

RÄTTFÄRDIGGÖRELSEN

I KYRKANS LIV

Rapport från den katolsk-lutherska dialoggruppen för Sverige och Finland

Utgivare för den svenska texten: Svenska kyrkans centralstyrelse och Stockholms katolska stift.

Produktion:

Tryckning:

ISBN

Uppsala och Stockholm 2009

Innehållsförteckning

Förord s 5

Kapitel 1 Introduktion s 6

- 1.1. Bakgrund s 6
- 1.2. Dialogens karaktär s 9
- 1.3. Den röda tråden i rapporten s 10

Kapitel 2 Den gemensamma deklARATIONEN – samstämmighet och öppna frågor s 12

- 2.1. Samstämmighet om Guds nåd s 12
 - 2.1.1. Guds nåd och människans svar s 12
 - 2.1.2. Samtidigt rättfärdig och syndare s 13
 - 2.1.3. Rättfärdiggörelseläran som kriterium s 14
- 2.2. Öppna frågor s 16

Kapitel 3 Katolskt och lutherskt i Sverige och Finland – en kyrkohistorisk översikt s 18

- 3.1. Medeltiden – gemensam historia s 18
- 3.2. Reformationen s 19
- 3.3. Ny syn på reformationen s 21
- 3.4. En kontinuitetsbevarande svensk-finsk lutherdom s 21
- 3.5. Århundraden utan kontakt s 22
- 3.6. Ekumenisk kallelse s 25
- 3.7. Ny och öppen dialog efter Andra Vatikankonciliet s 25
- 3.8. Tecken på väg mot kyrklig enhet s 27

Kapitel 4 Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv s 30

- 4.1. Gudsgemenskap s 30
 - 4.1.1. Fader, Son och Ande s 30
 - 4.1.2. Rättfärdiggörelsen i biblisk skapelse- och förbundsteologi s 31
- 4.2. Kristus som vår rättfärdighet s 32

- 4.2.1. De båda traditionernas gemensamma grund s 32
- 4.2.2. Lutherskt perspektiv s 33
- 4.2.3. Katolskt perspektiv s 34
- 4.2.4. Nåd och gåva – två dimensioner i Kristi rättfärdiggörelse s 35
- 4.2.5. Nåd och samverkan s 35

- 4.3. Kyrkans sakramentalitet s 37
 - 4.3.1. Guds sakramentala nåd i Kristus s 37
 - 4.3.2. Kristi sakramentala närvaro i kyrkan s 38
 - 4.3.3. Det sakramentala Ordet s 39
 - 4.3.4. Sakramentens antal och sammanhang s 40
 - 4.3.5. Sakramental spiritualitet s 41
 - 4.3.6. Kyrkans bekännelse som trossvar s 42
 - 4.3.7. Den apostoliska tjänsten i kyrkans sändning s 43

- 4.4. Rättfärdiggörelsen och dopet s 44
 - 4.4.1. Dopet – det gemensamma sakramentet för rättfärdiggörelsen i Kristus s 44
 - 4.4.2. Nåd och tro – de båda inre dimensionerna i dopet s 45
 - 4.4.3. Den döpta människans nya liv s 47
 - 4.4.3.1. Dopet som begynnelsen av det nya livet s 47
 - 4.4.3.2. Viljans frihet i och efter rättfärdiggörelsen s 48
 - 4.4.3.3. Kampen mot begärelse och synd s 49
 - 4.4.3.4. Att finna stöd för det nya livet s 50
 - 4.4.4. Dopet som kallelse till kyrkans synliga enhet s 52

- 4.5. Eukaristi s 53
 - 4.5.1. Eukaristins gåva s 53
 - 4.5.1.1. Eukaristin och de döpta s 53
 - 4.5.1.2. Eukaristin och kyrkan s 53
 - 4.5.1.3. Eukaristin som tacksägelse, åminnelse och offer s 55
 - 4.5.1.4. Eukaristin och Kristi närvaro s 57
 - 4.5.1.5. Eukaristin och ämbetet s 59
 - 4.5.1.6. Eukaristin och vår sändning i världen s 59
 - 4.5.2. På väg till gemensam eukaristi s 60
 - 4.5.2.1. Eukaristi – enhetens sakrament och tecken på oenighet s 60
 - 4.5.2.2. Hur firar kyrkorna eukaristi? s 61
 - 4.5.2.3. Dopet som grund för eukaristisk gemenskap? s 62
 - 4.5.2.4. Eukaristisk gemenskap och kyrkogemenskap – den lutherska synen s 62
 - 4.5.2.5. Eukaristisk gemenskap och kyrkogemenskap – den katolska synen s 63
 - 4.5.2.6. Steg på vägen till eukaristisk gemenskap s 64

