en åminnelse av vad Gud gjort för människosläktets frälsning i Jesus Kristus. Men denna Kristi åminnelse (*meminisse Christi*) är inte såsom när de grekiska tragedierna firade minnet av de stora hjältarna; den är istället att ta emot »Kristi välgärningar och omfatta dem med tron för att genom dem levandegöras.»²⁵

Eftersom en sak kan ha flera betydelser kan man också tala om offer i samband med Kristi åminnelse. När tron har blivit styrkt och samvetet befriat är det verkligen möjligt att tacka för Kristi välgärningar och att prisa Gud i nattvardsceremonin. Enligt Melancton är i kyrkofädernas skrifter sakramentets mening *de consolatione conscientiarum* (»tröst för samvetena«), medan offrets mening är *de gratiarum actiones seu laudis* (»tack och pris«).²⁶ Det är utifrån detta gensvar på Guds välgärningar som benämningen *eukaristi* uppstod i fornkyrkan som ett av de äldsta namnen på Herrens måltid.

Mässans olika namn

Detta leder Melancton till en filologisk diskussion kring mässans olika benämningar. Han påpekar att grekernas *leitourgia* inte betyder »offer» utan »offentlig tjänst» (*publicam ministerium*). Melancton menar också att *synaxis* kan användas som ett namn på mässan eftersom det anger att mässan tidigare fattats som en gemenskap av många personer. Men han är villig att använda namnet »liturgi» eftersom det passar bra ihop med den evangeliska förståelsen att tjänsteförrättaren är den som »framräcker (*exhibet*) åt menigheten Herrens lekamen och blod» och därigenom fullgör en offentlig tjänst. Melancton är väl medveten om att termen från början hade en sekulär betydelse i grekiskan, och att Paulus i 2 Kor.9:12 använder ordet om en insamling. Han påpekar också att det är långsökt att härleda ordet »mässa» ur det hebreiska ordet för altare, *mizbeach*, och att utifrån detta argumentera för att mässan är ett offer, särskilt som ordet i 5 Mos.16:10 betecknar insamlingen av folkets gåvor och inte prästens offer.²⁷

Melancton visste utifrån *De apostoliska konstitutionerna* att det också var de första kristnas sed att samla in bröd, vin och andra gåvor; en del konsekreerades medan det övriga delades ut bland de fattiga.²⁸ Av denna anledning kan mässan även kallas *oblatio*, för vad betyder det annat än att där »offras böner och tacksägelser och vad i övrigt till gudstjänsten hör.»²⁹

Melancton pekar på att även »den grekiska canon» talar om *oblacione*, men att termen där inte syftar på Kristi kropp och blod, utan på »hela gudstjänsten, bönerna och tacksägelsena.» Som ett exempel på en rätt fattad mässofferstanke citerar han från den så kallade Clemensliturgin, där det heter: »Gör oss värdiga att åt Dig frambara/offra [*prosferein*] enträgna böner, förböner och oblodiga offer för alla folk.»³⁰ Detta är inte anstötligt eftersom det är en bön om att »vi må bli värdiga att offra böner och förböner och oblodiga offer för folket»

²³ SKB, underrubrik s 279.

²⁴ SKB, underrubrik, s 279.

²⁵ SKB, s 280f.

²⁶ SKB, s 281.

²⁷ SKB, s 282ff.

²⁸ SKB, s 284. (Se *Apostoliska konstitutionerna* VIII, 47).

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibid. (Jfr Brightman *Liturgies Eastern and Western*, s 375).

– det oblodiga offret är bönerna. Melancton citerar också epiklesen ur Chrysostomosliturgi-
anafora (nattvardsbön): »Vi frambär/offrar [*prosferomen*] åt Dig denna andliga och oblodiga
gudstjänst.» *Rationalem hostiam* syftar inte på Kristi kropp och blod eftersom denna
nattvardsbön talar om »hela gudstjänsten» (*de toto cultu*). Vidare är *logikei latreia* i Rom.12:1
Pauli benämning på »hjärtats gudstjänst, gudsfruktan, tron, åkallan, tacksägelsen, m.m.»³¹ Alla
dessa fakta framläggs som sakliga exempel på den patristiska och grekiska förståelsen av
eukaristin. Melancton har därmed öppnat dörren för en evangelisk förståelse av mässan som
offer – först och främst som de troendes gensvar i bön, lovprisning och tacksägelse för Guds
frälsningsverk i Kristus; uttryckt i den rituella ceremonin i Herrens måltid.

Luther *Vermanung zum Sakrament* (1530)

Om det är möjligt för Melancton att ge en sådan positiv tolkning av mässan som offer, därför
att han betraktar sakramentet som ett liturgiskt skeende, så borde man kunna se samma sak hos
Martin Luther i de skrifter av honom som inte är direkta attacker på mässan som offer. Hans
traktat *Förmaning till sakramentet* (*Vermanung zum Sakrament des Leibes und Blutes Christi*)
från 1530 är en sådan skrift.³²

Syftet med denna traktat var att »förse prästerna och predikanterna med en grund
för att förmana och locka folket till sakramentet.»³³ Luthers ärende är här sakramentets skeende
och bruk, inte nattvardselementens ontologi. Vi kan därför förvänta oss att polemiken gentemot
gärningsrättfärdigheten utgör en stor del av traktatens argumentation. Och Luther poängterar
verkligen också att detta är »ett trons sakrament» snarare än »ett förtjänstfullt verk». Därför ska
»pastorerna göra fullt klart för folket, så att de kan förstå och tro det, att det första skälet [för att
gå till nattvarden] är att detta sakrament är Guds nådefulla och faderliga förordning, instiftad för
oss människor.»³⁴

Sakramentet ska hållas i ära, säger Luther, inte bara därför att Gud har befallt det,
utan därför att det finns löften knutna till det: »det är fyllt av frälsningens rika gåvor, liksom
oräkneliga och outsägliga välsignelser.»³⁵ Gud instiftade detta sakrament som en Kristi
åminnelse (*Gedächtnis*), så att vi inte skulle glömma dessa gåvor. Denna åminnelse består i att
prisa, lyssna till, förkunna och tacka Gud; och att lovsjunga »den nåd och barmhärtighet han har
visat oss i Kristus.» Den som firar sakramentet så ger ära åt Gud på två sätt: för det första genom
att personen i fråga gör bruk av Guds förordning på rätt sätt, och för det andra genom att
personen i fråga bevarar denna åminnelse »genom att förkunna, prisa och tacka Gud för den nåd
Kristus visat oss i sitt lidande.» Detta är det sanna *Danckopfer* (tackoffret), och det är »det
allraheligaste av offer, den högsta formen av Gudstillbedjan, och det mest ärorika av verk.»³⁶

Innehållet i detta tackoffer är »Kristi åminnelse», men det är inte en åminnelse som
»består i en meditation över Kristi lidande, som somliga har gjort till en god gärning med vilken
de har velat tjäna Gud och utverka nåd.» Istället innebär Kristi åminnelse att tro på »kraften i och
frukterna av hans lidande.»³⁷ Våra egna ansträngningar blir i en sådan åminnelse oviktiga
eftersom det den påminner oss om är Guds nåd och barmhärtighet i Kristus. Denna åminnelse
behöver proklameras som en objektiv verklighet istället för att bara utföras som en symbolisk
framställning. Mässans dramaturgi, med alla sina allegoriska tolkningar, var otillräcklig för ett
verkligt firande av Kristi åminnelse: »Denna åminnelse kräver en predikan.»³⁸

Luthers motståndare hävdade att själva firandet av mässan kunde vara en verklig
förkunnelse av Kristi död. Detta var ett argument som användes av dem som tyckte att

³¹ Ibid.

³² WA = *Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Böhlou 1883ff) 30/2:595-626. Jfr *Luther's Works*
(Concordia Publishing House & Fortress Press 1955-1986) bd 38, s 97-137.

³³ *Luther's Works* 38, s 102.

³⁴ Ibid, s 104.

³⁵ Ibid, s 105.

³⁶ Ibid, s 111.

³⁷ Ibid, 116.

³⁸ WA 1:334, 8.

privatmässor, om de rensats från gärningslära, kunde firas på vardagarna. Själva tacksägelsen utgjorde en förkunnelse av Kristi lidande. Enligt Sven Kjöllnerström var det så tankarna gick i *Missa Lincopensis*. Vi vet att Melancton lade fram en sådan idé för Luther, men vi vet inte om *Præceptorn* själv stödde idén eller om han bara redogjorde för den.³⁹ Men Luther ville inte gärna ge tillåtelse till det eftersom han var rädd för att föreställningen om *opus bonum* då skulle stärkas på nytt.⁴⁰ Men framför allt trodde han inte att en mässa utan predikan på ett rätt sätt kunde förkunna Guds frälsningsgärning i Kristus. I *Vermaning zum Sakrament* påminner Luther om att Albertus Magnus lärde att »en enda, och till och med en yttlig sådan, kontemplation av Kristi lidande är bättre än en hel uppsättning botövningar.» Men Luther betraktade detta som något som till och med den ogudaktige kunde göra. Ty på detta sätt når man bara »berättelsen om Kristi lidande;» ens liv blir inte förenat med Kristi liv genom att man mediterar över en händelse i det förflutna. Ingen bild kan ersätta det levande Ordet genom vilket den Helige Ande föder den levande Kristus i den troendes hjärta. Det är bara den Heliges Andes verk genom Ordet som kan överbrygga avståndet mellan historiens Jesus och trons Kristus.⁴¹

Luthers syn på åminnelsen, anamnesen

Det är värt att notera att Luther placerar svärmeandarnas förståelse av åminnelsen i samma kategori som dem som uppfattade mässan som en åminneseakt i ovan nämna mening. Andreas Karlstadt betraktade Herrens måltid som en »minnesfest» där den troende skulle »med brinnande glöd tänka på Herren och hans död på korset.»⁴² Luther fann inget värde i »hjärtats inre tankar, som när man tänker på någon person. En sådan föreställning spiritualiserar och gör något inre av det som Gud vill ska vara något yttre.»⁴³ Alltså »består Kristi åminnese inte i att meditera över hans lidande.»⁴⁴

Vilmos Vajta hävdade att i Luthers ögon bestod påvekyrkans *Gedächtnis* i en yttre »framställning av Kristi lidande i sakramentet», medan den för *die Schwärmer* bestod i »en mental procedur.» För Luther innebär både den romerska och den svärmiska tolkningen av åminnelsen i praktiken samma sak: »hjärtats inre tankar.» De påvetrogna ger sig hän åt en subjektiv kontemplation av Kristi lidande genom den icke predikade mässan; svärmeandarna gör det genom sin minnesmåltid. I ingetdera fallet förkunnas Kristi död på ett riktigt sätt så att det blir objektivt samtida för den troende. Wisløff har påpekat att

Luther placerar sina traditionsbundna motståndare och de svärmiska på samma nivå. Med andra ord är saken den att hans instinkt var att stödja en realistisk tolkning av *memoria Christi* – i motsats till den spiritualisering som var förhärskade hos de andra bägge. Han vidhöll att åminnelsen var en yttre akt som sammanföll med förkunnelsen av Herren död – i predikans hörbara ord och i genomförandet av Herrens måltid i tro och lydnad.⁴⁵

Med denna tonvikt vid anamnesens, eller åminnelsens, objektivitet kom Luther att ha samma intention att värna en effektiv anamnes som de 1900-talskatoliker som påverkades av Odo Casels »mysterieteologi.» Skillnaden är att för Casel sker detta *Vergegenwärtigung* (reaktualiserande) av frälsningshändelsen genom det rituella skeendet, medan frälsningshändelsen för Luther är närvarande genom Kristi verkliga närvaro förmedlad av den Helige Ande i hans ord. Heiko Oberman har argumenterat för att »reformationens väsen bäst kan beskrivas som en återupptäckt av den Helige Ande, den närvarande Kristus,» i ordets predikan.⁴⁶ Predikan är därför den kraftfullaste åminnelsen, även om Luther inte begränsar anamnesen till predikan; det finns andra

³⁹ *Martin Luthers Briefwechsel* (i WA) 5:490, 12.

⁴⁰ *Ibid*, 5:498, 4.

⁴¹ Se WA 49:76, 24.

⁴² Se Herman Barge *Andreas Bodenstein von Karlstadt, II* (Leipzig 1905), s 172.

⁴³ WA 18:197, 8.

⁴⁴ WA 38:116.

⁴⁵ Wisløff *The Gift of Communion*, s 95.

⁴⁶ Heiko A. Oberman: *The Preaching of the Word*, *Harvard Divinity School Bulletin* (October 1968), s 7-18.

sätt att förkunna, inklusive sakramentens »synliga ord». Men eftersom åminnelsen är det viktigaste i tacksägelsen, är predikan också ett tackoffer. Wisløff har påpekat att för Luther kan offret förstås som en hel följd av saker: predikan, bönerna, de liturgiska sångerna, och så vidare. Det kan bara inte vara »det som dittills kallats *hostia*, Kristi kropp och blod» eftersom det är Guds gåva till oss.⁴⁷

Luthers bruk av ordet offer

I ljuset av dessa överväganden var Luther »beredd att medge och tillåta, inte att själva sakramentet (*das Sakrament selbs*) utan mottagandet eller bruket av sakramentet, kallas offer.»⁴⁸ Luther satte upp fyra villkor för denna eftergift:

1. Offret måste kallas *ein danck opffer* och inte *ein deut opffer odder werck opffer* – ett tackoffer och inte ett tilläggsoffer eller gärningsoffer.
2. När prästerna förrättar detta offer betyder det bara att »de själva ger tack till Kristus i sitt hjärta» på samma sätt som vilken annan kristen som helst som tar emot sakramentet.
3. »Fortsättningsvis får de inte till någon sälja sakramentet eller mässan som ett gärningsoffer, ej heller låta frambära ett sådant å någon annans vägnar.»
4. Prästerna måste återlämna alla rikedomar och inkomster de fått genom att sälja mässan som ett gärningsoffer.⁴⁹

Om dessa villkor uppfylldes var Luther beredd »att tillåta att de får utföra dessa tackoffer å andras vägnar, på samma sätt som jag även utanför mässan kan tacka Gud för Kristus och alla hans änglar, ja, för allt skapat.»⁵⁰ Prästen kan i mässan tacka Gud »för oss själva, för alla människor, för alla skapade varelser, som Sankt Paulus lär [1 Tim.4:4].» Men sakramentet och offret – *sacramentum* och *sacrificium* – måste skiljas åt som två helt olika saker: »Åminnelsen kan mycket väl vara ett tackoffer, men själva Sakramentet är inget offer utan en gåva från Gud.»⁵¹

Sakramentet är en sak, åminnelsen en annan. [Kristus] säger att vi skall bruka och använda sakramentet och dessutom, därutöver, minnas honom, det vill säga lära, tro och tacka. Åminnelsen är verkligen ett tackoffer, men själva sakramentet kan inte vara ett offer utan en gåva från Gud, vilken han har gett oss och som vi skall ta emot med tacksägelse.⁵²

Luther tillade att detta var skälet till att man fordom kallade denna gudstjänst för *eucharistia* eller *sacramentum eucharistie*, det vill säga *dancksagung* (tacksägelse). Men när en person säger att jag vill delta i nattvardsfirandet, måste detta förstås som att »jag vill delta... i den gudstjänst i vilken man tackar och prisar Gud i hans sakrament, så som fäderna uppenbarligen menade att det skulle göras.»⁵³ Luther var övertygad om att det var därför som mässan från början till slut präglas av en anda av lov och pris: till exempel i *Gloria*, *Alleluja*, *Patrem* (Nicenska trosbekännelsen), prefationen, *Sanctus*, *Benedictus* och *Agnus Dei*. »I dessa olika delar talas inte om offer, utan endast om lov och pris. Därför har vi behållit dem i vår mässa.»⁵⁴

Vad Luther inte behöll var kanonbönen (den romerska nattvardsbönen). Det är och förblir märkligt att Luther kunde se hur tacksägelse- och åminnelsemotiven genomsyrar hela mässan, men ändå inte kunde tänka sig en omarbetning av kanonbönen. En sådan omarbetning av kanon gjorde Zwingli, Bucer och Cranmer, liksom *Liturgia Svecanæ Ecclesiae* (Johan III:s

⁴⁷ Wisløff *The Gift of Communion*, s 86.

⁴⁸ LW 38, s120. WA 30/2:613, 5.

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ LW 38, s 121.

⁵¹ WA 30/2:614, 20. »Das gedechtnis sol wol ein danckopffer sein, aber das Sacrament selbs sol nicht eine opffer, sondern eine gabe Gottes sein.»

⁵² LW 38, s122.

⁵³ Ibid, s 122f.

⁵⁴ Ibid, s 123.

Röda boken, ö.a.). Att fundera över skälen för denna Luthers motvilja mot en kreativ revision av kanonbönen förblir rena spekulationer, eftersom Luther själv inte uttryckt sin mening om saken. Men det är ändå uppenbart att det är motvilligt som han ens ger sitt samtycke till att mässan kallas offer i betydelsen tackoffer. Kanske fruktade han att tvivelaktiga föreställningar om mässan som offer skulle komma tillbaka om möjlighet fanns, t.ex. genom en reviderad nattvardsbön. Å andra sidan tycks det vara så att Luther givit sitt bidrag till en evangelisk tolkning av mässan som offer.

Chemnitz *Examen Concilii Tridentini* (1565-1573)

Termen »den lutherska ortodoxin» syftar mer på en teologisk skolbildning än den betecknar en historisk epok. De stora skolastiska teologerna i den lutherska ortodoxin fortsatte uppgiften att systematisera den lutherska reformationens teologi. I denna bemärkelse kan Melancthon betraktas som den lutherska skolastikens fader. Hans *Loci communes* lade grunden för den teologiska metod som dessa teologer kom att använda. Flera av dem tog i polemiken med motreformationens teologer upp frågan om mässans offer. Två teologiska verk behandlade, som respons på det Tridentinska konciliet, utförligt frågan om mässan som offer. Det ena var i ett företal av David Chytraeus, professor i bibelteologi vid Rostockuniversitetet som levde åren 1531-1600, till sin egen kommentar över Tredje Moseboken från 1569. Det andra var den stora *Examen Concilii Tridentini* (Undersökning av det Tridentinska Konciliet) som utkom i fyra digra volymer mellan åren 1565-1576 med Martin Chemnitz (1522-1586) som författare.

Chytraeus framställning, *De sacrificiis*, behandlade framför allt offerteologin i Bibeln. Chytraeus drog dock en skiljelinje mellan en katolsk respektive en luthersk förståelse av *sacrificia eucharistica*. Enligt honom vidhåller de påvetrogna

att i mässans offer så offerar prästen vår Herres Jesu Kristi kropp och blod till Gud, och närvarandegör Guds Son inför hans evige Fader. Och de förklarar att detta offer av Kristi kropp och blod är gudstjänstens huvudpunkt, ett det nya förbundets offer; och att genom att frambära detta offer för andra, döda såväl som levande, så kan man låta dem få del av Kristi korsoffers frukter och välsignelser.⁵⁵

Mot denna syn sätter Chytraeus Luthers lära om Herrens måltid som Kristi testamente/förbund eller löfte om syndernas förlåtelse, beseglat med Kristi död, och som de troende får del av genom att i tro äta och dricka Kristi blod. I denna framställning av en av den lutherska ortodoxins stora teologer i tiden efter själva reformationen sätts alltså »testamente/förbund» i en absolut motsatsställning till »offer» i Herrens måltid. Framställningen är viktig eftersom det är den som är grunden för avsnittet om Herrens måltid i *Konkordieformeln*. Chytraeus var också en av de teologer som fungerade som handledare åt de svenska studenterna vid Rostockuniversitetet. Dessa var motståndare till katolska ceremonier, och Chytraeus uppfattningar kom därmed att fungera som ammunition i attackerna på Johan III:s liturgi och då särskilt dess nattvardsbön.

En mer utarbetad respons på Tridentinum tillhandahölls av Martin Chemnitz i dennes *Examen Concilii Tridentini*. I session 22, kapitel 1 och 2, framlade konciliet sin syn på mässans offer, vilken citeras av Chemnitz i inledningen till Locus VI.⁵⁶ Tridentinska konciliet bekände att Kristus frambar sig själv på korsets altare för att vinna en evig frälsning. Men hans prästadöme fullbordades inte genom detta. För att lämna ett synligt tecken efter sig (vilket den mänskliga naturen kräver) till sin kyrka, instiftade han under sin sista måltid ett offer. Genom detta ska hans blodiga offer på korset representeras/framställas (*repraesentaretur*) och hans minne, liksom offrets frälsande kraft till syndernas förlåtelse, skall bevaras intill tidens slut. Som »präst till evig tid, en sådan som Melkisedek» offrade Kristus sin kropp och sitt blod under brödets och vinets gestalt till Fadern. Han gav dessa symboler till apostlarna, det Nya förbundets

⁵⁵ Chytraeus on Sacrifice, trans. and ed. by John W. Montgomery (Concordia 1962), s 120.

⁵⁶ Martin Chemnitz *Examen Concilii Tridentini*, ed. Preuss (Berlin 1861), s 381ff. (Jfr Martin Chemnitz *Examination of the Council of Trent, Part II*, trans. by Fred Kramer (Concordia 1978), s 439ff.)

prästerskap, och de gav dem vidare till sina efterträdare. Det gudomliga offer som prästerna i den katolska kyrkan frambär är samma offer som Kristus frambär på korset – därför lärde det Tridentiska konciliet att det är ett försoningsoffer. Bara sättet att offra är olika, eftersom mässans offer är oblodigt. Konciliet fördömer därför:

1. Alla som säger att ett verkligt offer inte frambärs i mässan.
2. Alla som säger att Kristus inte har insatt apostlarna att vara präster genom sina ord »gör detta till minne av mig» eller att han inte har befallt dem och andra präster att offra kroppen och blodet (*ut ipsi aliique Sacerdos offerent corpus et sanguinem*).
3. Alla som säger att mässans offer bara består av lovprisning och tacksägelse, eller av en åminnelse av korsoffret men inte ett försoningsoffer, eller att det bara är till gagn för dem som firar mässan och inte skall frambäras för levande och döda och för synder, straff och tillfyllestgörelse, etc.
4. Alla som säger att mässoffret innebär en hädelse av Kristi allraheligaste offer på korset. (Dessa är de fyra första *canones* från session 22.)