- 4.6. Det kyrkliga ämbetet i rättfärdiggörelsens tjänst s 66
 - 4.6.1. Trons gåva s 66
 - 4.6.2. Kyrkans och ämbetets uppgift s 66
 - 4.6.3. Ämbetet och apostoliciteten s 69
 - 4.6.4. Biskoparnas auktoritet s 71
 - 4.6.5. Skillnader i ämbetssynen s 71
 - 4.6.6. Petrusämbetet - en helhetens och enhetens tjänst s 75

Kapitel 5 Sammanfattning och framtidsperspektiv: På väg mot full kyrkogemenskap s 78

- 5.1. Introduktion s 78
- 5.2. Enighet om rättfärdiggörelsen och dess ställning i kyrkans liv s 78
 - 5.2.1. Herren Jesu Kristi bön som motivering för dialog s 78
 - 5.2.2. Rättfärdiggörelse inom ramen för kyrkans liv s 79
- 5.3. På väg mot gemensam delaktighet i det eukaristiska mysteriets fullhet s 81
 - 5.3.1. Jesu Kristi uppdrag s 82
 - 5.3.2. Jesu Kristi verkliga närvaro i bröd och vin s 82
 - 5.3.3. Eukaristin som offer s 83
- 5.4. Ett sakramentalt biskopsämbete i apostolisk succession s 83
 - 5.4.1. Det ordinerade ämbetet i kyrkans tjänst s 83
 - 5.4.2. Den apostoliska dimensionen i den episkopala ordinationen s 84
 - 5.4.3. Historisk dimension: biskopens auktoritet s 85
 - 5.4.4. Petrusämbetet s 85
- 5.5. Steg på vägen mot synlig enhet s 86

Litteraturlista s 87

Förord

Helsingfors och Stockholm, 31-10-2009

Vi hoppas att detta för katoliker och lutheraner gemensamma dokument om rättfärdiggörelsen i kyrkans liv kan inspirera både lutherska och katolska kristna att tillsammans ta emot den rättfärdiggörelse i Kristus som är själva vägen till gemenskap med Gud. Det är vår önskan att dokumentet inte bara skall vara en teologisk rapport som avspeglar närmandet mellan katoliker och lutheraner när det gäller synen på rättfärdiggörelsen, utan att det också skall inspirera till ett livslångt sökande efter en allt större Kristus-likhet i liv och handling.

Bakom dokumentet ligger sju år av samarbete mellan delegater från Katolska kyrkan i Sverige och Finland, Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Under dessa år har vi samlats på olika centrala mötesplatser i våra kyrkor: kursgårdar, kloster, retreatställen, domkyrkor, stiftskanslier och pilgrimsorter. Vi har åtnjutit varandras gästfrihet, bett och arbetat tillsammans och deltagit i varandras andliga och liturgiska liv.

Att vår dialog har ägt rum i den finsk-svenska kontexten beror på förhoppningen att den skulle vara fruktbar på grund av den speciella historiska kontinuiteten och det långvariga engagemanget för ekumeniskt arbete i våra kyrkor. Vi har också själva under vår dialog kunnat se och uppleva hur många aspekter på liturgi, ämbete och sakramental spiritualitet för oss nära samman. På samma gång har vi erfårit smärtan i de frågor som fortfarande splittrar oss och håller oss åtskilda till och med vid Herrens bord. Vi har känt det som vår uppgift, i enlighet med Jesu översteprästerliga förbön, att arbeta tillsammans för att bättre förstå vad som ännu skiljer oss åt.

Vi har särskilt koncentrerat oss på hur vi uppfattar rättfärdiggörelsen i ecklesiologins, sakramentens och ämbetets sammanhang. Vi har haft den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen som utgångspunkt för dialogen, och vi har försökt att klarlägga den gemensamma förståelse som kommer till uttryck i deklARATIONEN, undertecknad på dagen för tio år sedan. Vi har tydligt sett behovet att tränga in i de stora teologiska och ekumeniska frågorna om vad rättfärdiggörelsen innebär och hur den tar konkret form i kyrkans liv.

Om vi nu har nått fram till en större samsyn på det grundläggande teologiska planet bör det också kunna leda vidare till andra viktiga frågor i kyrkans liv som fortfarande är öppna. I sista hand är det bara den heliga Anden som kan inspirera oss att frimodigt ta itu med det som ännu skiljer oss åt. Vi litar på att Anden kan göra det som nu tycks omöjligt möjligt, om vi bara har den lyhörda öppenhet som krävs.