Chemnitz om offer

Chemnitz analyserar dessa *canones* i *Del II, Locus VI, Avdelning 1*. Han börjar i Artikel I med att undersöka betydelsen av ordet »offer» och hur detta kan användas om mässan.⁵⁷ Han finner att ordet offer används med åtta olika betydelser i den bibliska och patristiska litteraturen:

1. I Gamla testamentet finns det en skillnad mellan djuroffer, sädesoffer och dryckesoffer.
2. Det Gamla testamentets offer har olika orsakssammanhang (t.ex. de dagliga brännoffren, försoningsoffer, förbundsoffer, skördeoffer). Dessa var en skugga av och en förebild till Kristi offer och för de kristtroendes sanna, osynliga och andliga offer; så som Augustinus beskriver det i *De civitate Dei*, bok X, kap 5.
3. Hedningarnas omvändelse och tron hos dem som tar emot evangeliet betraktas som ett offer i Rom.15 och Fil.2.
4. De böner som nämns i Hebr.5 och Upp.5 och 8 kallas offer.
5. Hebr.13 nämner lovprisning och tacksägelse som offer.
6. Gåvor till de fattiga och till kyrkans verksamhet betraktas i Hebr.13 och Fil.4 som offer.
7. Den gamla människans död när hon helgas genom att dö från världen för att leva med Gud (Rom.12) betraktas som ett offer.
8. Den kristna gudstjänsten i sin helhet är en tacksägelse för Guds välgärningar och utgör, tillsammans med att vi är nitiska i den nya lydningen och avhåller oss från synd, det »andliga offer» som omnämns i 1 Petr. (se även Psalt.4, 51, 145, Hos.14, Mika 6, samt Augustinus *De civitate Dei*, bok X, kap 5-6).

Chemnitz går därefter vidare och undersöker i artikel II »på vilket sätt den liturgiska akten enligt Skriften på ett rätt sätt kan kallas ett offer.»⁵⁸ Mässan kan kallas ett offer eftersom:

1. Kristi död förkunnas i det ord som föreläses och utläggs i mässan.
2. Gud lovprisas genom gudstjänsten och dess förkunnelse och sång.
3. Mässan inkluderar offentlig bön och gemensam tacksägelse.
4. Allmosor samlas in till de fattiga.
5. I mässan ger sig den enskilde helt till Gud, i bot och tro, och kärleken till Gud och människor upptänds genom ett rätt bruk av Herrens nattvard.
6. Nattvarden välsignas eller konsekreras (vilket är en del av evangeliets förkunnelse, som av Paulus i Rom.15 kallas för ett offer).
7. Nattvarden utskiftas till åminnelse av Kristi enda offer.

⁵⁷ Ibid, s 383. Art I, *De vocabulari sacrificii*.

⁵⁸ Ibid, s 383f. Art II, *Quo sensu actio liturgiae, juxta Scripturam, recte possit sacrificium appellari*.

Enligt Chemnitz var det inget av detta som de påvetrogna kallade för mässoffer. Vad dessa menade med offer förklarade Johannes Eck i sin *De Missa* (I, 10): Sjelva firandet kallas offer eftersom det är en framställande avbildning av Kristi lidande, vilket var ett verkligt offer.⁵⁹ I artikel III förklarar Chemnitz att den romerska kyrkan inte bara brukar nattvarden till minne av Kristi lidande, utan även framställer Kristi offer genom mässans gester, ord, riter och liturgiska kläder. Genom denna liturgiska handling offras Kristus på nytt till Fadern. Chemnitz klargör detta med en magnifik mening:

Därför hävdar de påvetrogna att mässans offer består av detta, att prästen (med hjälp av särskilda utsmyckningar och käril) använder sig av olika gester, rörelser och handlingar över Nattvarden bröd och vin, såsom att gång på gång genuflektera, nu buga sig, nu sträcka ut knutna händer, nu dra armarna bakåt, nu vända sig om, nu tala med hög röst, nu mumla något väldigt tyst, se uppåt, sedan hänga framåt, inte stå still på samma ställe, utan istället röra sig, nu till den högra sidan, nu till den vänstra sidan av altaret, peka med fingrarna, andas över brödet och kalken, nu lyfta dem högt, därefter sätta ner dem, bryta brödet, slänga ner det i kalken, slå sig för bröstet med knytnäven, sucka, sluta ögonen, föreställande sömn, vakna upp, visa den förgyllda paténe för folket med utsträckta händer, men med ryggen åt dem, föra den till sin panna och sitt bröst, nu kyssa altaret, nu den lilla bilden i metallen, etc.⁶⁰

De påvetrogna tror, säger Chemnitz, att de genom denna teatraliska dramatisering förnyar Kristi offer och frambär hans kropp och blod till Fadern. Det går tillbaka på den uppfattning om *representatio* som utvecklades av Johannes Duns Scotus.⁶¹

I artikel IV, om »Vilket sorts offer de påvetrogna anser mässan för att vara,» noterar Chemnitz att Johannes Gropper argumenterade för att mässan inte kallas offer för att den bokstavligen skulle vara det.⁶² Istället är mässan en avbild av Kristi unika försoningsoffer, på samma sätt som vissa offer i Gamla testamentet kallas försoningsoffer eftersom de var en förebild till och skugga av det enda sanna offret på korset. Konkiliet förkastade denna tolkning och menade att mässan är ett försoningsoffer som frambärs för att sona och gottgöra såväl de levandes som de dödas synder och straff.⁶³

I artikel V listar Chemnitz de argument de påvetrogna åberopar kring mässan som offer. De flesta av dessa baserar sig på allegoriska tolkningar av Skriften. Det tyngsta argumentet är att *Verba Testamenti* (instiftelseorden) står i presens, »utgiven och utgjutet för er.» Det indikerar att Kristus offrar sin kropp inte bara på korset utan också i den sista måltiden. Chemnitz svarar att för det första utelämnar instiftelseberättelsen i *Canon missae* – den romerska nattvardsbönen – orden »som blir utgiven för er» och sedan sätts den andra halvan av instiftelseorden i futurum, »skall utgjutast» (*effundetur*). För det andra frågar han hur mässans offer kan kallas oblodigt om det verkligen utgöts vid den första nattvarden? För det tredje framhåller han att Skriften är helt klar på att Kristi kropp bröts och hans blod utgöts på korset och inte i nattvardssalen.⁶⁴

Den tyngst vägande delen av Chemnitz avdelning kring mässan som offer kretsar kring det Tridentiska konciliets argument. I artikel VI räknar han upp och tillbakavisar dem.⁶⁵

1. Rörande Kristi eviga prästadöme: Hebréerbrevet lär vad Kristi prästadömes offer är. Det fullgjordes en gång för alla och kan inte upprepas. Och det är evigt, inte därför att det Kristus

⁵⁹ Ibid, s 384. Art III, *Quid illud sit Missa, quod pontificii propriè intelligunt sacrificium.*

⁶⁰ Efter Chemnitz *Examination of the Council of Trent, I*, trans. by Kramer, s 446.

⁶¹ Duns Scotus, 1265-1308, franciskanermunk och teolog. Den viktigaste representanten för övergången mellan den skolastiska teologins klassiska och nominalistiska period. Ö.a.

⁶² Johannes Gropper, 1503-1559, ärkebiskop av Köln. En av den romerska sidans representanter vid riksdagen i Augsburg och en av Tridentiska konciliets ledande teologer. Ö.a.

⁶³ Chemnitz *Examen Concilii Tridentini*, s 384ff. Art IV, *Quale sacrificium pontificii missae intelligant.*

⁶⁴ Ibid, s 387-389. Art V, *Argumenta scriptorum pontificiorum pro missa.*

⁶⁵ Ibid, s 389ff. Art VI, *Argumenta Tridentinae Synodi pro Missa.*

skulle offras igen, utan därför att han lever för alltid, därför att hans enda offer är för alltid giltigt, därför att han ber för oss, därför att vägen till Fadern för oss är öppen genom honom, och därför att han räddar dem som kommer till Gud genom honom.

2. Rörande påståendet att den mänskliga naturen kräver ett synligt offer och att Kristus har instiftat detta i den dramatiska framställningen i mässan: Religionen och tron ska inte grunda sig på vad den fördunklade och skadade mänskliga naturen kräver, utan på vad apostlarna lär.

3. Rörande påståendet att Kristus i den sista måltiden har instiftat en åminnelse av hans blodiga offer, vilken skall bestå intill tidens slut: Man måste fråga sig om denna åminnelse består i den dramatiska framställningen genom riter, gester och handlingar i den romerska mässan. Kristus har befallt en sådan åminnelse, och hur den ska gestaltas har han överlämnat åt människorna att avgöra. Men han har uttryckt och föreskrivit att åminnelsen skall firas med tacksägelse, utdelande och ätande och drickande av hans kropp och blod, samt förkunnelse av hans död. Detta Kristi testamente är okränkbart.

4. Rörande argumentet att Kristus har gett sitt offer till lärjungarna tillsammans med sin kropp och sitt blod: Det vi läser i Nya testamentet anspelar inte på något offer i någon form, i all synnerhet inte på Kristi offer av sig själv.

5. Rörande argumentet att Kristus har befallt att prästen skall offra Kristi kropp och blod i sakramentet: »Gör detta» betyder bara att kyrkans tjänare skall göra vad Kristus gjorde när han instiftade Nattvarden, och vi har redan konstaterat att han inte offrade sig själv i måltiden utan på korset. Vad prästerna ska »göra» är det Kristus stiftade vid den sista måltiden.

6. Rörande argumentet att Kristus har insatt apostlarna som det Nya förbundets präster och befallt dem att offra hans kropp och blod: Det Gamla testamentets prästadöme är ett förebådande av Kristi prästadöme, inte av kyrkans presbyterer. Och om ett annat eller samma offer måste upprepas för att sona synderna är inte korsoffret fullkomligt, inte heller ger det syndernas förlåtelse och evigt liv. Det enda upphöjda prästadömet som nämns i Nya testamentet (1 Petr.2:9) syftar inte på presbyterna, utan på det troendes allmänna prästadöme som frambär andliga offer. Men även om benämningen »präster» kan användas för de tjänare som nämns i Nya testamentets, så finns inget i Nya Testamentet som indikerar att dessa skulle behöva frambära Kristi kropp och blod som ett försoningsoffer för de levandes och de dödas synder genom en dramatisk framställning i mässan.

7. Rörande argumentet att påskoffret både frambars och åts: De påvetrogna sysslar hellre med förebilderna och skuggorna än med Skriftens klara och tydliga vittnesbörd. Men om de vill syssla med symboliska tolkningar, borde de tänka på att påskalammet inte bara frambars utan slaktades som ett blodigt offer, och det inte av prästerna utan av folket, och inte som ett soningsoffer utan som en åminnelse av befrielsen ur Egypten. Nya testamentet förkunnar Kristi person vara Guds lamm, men påskoffret har fullbordats på korset (Joh.19).

8. Rörande argumentet att Malaki förutsäger mässans rena offer (Mal.1:11): Malaki kan inte mena att hedningarnas rena offer måste vara den påviska mässan med sina gester, riter och handlingar. Den sanna betydelsen av Malakis profetia kan ses i de passager i Nya testamentet som talar om andliga offer. Som stöd för denna tolkning citerar Chemnitz kyrkofäderna Tertullianus, Chrysostomos, Eusebius, Justinus, Irenæus och Augustinus.

9. Rörande argumentet att Paulus i 1 Kor.10:21 med »Herrens bord» avser »altare»: Detta är ännu en gång en symbolisk tolkning som inte på något sätt stödjer de påvetrogna lära om mässan.

10. Rörande argumentet att förebildningarna i Gamla testamentet fullbordas i det Nya, inklusive att det Gamla testamentets offer fullbordas i mässans offer: Nya testamentet lär klart och tydligt att det Gamla testamentets offer fullbordas i Kristi offer på korset och i de troendes andliga offer.

11. Rörande argumentet att mässan är ett försoningsoffer därför att Kristus är närvarande i sin måltid med sin kropp och sitt blod: Det är nödvändigt att såväl offerhandlingen som dess innehåll är närvarande. Det betyder i detta fall att det måste vara en handling som föreskrivs av Gud, inte av människor; och att den utförs av en person utsedd av Gud i hans ord att göra detta.

Dessa krav uppfylldes bara i offret på korset. Kristi kropp och blod är inte närvarande i mässan för att vara ett offer, utan för att vara ett sakrament som ges och tas emot.

12. Rörande argumentet att den katolska kyrkan alltid har lärt denna doktrin om mässoffret, och att denna rit har funnits i kyrkan sedan apostlarnas dagar: Det är nödvändigt att undersöka vad kyrkofäderna säger i sina skrifter.

I artikel VII tar Chemnitz upp Ecks argument att ordet »mässa» finns omnämnt hos kyrkofäderna. Chemnitz visar att när de grekiska fäderna använder ordet »mässa» så är det i latinsk översättning (det grekiska ordet är *leitourgia*).⁶⁶

Sedan visar han i artikel VIII på vilket sätt kyrkofäderna kallade mässan (eller rättare, liturgin) för ett offer:

1. Gåvor av bröd och vin samt allmosor till de fattiga och till prästerna bars fram till Herrens bord, och namnet på dem som gett gåvorna nämndes och överlämnades åt Gud i bön.
2. De gemensamma högtidliga förbönerna för alla hade vanligtvis sin plats i Herrens måltid, och eftersom dessa böner kallas offer i Skriften kallade också fäderna dem för det.
3. Herrens måltid kallas *eukaristi* av de tidigaste kyrkofäderna eftersom Guds olika välgärningar, och särskilt frälsningen i Kristus, framhölls under firandet. Lov- och tackoffer är också i enlighet med Skriften.
4. Liturgin är en hågkomst av Kristi död, och Paulus kallar i Rom.15 all förkunnelse av evangeliet för ett offer.
5. I firandet och bruket av Herrens måltid utövas den sanna fromheten på en mängd sätt, dessa hör samman och utgör de andliga offer som nämns i 1 Petr.2:5.
6. Kyrkan och den enskilda troende människan konsekrerar och ger sitt liv helt åt Herrens och nästans tjänst. Detta är det kristna offer Augustinus talar om i *De civitate Dei* (bok X, kap 6).

Om de påvetrogna skulle invända att mässoffersbegreppet inte bara är tillämpligt på vad kyrkofäderna här lovprisar, utan också på skeendet i Herrens måltid, skulle Chemnitz hålla med. Men han skulle framhålla att Herrens måltid kallas för ett offer⁶⁷ eftersom det överbringat korsoffrets frälsande välsignelser. När kyrkofäderna kallar Kristi kropp och blod i måltiden för »ett frälsande offer, ett rent offer, vår fred med Gud, en lösen till vår frälsning, en lösen för all världens synd, försoningens offer,» så är det inte därför att Kristi kropp och blod offras av prästen. Utan därför att det frälsande offer som utgivits en gång för att rädda oss, det vill säga Herrens kropp och blod, är närvarande i måltiden, och utdelas och mottas. Därigenom tillämpas och bekräftas dess kraft och verkan på den enskilde deltagaren genom tron. Därför stödjer inte kyrkofädernas skrifter det Tridentinska konciliets argument, och alldeles särskilt inte de påvetrogna dramatiserade offer där de avbildar golgataoffret genom mässans ceremonier. Likväl kom dessa kyrkofädernas ord om att offra Kristi kropp och blod med tiden att fördunkla ett rätt bruk av Herrens måltid och leda till märkliga uppfattningar om det förtjänstfulla i prästens handlingar. De gåvor som bars fram på de avlidnas dödsdagar kom så småningom att bli offer för de dödas synder. Detta visar, säger Chemnitz, att det är bättre att undvika att benämna Herrens måltid som *offer*. Istället skall man tala om den som ett *sakrament* för att understryka dess rätta bruk och sanna mening: att vi tar emot frukterna av Kristi lidande, beseglat med hans kropp och blod. »Benämningen offer leder oss istället bort från [det Kristus vunnit], och till de förtjänster vi frambär och ger åt Gud i Herrens måltid.»⁶⁸

Slutligen hävdar Chemnitz i artikel IX att det vederstyggliga med de påvetrogna mässoffer består i följande:⁶⁹

⁶⁶ Ibid, s 398f. Art VII, *De vocabulo missae*.

⁶⁷ Senn har här tre engelska ord för offer: »a sacrifice, oblation and immolation.» Ö.a.

⁶⁸ Ibid, s 403. Art VIII, *Quo sensu veteres liturgiam appellarint sacrificium*.

⁶⁹ Ibid, s 403f. Art IX, *Argumenta ostentia abominationem missae pontificiae*.

1. Det är avgudadyrkan att inrätta en rit utan stöd i Guds ord, vilken påstås försona synd, rena förbrytelser mot Gud och förmedla hans nåd och välsignelse. Varken Skriften eller kyrkofäderna talar så om mässans *theatrica representatio*. Det är uppenbart att vad Chemnitz reagerar på genom hela detta avsnitt är Duns Scotus och nominalisternas förståelse av *representatio* som en rit där Golgata återuppspelas. Denna idé var vitt spridd under senmedeltiden och hade Johannes Eck som förespråkare. Övrig kritik av mässan följer ur detta.

2. Det är en synd att föra bort sakramenten från det bruk Kristus har instiftat, och göra dem till en helt annan handling, dvs. göra mässan till ett offer. Chemnitz menar här alltså att den dramatiska framställningen i mässan döljer det Gud vill ge till människorna genom att lyfta fram vad människorna ger till Gud.

3. Det är ett brott att sätta något över även ett mänskligt testamente när detta har bevitnats och bekräftats, och den påviska mässan lägger något till Kristi testamente. Chemnitz menar här att den dramatiska framställningen i mässan döljer *Verba testamenti*. Instiftelseordens innebörd skall förkunnas klart och efterlevas oantastade.

4. Det är skamligt att den påviska mässan, på många olika sätt, står i strid med Kristi unika försoningsoffer. Chemnitz hävdar här att det som vanns på korset är allt som behövs för att göra oss välbehagliga inför Gud i denna såväl som den kommande tiden, och frukterna av detta offer ges oss i sakramentet.

5. Den påviska mässan står i strid med Kristi eviga prästadöme, eftersom endast Kristus kan offra sig själv. Chemnitz menar här att de påvetrogna inte skulle behöva ett kompletterande soningsoffer om de förstått Kristi översteprästerliga funktion: att å de troendes vägnar ge sitt för alltid giltiga offer till Fadern i himmelen.

6. Sammanfattningsvis »fördunklar och förvränger den påviska mässan det nådemedel som Guds Son har instiftat och befallt, genom vilket förtjänsten, kraften och verkan i hans lidande och död för att vinna syndernas förlåtelse och evigt liv skulle vara verksamma och tas emot.»⁷⁰

Även om *Examen Concilii Tridentini* till sin natur är kritisk både i sitt tonfall och sin metod så hjälper den oss ändå att kunna se vad luthersk teologi är villig att bejaka i fråga om mässan som offer. Det står klart att Chemnitz hellre talar om Guds sakramentala handlande än om kyrkans offerhandling. Men det fanns mycket i traditionen, baserat på Skriften och *testimonia Patrum*, han var villig att bejaka – i kontrast till vad han uppfattade vara det Tridentinska konciliets syn på mässan som offer. Den teolog som i del 1 av *Examen Concilii Tridentini* lagt fram en balanserad syn på traditionens roll i kyrkans lära och praxis, använder med gott resultat denna känsla för traditionen när han diskuterar teologin kring mässans offer.

För Chemnitz kan det Tridentinska konciliets syn på mässan som offer leda tillbaka till den senmedeltida förståelsen av åminnelsen som att dramatiskt återuppspela Kristi lidande. Han tolkade alltså Tridentinum genom en av flera katolska positioner, representerad av Johannes Eck. Vid konciliets första session, i Bologna, fanns det sådana som talade i dessa nominalistiska termer om åminnelsen. Under senare sessioner rörde sig dock teologer och biskopar bort från en sådan tolkning. Istället betonade man enheten mellan korsoffret och mässoffret genom att tala om »samma offerlamm» som offerar sig själv i båda så att »endast sättet att offra skiljer sig åt», och om mässan som ett sakramentalt bibringande av korsoffrets frukter. Det är lätt att se kardinal Thomas Cajetanus inflytande vad gäller enheten mellan korset och altaret.⁷¹ Dock valde konciliet att inte ansluta sig till en särskild teologisk skola.⁷²

Lutheranerna kunde också tala om att ta emot de välsignade frukterna av Kristi offer genom trons mottagande av altarets sakrament. Dessa frukter inkluderade »syndernas förlåtelse, liv och salighet,» som Luther skrev i sin lilla katekes. Kapitel II i dekreten om mässan

⁷⁰ Ibid, s 405.

⁷¹ Thomas Cajetanus, 1469-1534, ärkebiskop av Palermo, kardinal och teolog. Tillhörde dominikanerorden och var under en period dess högste ledare. Ö.a.

⁷² Se Theodore Schneider: Opfer Jesu Christi und der Kirche: Zum Verständnis der Aussagen des Konzils von Trent, *Catholica* 44 (1977), s 51-65.

talar också om att Herren blidkad av Kristi offer skänker nåd, bot och syndernas förlåtelse. Den verkliga stridsfrågan mellan lutheranerna och det Tridentinska kyrkomötet handlade om ett bibringande av nåd till syndernas förlåtelse genom mässan som ett nådemedel, åtskilt från de troendes deltagande i mässan. Konciliet och lutheranerna hamnade i en låsning vad gäller frågan om sakramentets nåd kunde komma andra till del än de fysiskt närvarande, t.ex. de döda. Den sista meningen i kap II i dekreten om mässan slår fast: »Av denna anledning frambärs mässan, i enlighet med den apostoliska traditionen, inte bara för de troendes synder, straff, gottgörelse, etc, utan även för dem som har dött i Kristus och ännu inte har nått fullkomlig rening.» Med andra ord kan mässan frambäras för och dess frukter bibringas dem som finns i skärselden. Konciliets teologer ville hävda att nattvarden samlar de levande och de döda i en och samma nådesgemenskap. Reformationsteologerna förnekade inte att nådesgemenskapen omfattade både den stridande och den triumferande kyrkan, men de fann att det sätt på vilket detta framställdes av påvekyrkan var en kränkning av den frälsning som Kristus vunnit och av Guds frihet att ge nåd åt dem han vill.

Idag vet vi att det i Tridentiums överläggningar stod mer på spel än att klargöra och fastställa ett teologiskt system. David Power har hävdad att den praxis som låg bakom dogmerna »erbjöd ett integrerat och sammanhållet socialt och kulturellt system, och en kristen identitet åt människor och institutioner.»⁷³ Mäsoffret var en integrerad del i ett kulturellt-religiöst system som de katolska reformatörerna ville bevara sedan man befriat det från vidskepligheter och allmän okunnighet. De protestantiska reformatörerna, däremot, ville upplösa hela systemet i frälsningens namn. Krocken mellan de tridentinska och de reformatöriska teologerna var en krock mellan å ena sidan ett kulturellt-religiöst system, och å andra sidan en återupptäckt biblisk princip som hotade hela detta system och ville etablera ett nytt. Att komma ur en ekumenisk låsning blir ännu svårare om en hel världsbild och gemensam identitet står på spel. Trots att man åstadkom mycket för att rätta till missbruk och öka lekfolkets och prästernas kunskaper, så kan man ändå se hur det Tridentinska konciliet intresse att bevara en katolsk identitet tog sig uttryck i en motvilja mot att låta kommunikanterna få del av kalken eller mot att överväga att använda folkspråket i mässan och andra gudstjänster.