Eero Huovinen
biskop i Helsingfors
ordförande

Anders Arborelius
biskop i Stockholm
ordförande

Kapitel 1 Introduktion

1.1 Bakgrund

(1) Påven Johannes Paulus II gjorde i juni 1989 ett ekumeniskt och pastoralt besök i alla nordiska länder. Under sin resa fick han ett särskilt varmt mottagande i domkyrkorna i Uppsala och Åbo. De gemensamma gudstjänsterna med Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och diskussionerna med biskoparna i dessa kyrkor gjorde starkt intryck på påven. På hemresan till Rom sade påven till den katolske biskopen i Helsingfors Paul Verschuren, som i sin egenskap av ordförande för den katolska biskopskonferensen i Norden följde med påven under hela det nordiska besöket, att ”efter detta besök har vi i Rom all orsak att dryfta våra förbindelser till dessa kyrkor”.

(2) Ärkebiskoparna Bertil Werkström (Uppsala) och John Vikström (Åbo) gjorde tillsammans ett svarsbesök i Rom i oktober 1991 och deltog där i firandet av den heliga Birgittas jubileumsår. De förrättade tillsammans med påven Johannes Paulus II en ekumenisk vesper vid huvudaltaret i Peterskyrkan och bad vid apostelns grav i kyrkans krypta. Under sin privata mottagning påminde påven om sitt besök i Uppsala och Åbo och värdade till ärkebiskoparna och deras delegationer att om möjligt försöka finna nya ekumeniska vägar framåt i de nordiska länderna.

(3) I samband med firandet 1993 av det lutherska jubileumsåret med anledning av Uppsala möte (1593) hölls ett lutherskt-katolskt seminarium i Uppsala, där presidenten för Påvliga rådet för främjande av de kristnas enhet, kardinal Edward Idris Cassidy, i sitt föredrag föreslog att de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland skulle påbörja en dialog om kyrkan och ämbetet med de katolska stiftet i Helsingfors och Stockholm. Rådet skulle gärna stödja en sådan dialog. I sitt kommenterande inlägg uttalade sig ärkebiskop John Vikström positivt om förslaget. Han sade att kyrkorna i Finland och Sverige skulle pröva saken grundligt och senare meddela sin ståndpunkt i frågan.

(4) Följande år besökte ärkebiskoparna Gunnar Weman (Uppsala) och John Vikström (Åbo) Vatikanen tillsammans med de katolska biskoparna Hubertus Brandenburg (Stockholm) och Paul Verschuren (Helsingfors). Ärkebiskoparna meddelade då kardinal Cassidy att de ställde sig positiva till förslaget om en dialog. Samtidigt tillsattes en arbetsgrupp bestående av kyrkosekreterare Ragnar Persenius, ecklesiastikrådet Risto Cantell, pater Henrik Roelvink OFM och monsignore Heinz-Albert Raem att bereda frågan.

(5) I diskussioner med de övriga nordiska lutherska kyrkorna framgick att även de lutherska kyrkorna i Norge och Danmark var intresserade att delta i dialogen. Arbetsgruppen beredde frågan och föreslog för den katolska biskopskonferensen i Norden att de lutherska kyrkorna och de katolska stiftet i Norden skulle inleda lärosamtal om kyrkan och ämbetet. Biskopskonferensen svarade att man var beredd att inleda sådana samtal, om det var nödvändigt på grund av de lutherska kyrkornas inre sammanhållning, men att man ansåg att kardinal Cassidys ursprungliga förslag om en finsk-svensk dialog var bättre.

(6) Den samnordiska dialogen genomfördes emellertid inte, huvudsakligen på grund av de stora olikheterna i de nordiska ländernas ekumeniska situation. Det gemensamma mötet för den nordiska katolska biskopskonferensen och de evangelisk-lutherska kyrkornas ledande biskopar (det s k primatmötet) föreslog därför att man i stället för en samnordisk luthersk-katolsk dialog skulle inleda separata luthersk-katolska lärosamtal i de olika nordiska länderna. De evangelisk-lutherska kyrkorna i Finland och Sverige beslutade tillsammans med de katolska stiftet i Helsingfors och Stockholm att påbörja en gemensam finsk-svensk dialog i lärofrågor. Motiveringen till detta var kyrkornas och ländernas gemensamma historia.