Det visade sig omöjligt att komma ur denna låsning vad gällde lära, världsbild och konfessionell identitet. I Tyskland, där lutheraner och katoliker levde sida vid sida i angränsande områden, blev det därmed i praktiken helt omöjligt för lutheraner att tala om mässans offerkaraktär eller att utveckla en rikare gestaltning av nattvarden utöver prefationen och instiftelseorden. Vi måste vända oss till den svenska reformationen för att hitta en utveckling av lära och liturgi som möjliggör en evangelisk tolkning av mässan som offer.

Mässan som offer i svensk reformatörisk teologi

I Sverige hade reformationen förmånen att få utvecklas i sin egen takt genom interna diskussioner och utan att pressas av konflikter med samfund av annan konfession. Detta gjorde det möjligt att komma ur den katolsk-evangeliska låsningen genom framväxten av en evangelisk katolicitet. Inte minst kan man se detta i frågan om mässan som offer.

Sven Ingebrand har gjort en systematisk studie över Olaus Petris teologi.⁷⁴ Han jämför Olaus Petris skrifter med Luthers, Melanchtons och de sydtyska teologernas (särskilt Andreas Osianders). En viktig skillnad mellan Luther och Olaus Petri som Ingebrand noterar är att Luthers syn på Guds ord växte fram ur en intensiv personlig erfarenhet. Den ledde honom till att betona Kristi verk på ett sådant sätt att det skulle göra all mänsklig ansträngning för att vinna frälsning meningslös. Olaus Petri genomgick aldrig någon sådan kris, men han fann i Guds ord en auktoritet som stod över alla andra i teologiska frågor.

⁷³ David N. Power: *The Sacrifice of the Mass: A Question of Reception and Re-reception*, *Ecclesia Orans* 1 (Rom 1985), s 74. Denna synpunkt utvecklas närmare, tillsammans med sina ekumeniska implikationer, i Power *The Sacrifice We Offer: The Tridentine Dogma and Its Reinterpretation* (Crossroad 1987).

⁷⁴ Sven Ingebrand *Olaus Petris reformatöriska åskådning* (Gleerup Uppsala 1964).

I den avdelning där han behandlar Olaus Petris lära om nattvarden koncentrerar sig Ingebrand på dennes »positiva lära om Herrens måltid.» Olaus Petri baserar sig till stor del på idéerna i Luthers tidigaste skrifter om nattvarden. Tydligaste ser man detta i polemiken med Paulus Helie 1527 och i *Den svenska mässan* 1531.⁷⁵ Liksom Luther baserade Olaus Petri sin tolkning av sakramentet på instiftelseorden. Men där Luther i polemiken med spiritualisterna under den s.k. nattvardsstriden tvingades att betona Kristi ord att »detta är min kropp, detta är mitt blod,» fokuserade Petri istället ordalydelsen hos Paulus: »gör detta till min åminnelse». Nattvarden är en påminnelse om Kristi offer, och att försöka upprepa eller förnya detta offer gör nattvarden till ett intet. Men när man äter Kristi kropp och dricker hans blod påminns man konkret om Kristi liv och död, om hans kropp som blivit utgiven och hans blod som blivit utgjutet till syndernas förlåtelse. Ingebrand sammanfattar Olaus Petris predikningar och undervisning genom att konstatera att »åminnelsemotivet är genomgående i Olavus' framställning av nattvarden.»⁷⁶

I Olaus Petris *En liten postilla* från 1530 återfinns detta åminnelsemotiv med både i predikan för skärtorsdagen och i nattvardsföreläsningarna utifrån katekesen.⁷⁷ Åminnelsen betonas också i nattvardsföreläsningen före kommunionen i *Den svenska mässan* 1531:

Och haver vår herre erkännerliga befallt oss bruka detta sakrament sig till åminnelse, det är att vi härmed skola ihågkomma hans värdiga död och blods utgjutelse och betänka att det till våra synders förlåtelse skett är. Så vill han nu härmed att vi sådan hans stora välgärning icke förgäta skola utan stadeliga hålla oss därvid med all tacksägelse, att vi kunna våra synder kvitta varda.⁷⁸

Denna åminnelseakt är inte bara en subjektiv erinran. De sakramentala tecknen förmedlar vad instiftelseorden lovar, även om det är åminnelsemotivet hos Paulus som för Olaus Petri är det »ord» kommunikanten skall hålla fast vid »med en fast tro».

Därför, vilken nu äter detta bröd och dricker av denna kalk med en fast tro till de ord som han här hör, som är, att Kristus är död och hans blod utgjutet för våra synder, får han också förvisso syndernas förlåtelse, och undviker därmed döden som syndens lön är, och får evinnerligt liv med Kristus.⁷⁹

Samma tema dominerar också i den utbyggda prefation som tjänar som övergång till instiftelseorden i mässan:

”Och såsom han övervann döden och stod upp igen till livs och aldrig mera dör, så skola ock alla de som där uppå förlåta sig, övervinna synden och döden och få evigt liv genom honom. Och oss till en föreläsning att vi sådan hans välgärning till sinnes taga och icke förgäta skulle, om natten då han förrådd vart, höll han en nattvard...”⁸⁰

Det är uppenbart att mycket av Luthers lära om nattvarden, och särskilt åminnelsemotivet, återkommer i Olaus Petris skrifter. Men som Yngve Brilioth påpekar är det i första hand Luthers tidiga, positivt uttryckta och icke polemiska tankar som presenteras i de svenska reformatörernas tolkningar. I en påskpredikan i *Een nyttog postilla* från 1528 uppehåller sig Olaus Petri vid

⁷⁵ Ibid, s 325.

Paulus Helie/Eliæ (Poul Helgesen), c:a 1485-1534, var dansk karmelit och reformkatolik. Efter att först ha stött reformationen, blev han senare en av dess hätskaste motståndare, innan han till slut återigen anslöt sig till den lutherska läran. Ö.a.

⁷⁶ Ibid, s 326.

⁷⁷ Olaus Petri *Samlade Skrifter III* (Sveriges kristliga studentrörelses förlag 1916), s 159, 23ff, 466, 18ff.

⁷⁸ Här efter *Olaus Petri Skrifter i urval*. Urval, inledning och kommentarer av Gunnar T. Westin (Natur och kultur 1968), s 181.

⁷⁹ Olaus Petri *Skrifter i urval*, s 181f.

⁸⁰ Olaus Petri *Skrifter i urval*, s 179f.

gemenskapen som en frukt av kommunionen.⁸¹ Denna paulinska tanke uttrycktes tydligast av Luther i dennes *Ein Sermon von dem hochwürdigem Sacrament* från 1519,⁸² vilken översattes av Olaus Petri och Laurentius Andreæ i postillan 1528.⁸³ Alltså: redan från början kännetecknades nattvardsläran i den svenska reformatoriska teologin av en positiv, snarare än en negativ, evangelisk drivkraft.

Laurentius Petri

Denna positiva drivkraft är ännu tydligare i Laurentius Petris nattvardsteologi, som Bo Ahlberg har ägnat en systematisk studie.⁸⁴ Som ärkebiskop blev Laurentius Petri i högre grad än sin bror Olaus Petri inblandad i striderna kring sakramentet, inte minst under Erik XIV:s regering. Eftersom dessa kontroverser rörde nattvardselementen, blev Laurentius Petri tvungen att mer i detalj än Olaus hade gjort behandla hur och på vilket sätt Kristus var närvarande. Liksom sin bror tog Laurentius Petri sin utgångspunkt i instiftelseorden. Men i likvoriststriden under det tidigare 1560-talet tvangs han fokusera på frågan om formen för Kristus närvaro i brödet och kalken – de *detta* som åsyftas med orden »detta är min kropp, detta är mitt blod». Vinbrist i Sverige hade lett till att man ville antingen ge kommunion under endast en gestalt (brödet), eller byta ut vinet mot vatten. Gentemot reformkatolikerna höll Laurentius Petri fast vid principen om *sub utraque specie* (under båda gestalterna), medan han gentemot kalvinisterna höll fast vid *solum vinum* (endast vin).⁸⁵

Den kanske viktigaste källan för att komma åt Laurentius Petris nattvardsuppfattning är hans *Dialogus Om then förvandling som medh Messone skedde*. Den skrevs 1542 men publicerades inte förrän 1587. Fyra dialoger utspinner sig mellan två påhittade parter: Simon, som representerar den romerska synen, och Petrus, som representerar den evangeliska synen. De är inte ense om bruket av folkspråk kontra ett exklusivt bruk av latin, och instiftelseordens funktion ställs mot *canon missae*. Men till och med i detta polemiska dokument blir den svenska reformationens positiva drivkraft tydlig. Laurentius Petri påpekar, till exempel, att konsekrationen av bröd och vin sker när instiftelseorden läses, och att instiftelseorden i den *Svenska mässan* ligger närmare evangelierna än den form de har i den latinska mässan. Men han beaktar även sambandet mellan tacksägelse och åminnelse: tacksägelsen är ett gensvar på Guds frälsningsgärning i Kristus. Laurentius pekar på hur detta samband kommer fram i den *Svenska mässans* prefation:

Före instiftelseorden har vi ett gott företal eller en gudlig förmaning till församlingen, eller än bättre en skön tacksägelse till Gud för de många och stora välgärningar som han har bevisat oss, och särskilt att han har frälst oss genom sin kära Sons, vår Herres, Jesu Kristi död och lidande, och gett oss Sakramentet som en säker underpant därpå.⁸⁶

I nattvardshandlingen hör offer och åminnelse ihop. Så när Laurentius nämner nattvardens åminnelse följer snart offret. Naturligtvis gör han gemensam sak med de andra reformatorerna och angriper den romerska mässoffersläran, och särskilt att den hänger nära samman votivmässor för särskilda ändamål. Detta kommer fram i hans kommentarer kring mässans »bruk och missbruk.»⁸⁷

Men i *Dialogus* finns även en positiv hållning angående mässan som offer. »Petrus» medger att Ambrosius, Augustinus, Cyprianus och andra kyrkofäder kallar mässan för ett offer. Men i vilken mening är den ett offer?

⁸¹ Brilioth *Nattvarden*, s 325.

⁸² WA 12:476ff.

⁸³ Brilioth *Nattvarden*, s 325.

⁸⁴ Bo Ahlberg *Laurentius Petris nattvardsuppfattning* (Gleerup Lund 1964).

⁸⁵ *Ibid*, s 53-79.

⁸⁶ Här efter Brilioth *Nattvarden*, s 359 (språkligt bearb).

⁸⁷ Ahlberg *Laurentius Petris nattvardsuppfattning*, s 255-260.

Laurentius Petri upprepar Melanchtons distinktion mellan å ena sidan korsoffret som skedde en gång för alla, och å den andra »det andra offer som under många namn alltid är ett, vilket alla kristna människor kan göra, som jag sade, Gud till pris och ära för allt gott som han har dem bevisat.»⁸⁸ Men förutom tanken att offret består i tacksägelse för Guds mäktiga verk i Kristus medger »Petrus» även att mässan också kan kallas offer därför att sakramentet »betecknar eller representerar det offer som Kristus gjorde på korset.»⁸⁹

Laurentius Petri talar om representera i en annan mening än Duns Scotus uppfattning om rituell återupprepning. Han menar istället »re-representera» (åter göra närvarande) eller »aktualisera». Enligt Bo Ahlberg nådde Laurentius Petri fram till denna tanke på »re-presentation» genom att tala om att hur det enda korsoffrets sakrament utdelas.⁹⁰ Vidare vore det att missförstå Laurentius Petri om man skulle hävda att han bara bejakar ett utdelande av offrets frukter eller välsignelser. Sambandet mellan korsoffret och nattvarden finns i att nattvarden är en sakramental gåva. I sakramentet är Kristus själv verkligt närvarande. Där Kristus är närvarande är också hans offer närvarande. Det är detta som är betydelsen av att *totus Christus* är verkligt närvarande, och av bekännelsen till att Kristi båda naturer är närvarande i sakramentet.

Därför är mässan för Laurentius Petri inte bara ett lov- och tackoffer som de kristna frambär till Gud, även om den är det också. Utan »man kan också mycket väl säga att de förutnämnda lärarna kallar Sakramentet offer därför att prästen och församlingen håller det mellan Guds vrede och deras synder som ett fridstecken.»⁹¹

1542 år *Dialogus* kastar ljus över hur Laurentius Petri behandlar nattvarden i *Kyrkoordningen* 1571. Även där rättfärdigar han att mässan kallas ett offer. Gentemot de mer radikala grupperingarna i Svenska kyrkan bedyrar han att »vi med de påviska kallar Herrns nattvard för mässa.»⁹² Teorin att ordet mässa betyder offer på hebreiska oroar inte heller hans samvete, »ty om än så vore, vilket inte är helt säkert... så är det heller inte förbjudet att kalla detta Sakrament offer, såsom alltid har skett i kristenheten, eftersom det offer som vår överstepräst Kristus en gång gjorde på korset varder i mässan förhandlat.»⁹³

Det tycks som att Gustaf Auléns ekumeniska teologi på 1900-talet har sina rötter i Laurentius Petris nattvardsteologi på 1500-talet. Den förre biskopen av Strängnäs representerar på samma sätt som ärkebiskopen av Uppsala ett medvetet återvändande till en biblisk och patristisk förståelse av mässan som offer. I de avslutande konklusionerna i sin ekumeniska studie *För eder utgiven* hädade Aulén att »nattvarden förbinder /offer och realpresens/ i ett oskiljaktigt sammanhang.»⁹⁴ Den Herre som är närvarande i nattvarden är den levande Herren; men denne uppståndne Kristus är ingen annan än den Korsfäste. »När han kommer i sin heliga nattvard, kommer han såsom den där aktualiserar det nya förbundets offer och gör det effektivt närvarande.»⁹⁵ Nattvardsfirandets välsignelser beror på Kristi kropps och blods verkliga närvaro, och därmed på närvaron av hans evigt giltiga offer. Den liturgiska frågan är hur detta ska uttryckas. Här vänder vi oss till Johan III:s liturgi, som försökte ge ett liturgiskt uttryck åt den nattvardsuppfattning som kommit till uttryck i de svenska reformatoreernas skrifter.

Mässan som offer i *Röda boken*

Johan III:s *Röda boken* – *Liturgia Svecanæ Ecclesiæ* – innehåller en nattvardsbön utan motsvarighet i någon annan luthersk mässordning från 1500-talet. Mässans offer nämns i bönen som följer på instiftelseorden, *Memores igitur*. Denna bön har sin förebild i *Unde et memores* i

⁸⁸ Här efter Brilioth *Nattvarden*, s 359 (språkligt bearb).

⁸⁹ Här efter Brilioth *Nattvarden*, s 360 (språkligt bearb).

⁹⁰ Ahlberg *Laurentius Petris nattvardsuppfattning*, s 299-301.

⁹¹ Här efter Brilioth *Nattvarden*, s 360 (språkligt bearb).

⁹² Ibid, s 362 (språkligt bearb).

⁹³ Ibid.

⁹⁴ Gustaf Aulén *För eder utgiven*, s 230.

⁹⁵ Ibid.

den romerska kanonbönen, men utmärker sig mer genom vad som lagts till bönen än vad som behållits av den.⁹⁶

Från östkyrkliga källor lade Johan III till en hänvisning till *salutaris huius mandati* (hans frälsande/saliga befallning).⁹⁷ Detta gör att åminnelsen förbinds med Kristi befallning, »gör detta till minne av mig,» på ett sätt som den inte gör i den romerska kanonbönen. Det betyder dock inte, såsom Louis Bouyer hävdar, att »åminnelsen i praktiken här blir en subjektiv åminnelse av den sista måltiden, innan man indirekt återkallar minnet av lidandet och hela frälsningsverket.»⁹⁸ Vi vill här ta upp två av de saker Bouyer pekar på: den subjektiva åminnelse och det indirekta återkallandet av lidandet och Guds frälsningsverk i Kristus.

Vad gäller »den subjektiva åminnelsen» medger ingendera av de två brännpunkterna i *Röda bokens* mäsas – det vill säga den lutherska sakramentsteologin och den patristiska liturgin – en åminnelse som bara är subjektiv eller känslomässig. Öppningsbönen i *Memores igitur* är en latinsk översättning av inledningen till det anamnetiska avsnittet i Johannes Chrysostomos anafora. Bouyer har tidigare kallat denna anamnetiska bön för »ett fulländat uttryck för den ursprungliga uppfattningen om åminnelsens innebörd».⁹⁹ Han påpekade att den ursprungliga innebörden i nattvardens åminnelsemotiv finns i det hebreiska *zikkaron*. Om denna skriver Bouyer, då han diskuterar den judiska *Toseftah*-bönen, att »åminnelsen är här inte bara en enkel minnesakt. Den är ett heligt tecken, givet av Gud till sitt folk, som bevarar det som sin förnämsta andliga skatt.»¹⁰⁰

Det är längs dessa linjer vi kan hitta förbindelsen med den lutherska sakramentsteologin. När Jesus instiftar en åminnelse av sig själv så gav han oss sin sanna kropp och sitt sanna blod. Dessa är tecknen *pro nobis* på hans frälsande offer. Sakramentet fungerar därför som ett tecken på Guds vilja för oss: syndernas förlåtelse, liv och salighet. Detta gäller inte bara nattvardselementen, utan även hela den sakramentala handlingen.¹⁰¹ Kristus blir ihågkommen genom den förkunnelse som löper genom hela mässan, från början till slut, som Luther framhöll i *Vermahnung zum Sakrament*.

Allt detta förutsätts i Johan III:s liturgi. Den fakultativa förmaningen till kommunikanterna talar om att »bruka detta sakrament sig till åminnelse.»¹⁰² I luthersk teologi är det – utifrån Pauli ord i 1 Kor. 11:26 om att »var gång ni äter det brödet och dricker den bägaren förkunnar ni alltså Herrens död, till dess han kommer» – förkunnelsen som åstadkommer åminnelsen. Det är därför varje mäsas skall innefatta predikan.¹⁰³ Det är också därför Herrens egna ord ur instiftelseberättelsen, vilka ses som en sammanfattning av hela evangeliet, ska läsas högt.¹⁰⁴ Kristi åminnelse förkunnas för att väcka tro på de välsignade frukter som ges i den sakramentala gåvan. Men åminnelsen är verklig (objektiv) vare sig den tas emot i tro eller inte, eftersom tecknen förmedlar det de betecknar: Kristi kropp och blod. Att äta och dricka dessa är i sig själv en sorts förkunnelse eller åminnelse.

Det är möjligt att förkunnelsen har en annan riktning i Luthers teologi jämfört med Pauli. Enligt Joachim Jeremias riktas åminnelsens förkunnelse (proklamation) i första hand till Gud, för att påminna honom om hans löften till sitt folk.¹⁰⁵ För Luther riktas förkunnelsen i första hand till folket, för att i dem väcka förtröstan på Guds löften. Hur det än är med den saken, så lyssnar i vilket fall den andra parten på det som sägs. Oavsett vilken riktning

⁹⁶ Se genomgången av *Röda boken* i det kapitel 12 om »Scandinavian Liturgies» som föregår det kapitel 13 som utgör denna artikel, ur Frank Senn *Christian Liturgy*, s 421-440. Ö.a.

⁹⁷ Johan III citerar Chrysostomos anaforan efter Pamelius *Liturgica Latinorum* (1571) I, 115.

⁹⁸ Louis Bouyer *Eucharist*, trans. by Charles U. Quinn (University of Notre Dame Press 1968), s 157.

⁹⁹ *Ibid*, s 288.

¹⁰⁰ *Ibid*, s 84.

¹⁰¹ Se Warren Quance: *Sacramental Sign in the Lutheran Confessions*, i *Lutherans and Catholics in Dialogue III: The Eucharist as Sacrifice* (1969), s 84.

¹⁰² Här efter *Johan III:s liturgi*, utg. Carl Kihlén (Svenska kyrkoförbundets skriftserie VI, 1910), s 44.

¹⁰³ *WA* 6:373.

¹⁰⁴ *Ibid*.

¹⁰⁵ Joachim Jeremias *The Eucharistic Words of Jesus*, trans. by Norman Perrin (Fortress Press 1977), s 237ff.

förkunnelsen/proklamationen har, så är åminnelsen en objektiv verklighet därför att dess tecken är objektivt verkliga.

Därför är det inte, såsom Bouyer hävdar angående anamnesbegreppet i *Röda boken*, att »vi här befinner oss i en kontext av medeltida och lutherskt synsätt.»¹⁰⁶ Det medeltida synsätt som Bouyer har i åtanke är den tanke på *repraesentatio* som till exempel Gabriel Biel omfattade.¹⁰⁷ Den protestantiska syn på saken som Bouyer har i åtanke skulle kunna vara Zwinglis, eller till och med Calvins, men inte Luthers. Åminnesebegreppet kopplas till Kristi verkliga närvaro. Det är uppenbart att lutheranerna avvisade den spiritualistiska tolkning som zwinglianerna omfattade. Warren Quanbeck återger också att lutheranerna inte kunde acceptera Calvins ord om en »verklig, andlig närvaro.» De »misstänkte att det betydde en överklig, okroppslig närvaro.»¹⁰⁸ Ingen har någonsin anklagat Johan III för att han skulle ha fört in denna typ av protestantiska idéer i den Svenska kyrkans liturgi. Även Sigtrygg Serenius menar att »Johans anamneslära är nära relaterad till den medeltida läran.»¹⁰⁹ Och trots den vikt kungen lägger vid liturgiska ceremonier som kommer från de senmedeltida missalen s.k. *rubriker*,¹¹⁰ finns det inget som tyder på en rent symbolisk, liturgisk-dramatisk förståelse av åminnelsen i *Röda boken*. Gabriel Biel är inte en auktoritet för kung Johan III på samma sätt som Ambrosius och Chrysostomas är det. Utifrån vad vi vet om Johans personliga teologiska övertygelser verkar det mer fruktbart att i liturgin se ett försök att korrelera den lutherska läran om Kristi åminnese i sakramentets firande med kyrkofädernas lära. *Memores*-bönen låter förstå att frukterna av Kristi offer är närvarande i mässan genom förkunnelsen/proklamationen av åminnelsen, och inte genom ett liturgisk återutspelning av den. Det är just därför det behövs en mer fullödig nattvardsbön, som inte bara omfattar prefation och nattvardsbön.¹¹¹

Inte heller »återkallas minnet av lidandet och hela frälsningsverket» endast »indirekt» i liturgin. Frukterna av Kristi offer tas emot i den måltid vars instiftelse vi firar minnet av. Men Kristi offer inbegriper hela hans »heliga pina och död, hans uppståndelse och himmelfärd». Det är allt detta (*quem*, »hvilken» som Kristus »oss skänkt och givit haver, att han ett offer för våra synder blifva skulle.»¹¹² »Lidandet och hela frälsningsverket» återkallas direkt, tillsammans med Herrens bud att fira måltiden: de båda är direkt avhängiga av varandra. Frukterna av Kristi »heliga pina och död, uppståndelse och himmelfärd» bibringas genom att vi tar emot de sakramentala tecknen. Detta görs tydligt genom att Kristi »heliga pina och död, uppståndelse och himmelfärd» proklamas/förkunnas just före det att nattvardselementen distribueras.

Eftersom Bouyer är övertygad om att en subjektiv åminneseuppfattning ligger bakom *Röda bokens* böner, är hans analys av offrets mening i dessa böner konsekvent: »Denna tolkning, som reducerar offret till en anselmsk föreställning om gottgörelse, är typisk inte bara för Luther själv utan även för den lutherska skolastik som övertog denna tolkning just för att kunna placera återlösningen helt i förfluten tid.»¹¹³ Men vi måste fråga oss om sådana uttryck som »ett rent, heligt och obesmittadt offer till vår försoning, sköld, skärm och skydd emot din

¹⁰⁶ Bouyer *Eucharist*, s 402.

¹⁰⁷ Se Heiko Oberman *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Harvard University Press 1963), s 274.

Gabriel Biel, 1418-1495, var professor i Tübingen och den som förmedlade William Occams nominalism till sin samtid. Ö.a.

¹⁰⁸ Quanbeck: *Sacramental Sign in the Lutheran Confessions*, s 87.

¹⁰⁹ Sigtrygg Serenius *Liturgia Svecanae Ecclesiae Catholicae et Orthodoxae conformis. En liturghistorisk undersökning med särskild hänsyn till struktur och förlagor* (Åbo akademi 1966), s 268.

¹¹⁰ De rödfärgade (*rubus* = röd) instruktionerna för prästens gester och handlingar i missalet. Ö.a.

¹¹¹ En kommentar i marginalen till själva texten bekräftar detta. *Röda boken*, s 62 (felaktigt numrerat LXIII): *Memoria illa quae iuxta institutionem Domini coniungenda est cum manducatione cinctinet praedicationem et applicationem beneficiorum mortis et resurrectionis Christi...*

Nils Sigurd Kroon gav 1953 ut en faksimilupplaga, *Röda boken från år 1576*, tryckt i Lund.

¹¹² Här efter *Johan III:s liturgi*, s 42.

¹¹³ Bouyer *Eucharist*, s 402f.

vrede, emot syndens och dödens förskräckelse»¹¹⁴ verkligen företräder den medeltida latinska försoningstanken.

Auléns tankar om försoningen

Genom hela *Röda boken* har Johan III försökt att uttrycka luthersk teologi med traditionella liturgiska former. Men Gustaf Aulén har skrivit en viktig studie – *Den kristna försoningstanken* – som utmanar föreställningen att Anselms idé om gottgörelse verkligen skulle varit det sätt på vilket Luthers förstod försoningen.¹¹⁵ För det första visar Aulén att läran om inkarnationen inte var en levande realitet för Anselm på samma sätt som den var det för Irenæus eller Athanasius. Därför förbinder han den inte med försoningen. För de grekiska fäderna är det däremot så, skriver Aulén, att:

Det gudomliga inträder i syndens och dödens värld och utför här sin seger- och försoningsgärning – ingen annan makt än den gudomliga makten själv kan utföra detta verk. Hos Anselm går däremot det hela ut på att det måste finnas en synd- och skuldfri människa, som kan lämna sig själv såsom offer åt Gud.¹¹⁶

Anselms försoningslära innebär att frälsningen vinnas genom Kristi fritt givna gottgörelse. »Försoningsverket utföres i full överensstämmelse med vad den gudomliga rätten kräver. Gud får kompensation för vad människorna förbrutit.»¹¹⁷ Men detta juridiska begrepp sammanfaller inte helt med Luthers förståelse av rättfärdiggörelsen. För honom är denna något mer än en forensisk förlåtelseakt som frikänner. Den tillräknar människan Kristi egen rättfärdighet. Aulén citerar, bland mycket annat, Luthers kommentar till Galaterbrevet 3:13 (ur den större Galaterbrevskommentaren): »Att utplåna synden, nedslå döden, borttaga förbannelsen genom sig själv, att skänka rättfärdighet, föra livet fram i ljuset, giva välsignelse... – det är allena den gudomliga allmaktens verk. Men då Skriften tillerkänner Kristus allt detta, så är han själv livet, rättfärdigheten och välsignelsen, det är till sin natur och sitt väsen Gud.»¹¹⁸ Luther gör här gällande att frälsningen är en gudomlig gärning, att försoningen är sammanvävd med hela inkarnationen, och att det finns en grundläggande dualism eller konflikt som måste övervinnas. Denna dualism är mellan Guds vrede och Guds kärlek.

Den gängse medeltida förkunnelsen hänförde Guds vrede till domens dag. Men Luther framhåller att Guds vrede redan här och nu vilar över den syndfulla och skuldtyngda mänskligheten. Bara Gud kan besegra Guds vrede: Guds kärlek måste övervinna Guds egen vrede. Enligt Carl Wisløff går Gustaf Aulén här dock inte tillräckligt långt i sin Luthertolkning. Kristi seger över synd, död och helvete kan uttrycka vad frälsningen innebär – men detta uttrycker inte vad försoningen innebär. Wisløff ger en alternativ, och som han menar mer korrekt, tolkning av Luthers försoningstanke:

I det ögonblick då Guds vrede tas på allvar, och i det ögonblick försoningen väsentligen (om än inte fullständigt) sammanfaller med det ställföreträdande syndastraffet, upphör försoningen att vara en gudomlig kamp eller bara ett uttryck för att Gud är nåderik. Ty här handlar det inte längre bara om förhållandet mellan Gud och fördärvmakterna, utan om förhållandet mellan Gud och Gud.¹¹⁹

Kristus led det syndastraff som skulle drabba oss alla under Guds vrede. Detta är något mer än en *satisfactio* för ett brott: det är straffet för den synd som ingen kan gottgöra. Guds vrede kan bara hållas tillbaka av den inkarnerade Sonens offerdöd på korset. Sonen är Faderns älskade och

¹¹⁴ Här efter *Johan III:s liturgi*, s 42.

¹¹⁵ Gustaf Aulén *Christus Victor*. Här efter den svenska originalupplagan *Den kristna försoningstanken: huvudtyper och brytningar* (SKDB 1930), s 172ff.

¹¹⁶ Aulén *Den kristna försoningstanken*, s 150.

¹¹⁷ *Ibid*, s 155.

¹¹⁸ *Ibid*, s 182.

¹¹⁹ Wisløff *The Gift of Communion*, s 123.

dör för deras skull som han älskar. Så hejdar han Guds vrede och vinner förlåtelse för sina bröder och systrar vilka genom sitt dop förenas med hans död.

Wisløffs studie är än mer djupgående än Auléns, men de slutsatser han drar angående liturgin är bristfälliga när han polemiserar mot varje tanke på att korsoffret skulle kunna vara närvarande i mässan. Ty hur ska vi kunna ta emot försoningsoffrets välgärningar och välsignelser förutom genom att ordet förkunnas och sakramenten firas? Korsoffret är närvarande i mässans ord och sakramentet för att skänka de troende det som Kristus vann en gång för alla då han »var lydig intill döden».

Dessutom kan offerhandlingen inte vara närvarande utan den som offeras. När de troende genom tron griper om korset griper de samtidigt om den som offeras – närvarande i, med och under börd och vin. Detta är vad *Röda boken* vill uttrycka när det talas om att »samme din Son, samma offer» blir »oss föreställt» och »fattas och anammas i tro». Vad skulle kunna vara mer lutherskt än att de troende på detta sätt griper om Kristi enda offer genom sin bön i tro?

Samtidigt är det ett faktum att det som väckte misstankar hos motståndarna till katolska ceremonier var att *Röda bokens* nattvardsbön här använde uttrycket »vi frambär.»¹²⁰ Det som frambärs – *offerimus* – är *eundem Filium tuum, eiusdem mortem et oblationem* (»samme din Son, hans död och offer»). För gnesiolutheranerna kunde detta inte innebära något annat än att Kristus offeras på nytt och att hans unika försoningsoffer därigenom komprometteras. Johan III var medveten om problemet och refererade i en kommentar (i marginalen till själva texten) till Melanchtons distinktion mellan *sacrificium propiciatorium* och *sacrificium eucharisticum*.¹²¹ Johan III uppfattade verkligen det unika i försoningsoffret. Men på något sätt måste tanken på att Kristus och hans offer är sakramentalt närvarande i mässan kunna förbindas med det offer som församlingen frambär – det *sacrificium eucharisticum*, de troendes tacksägelse och lovsång, vilka i *supplices*-bönen som följer, frambärs för att mottas på det himmelska altaret.¹²²

Genom sina studier i kyrkofädernas skrifter hade Johan III upptäckt att begreppet *mysterion* – även om denna förståelse av begreppet inte skulle visa sig vara möjlig att implementera i 1500-talets polemiska situation – kunde hålla samman och integrera. Att Kristus och hans offer är verkligt närvarande innebär att de frälsningsgärningar som man firar åminnelsen av lika mycket är en samtida som en historisk händelse; vidare att själva substansen i alla offer som de kristna gör är Kristi eget offer; samt att vår tacksägelse till Fadern blir Kristi egen lovprisning som han å våra vägnar frambär till Fadern i himmelen.¹²³ Det finns inget annat sätt för vår *eucharistia* att vara behaglig för Fadern. Luther förstod detta då han i sitt *Företal till Nya Testamentet* skrev:

Jag tillstår utan protester att den tro jag kallat det sanna prästämbetet i sanning kan göra allt i himmelen, på jorden, i helvetet och skärselden; och det är inte möjligt att tillskriva denna tro för mycket. Det är denna tro, säger jag, som gör oss till präster och prästinnor. Genom den offerar vi, i sakramentet, oss själva, vår nöd, vår bön, vårt lov och tack i Kristus och genom Kristus; och därigenom offerar vi Kristus till Gud, det vill säga att vi får Kristus att offra sig själv för oss och att offra oss tillsammans med honom själv.¹²⁴

Fastän Luther hade begrepp om denna rikare förståelse av nattvardens offer försökte han sig aldrig på att arbeta in den i några liturgiska formuleringar. Kung Johan III gjorde däremot det. Hans tydliga intention var att återvinna den patristiska traditionen och implementera den utan att vare sig äventyra den lutherska teologin eller överge de katolska formerna. I slutändan blev

¹²⁰ Se Hjalmar Holmquist *Svenska Kyrkans Historia*, band III/2 (SKDB 1933), s 56.

¹²¹ *Röda boken*, s 64: *Sacrificium propiciatorium est opus solius Domini Jesu Christi, plens iram Dei pro alijs, et satisfaciens pro culpa et poena aeterna, debita generi humano propter peccatum. Christus unicus et sempeternus est novi Testamenti Sacerdos, qui unica pro peccatis peccatorum invenit.*

¹²² *Johan III:s liturgi*, s 42.

¹²³ Se Brilioth *Nattvarden*, s 88-114.

¹²⁴ *Luther's Works* 35, s 101.

varken den evangeliska eller den katolska sidan nöjd. Båda parter satt fast i den medeltida »deformationen» av tro och praxis, medan denne humanist till kung trodde på möjligheten till en försoning på grundval av »de första femhundra årens konsensus». Men ur vår egen mer ekumeniska tids synvinkel var detta ett försök som är värt att uppmärksamma. Det råder nämligen inget tvivel om att i de nattvardsböner ur kyrkans historia som var modell och källa för Johan III så hålls Kristi offer, de kristnas offer av sig själva, offrandet av bröd och vin, och delaktigheten av Kristi kropp och blod, samman. Här kan vi ännu finna hjälp att komma ur femtonhundralets låsning i frågan om mässan som offer.

En ekumenisk låsning

Femtonhundralet hamnade i en låsning vad gäller mässan som offer. Reformationsteologerna avvisade mässoffret – och hyste därmed motvilja mot nattvardsbönen – eftersom katolsk teologi insisterade på att detta offer var försonande. Kanske hade man kunnat enas även om detta, om inte tanken funnits att prästen i mässan offrade Kristi kropp och blod till Gud och det dessutom för vissa särskilda intentioner. Vi får inte glömma det faktum att den absolut vanligaste mässformen i den katolska kyrkan vid reformationstiden var votivmässan.

Detta resulterade i att det enda sätt man kunde behålla en tanke på mässan som offer blev såsom »bön, lovprisning och tacksägelse». Lutheranerna kände att det var säkrast att ge uttryck för denna tacksägelse *efter* kommunionen. På det viset ville man förebygga alla missförstånd som kunde betyda att sakramentet hädades genom att byta riktning, vilket skulle leda till gärningsrättfärdighet. Och de lutherska bönerna efter kommunionen har inte sällan börjat med ett tack för de mottagna nattvardsgåvorna.

Det är viktigt att försöka förstå exakt hur denna låsning ser ut innan man kan försöka genombryta det. Grundfrågan är om man kan använda ett liturgiskt språk som uttrycker att kyrkan, genom sina tjänare, offrar Kristus själv, eller hans kropp och blod, till Fadern.

Den romersk-katolska kyrkan bedömer detta språkbruk vara riktigt och i den nya fjärde eukaristiska bönen i 1974 års Missale sägs uttryckligen att »vi frambär till dig hans kropp och blod som ett offer, dig till behag och världen till frälsning.»¹²⁵ De som sammanställde denna bön var inte främmande för att byta ut orden »bröd och vin» i Basiliosanaforan, som den fjärde eukaristiska bönen bygger på, mot orden »kropp och blod».

På den andra sidan är lutheraner så överkänsliga för allt tal om mässan som offer att det blev nödvändigt att ändra Hippolytos formulering »vi frambär detta bröd och denna kalk» till »vi lyfter upp detta bröd och denna kalk» när Hippolytos nattvardsbön skulle översättas för att utgöra Eukaristic Prayer IV i *Lutheran Book of Worship*.¹²⁶ Sedan gjordes ett lamt försök att rättfärdiga denna förvanskning av Hippolytos text genom en hänvisning till att Luther bibehöll elevationen efter instiftelseorden.¹²⁷ Varken de romersk-katolska eller de lutherska liturgireformerna på senare tid har alltså kunnat använda patristiska texter utan att dessa ändrats i enlighet med den egna teologin.

Exakt hur denna låsning ser ut har varit föremål för studier i de luthersk-katolska dialogerna. De romersk-katolska delegaterna i den internationella ekumeniska dialogen har hållit fast vid att deras sätt att tala om hur Kristi kropp och blod offras är en riktig tolkning av Tridentinums lära.¹²⁸ De citerar den luthersk-katolska dialogen i USA och förklarar att genom att offra Kristi kropp och blod uttrycker kyrkan sitt totala beroende av Kristi offer, samtidigt som kyrkans självframbärande är ett uttryck för att vara förenad med Kristus. En sådan tolkning skulle kunna jämkas samman med det Luther uttrycker när han i *Företalet till Nya Testamentet* (citerat ovan) säger att »vi offrar Kristus». Men de lutherska delegaterna i dialogen uttryckte

¹²⁵ *Stockholms katolska stift. Missale* (Katolska biskopsämbetet, Katolska liturgiska nämnden 1987), s 532.

¹²⁶ *Lutheran Book of Worship*, Ministers Edition, s 226. »We offer this bread and cup» ersattes av »we lift this bread and cup». (LBW användes inom ELCA men är sedan 2006 ersatt av *Evangelical Lutheran Worship*. Ö.a.)

¹²⁷ Se Paul V. Marshall: *The Eucharistic Rite of the Lutheran Book of Worship*, *Worship* 54 (1980), s 254f.

¹²⁸ Nattvarden – Herrens måltid, nr 56-61. Svensk översättning i *Framtidens enhetsväg*, red L. Thunberg (KISA-rapport 2-3/1988), s 60ff.

reservationer mot att över huvud taget använda denna typ av språk, av rädsla för att mässan skulle kunna förstås som ett soningsoffer. Detta synsätt leder i de nutida lutherska nattvardsbönerna inte bara till att kyrkan varken frambär (eller ens hänvisar till) Kristi offer till Fadern – utan också till att inte ens brödet och vinet frambärs.

Den stora tragedin med denna låsning är att båda traditionerna förblir avskurna från den fornkyrkliga nattvardstraditionen; där en verksam åminnelse av Kristi offer, frambärandet av bröd och vin, och de kristnas frambärande av sig själva, hålls samman och kommer uttryck i nattvardsskeendet. Vi kan behöva säga mer i våra offentliga böner än vad fornkyrkans kristna gjorde. Men vi bör också kunna säga lika mycket som de.

Studiet av nattvardsbönen som en väg ut ur låsningen

Drivkraften i denna artikel har varit att lyfta fram exempel på att reformatorerna och reformationstidens teologer öppnade dörren mot att förstå mässan som offer och bruka en nattvardsbön. Reformatorerna tillät att lovprisningen kallades offer. Vidare att de troende i förening med Kristus kunde sägas offra sig själva. Dessa saker hade sin plats i den måltid där åminnelsen firas av Kristi enda offer, som gjorts en gång för alla.

Enligt katolsk lära kallas mässan för ett offer, och när denna mässa offras av prästen såsom en re-presentation av Kristi offer (vilket tolkas på minst två olika sätt) så utverkar den syndernas förlåtelse för levande och döda.

Vad ingendera sidan får syn på är förbindelsen mellan tacksägelsen och självframbärandet å den ena sidan, och den verkliga re-presentationen av Kristi offer å den andra. Ändå innefattar och uttrycker de klassiska nattvardsbönerna sådana tankar.¹²⁹

Vad vi *inte* hittar i den klassiska traditionen är nattvardsböner som uttrycker ett offerande av Kristi kropp och blod. Till och med i den gamla romerska kanonbönen är det brödet och kalken som offras eller frambärs. Det är sant att det talas om »livets bröd och frälsningens kalk» – två uttryck som båda bygger på bibliska referenser – och teologerna på femtonhundratalet och framöver förstod detta som syftande på Kristi kropp och blod. Det var särskilt lätt hänt eftersom förvandlingen (transsubstantiationen) av nattvardselementen skedde genom instiftelseorden, som kommer före det anamnetiskt-offrande avsnittet. Men det är inte förrän i 1974 års romerska Missale som vi, i den fjärde eukaristiska bönen, stöter på det oförblommerade uttrycket »vi frambär till dig hans kropp och blod som ett offer». Detta är en ny utveckling i nattvardsbönernas historia, och den kan utmanas i traditionens namn. På ett liknande sätt gjorde Chemnitz i sin *Examen Concilii Tridentini*.

I Basiliusanaforan, på vilken denna bön baseras, offras/frambärs endast brödet och vinet. I nattvardsböners tidiga utveckling uttryckte dock frambärandet av bröd kyrkans självframbärande. Robert Daly påpekar att de kristna frambärs som ett offer åt Gud genom att i dopet förenas med Kristi död och uppståndelse.¹³⁰ Detta upprepar kyrkofäderna ständigt. Särskilt Augustinus betonade att det är på detta sätt som eukaristin kan vara ett firande av Kristi offer i alla dess betydelse. *Totus Christus* innebär både huvudet och kroppen.¹³¹ Kristi kropp kan inte delas. Kristi offer är samtidigt hans lemmars offer. Tecknen på detta självframbärande – brödet och vinet (vilka frambärs både för liturgins och gemenskapens behov) – transformeras av ordet genom Anden och blir till en gåva som skänker gemenskap i Kristus. Genom att äta och dricka nattvardens bröd och vin såsom Kristi kropp och blod får de troende ta emot syndernas förlåtelse, liv och salighet.¹³²

¹²⁹ Se David N. Power: *The Anamnesis: Remembering, We Offer*, i Frank C. Senn (ed.) *New Eucharistic Prayers: An Ecumenical Study of Their Development and Structure* (Paulist Press 1986), s 151ff.

¹³⁰ Robert Daly *Christian Sacrifice: The Judaeo-Christian Background Before Origen* (Catholic University of America Press 1978), s 194.

¹³¹ Se Augustinus *De civitate Dei*, bok X, kap 6.

¹³² Se studierna kring Ignatius av Antiochia och Irenæus av Lyon i R. Johanny & A. Hamman *L'Eucharistie des Premiers Chrétiens* (Beauchesne 1976).

Det råder inget tvivel om att fördjupade studier i nattvardsbönernas historia skulle kunna vara till hjälp för att komma ur femtonhundratalets låsning kring mässan som offer. Samtidigt är det så att med undantag för i den alexandrinska och den romerska traditionen så är det mycket sparsamt med offerterminologi i dessa böner – något som borde stämma till viss eftertanke. I sin studie över den judiska *todah*-traditionen visar Cesare Giraudo att vissa av psaltarens lovpsalmer brukades i samband med offren i templet; men samtidigt finns liknande böner i sammanhang utan något som helst samband med offer (t.ex. Jes.51:3, Jer.30:19, Psalt.42:5).¹³³

Detta betyder att samtidigt som judiska välsignelse- och tacksägelseböner påverkade de kristna nattvardsbönerna, så kan de inte hållas ansvariga för att offertematik dyker upp i dessa nattvardsböner. De första kristna hade i och för sig en förkärlek för att citera Malaki 1:11 när de talar om sin eukaristi som lovprisnings- och tacksägelseoffer. Men det troligaste är att detta har ett samband med den omgivande hednavärlden där offer av olika slag var en fundamental del av religionen, snarare än att det vuxit fram ur det judiska arvet där man betraktade bönen som ett andligt offer. David Power hävdar att offerterminologin kan ha lagts till ovanpå en mer ursprunglig förståelse av mässan »som en åminnelse och re-presentation av och delaktighet i Jesu Kristi frälsande död och uppståndelse.»¹³⁴ Om åminnelsen förstås så att den likaväl som Kristi lidande och död även innefattar inkarnationen, Kristi tjänaregärning, uppståndelse och himmelfärd, kan det leda till en mindre ensidig betoning av offertermerna. Och omvänt kan förståelsen av Kristi offer breddas till att innefatta hela hans frälsargärning.

Lutheranerna behöver inse att offer är ett mångtydigt ord i nattvardsbönernas historia. Det syftar på frambärandet av bröd och vin, de troendes frambärande av sig själva, och Jesu Kristi frälsargärning. De romerska katolikerna behöver å sin sida komma ihåg att offer bara är en av många metaforer som beskriver Kristi frälsargärning. Andra metaforer är t.ex. friköpande, seger över synd och död, och odödlighetens återställelse genom Ordets inkarnation. Allt detta finns i nattvardsbönernas historia. Att ytterligare studera denna tradition skulle vara till stor hjälp för att bryta den ekumeniska låsningen kring mässan som offer i synnerhet och kring mässan i allmänhet.

Publiceras med tillstånd av Augsburg Fortress. Översättning: Mikael Löwegren.

¹³³ Cesare Giraudo *La Struttura Letteraria della Preghiera Eucaristica* (Pontifical Biblical Institute in Rome, 1980), s 266ff.

¹³⁴ Power ”The Anamnesis,” s 164.