(7) Ärkebiskoparna KG Hammar (Uppsala) och Jukka Paarma (Åbo) och den katolske biskopen Anders Arborelius (Stockholm) kallade år 2002 till ett omfattande symposium i Sigtuna där dialoggruppens uppgift och sammansättning diskuterades. Symposiumet hade en bred ansats i sökandet efter möjliga arbetsformer för den kommande dialogen. Många deltagare, bland annat ärkebiskop KG Hammar, förordade fokus på hur kyrkorna i dag skall möta de utmaningar som samtiden riktar mot dem utifrån frågorna kring globalisering, rättvisa, jämställdhet, miljöansvar m m. Andra deltagare efterlyste ett samtal kring teologins villkor i dag. Vilka anspråk kan teologiska formuleringar ställa i en tid när tilliten till objektiva givna trossanningar inte längre är lika självklar som tidigare? Hur ser relationen mellan språk och verklighet ut? Avbildar språket enbart en redan given verklighet eller skapas också verklighet genom språket, och hur påverkas i så fall teologiska formuleringar? Åter andra deltagare ville se nya former för samspel mellan företrädare för olika kyrkor, samtal utifrån egna livserfarenheter snarare än utifrån dogmatiska texter, gemensamt gudstjänstfirande snarare än lärosamtal.

(8) Idéerna, förväntningarna och förhoppningarna drog åt många olika håll, men efter hand kom ändå arbetet att inriktas på en ganska traditionell form av lärosamtal mellan företrädarna för de olika kyrkorna. Skälen till detta var flera, men framför allt att utgångspunkten för samtalet skulle vara de teman som tidigt aktualiserats: kyrkosyn, ämbetssyn, synen på biskopens roll och funktion, dop- och nattvardssyn etc. Till detta kom att ett särskilt fokus skulle ligga på det nyligen publicerade dokumentet *Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran*, som syftar bortom en av de centrala läropunkter som en gång blev kyrkoskiljande, och som representanter för den katolska kyrkan och den evangelisk-lutherska kyrkofamiljen undertecknade den 31 oktober 1999 i Augsburg.¹

(9) Dialoggruppen beslöt att försöka svara på följande fråga: Vilken plats har rättfärdiggörelsen i det kyrkliga livet i våra respektive kyrkor? Till utgångspunkt valdes den gemensamma deklarationen och de däri framförda önskemålen om fortsatt forskning och diskussion: ”Vår samstämmighet i fråga om rättfärdiggörelselärans grundsanningar måste komma till uttryck i och bekräftas i kyrkornas liv och lära. Här kvarstår alltjämt frågor av varierande vikt som behöver ytterligare klargöras: de gäller bl a relationen mellan Guds ord och kyrkans lära, liksom frågor om ecklesiologin², om auktoriteten i kyrkan, om dess enhet, om ämbete och sakrament och slutligen om relationen mellan rättfärdiggörelse och social etik. Vi hyser den övertygelsen att den uppnådda gemensamma förståelsen erbjuder en bärkraftig grund för sådana klargöranden. De lutherska kyrkorna och den romersk-katolska kyrkan avser att fortsätta sina strävanden att fördjupa den gemensamma förståelsen och att göra den fruktbar i kyrkornas lära och liv.” (GD 43)

¹ Svensk översättning och kommentar i: ...att i allt bekänna Kristus. *Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran*. Red Gösta Hallonsten och Per Erik Persson (Verbum, Stockholm 2000). Nedan förkortad GD. När texten syftar på själva deklarationen anges detta genom en nummerhänvisning. När texten syftar på kommentarer eller andra texter i boken anges det på annat sätt.

² Ordet ”ecklesiologin” föll bort i den svenska översättningen av GD.

(10) Syftet med denna rapport är främst att ge ett gemensamt svar på de teologiska frågor som förknippas med förverkligandet av frälsningen i kyrkans tänkande och liv. Eftersom vi deltar i en regional dialog vill vi svara med hjälp av den finsk-svenska kontexten för våra kyrkor. Vi ger därför en kort historik över utvecklingen i våra kyrkor i Sverige och Finland från medeltiden fram till i dag. Vi lyfter därvid fram sidor i våra kyrkors relationer som är mindre kända i den internationella ekumeniken och som skulle kunna visa vägar framåt till större enhet mellan de katolska och lutherska kyrkorna även i andra länder.

(11) Utifrån ett teologiskt och pastoralt perspektiv tar vi här upp de konkreta former i vilka Guds frälsning når oss människor. Det är andra gången i våra ekumeniska samtal, åtminstone för Sveriges del, som kyrkosynen uttryckligen kommer i fokus – kyrkan är Kristi kropp i vilken människan får del av Guds rättfärdiggörelse. Vi har nu koncentrerat oss på kyrkans konkreta sakramentala liv, det gudomliga livet i mänskliga former. Från den utgångspunkten ser vi på sambandet mellan de olika gestalter i vilka människan tar emot Guds frälsning. Så analyserar vi relationen mellan rättfärdiggörelsen å ena sidan och dopet, eukaristin/nattvarden och ämbetet å den andra.

(12) Den text som nu föreligger är koncentrerad på klassiska läropunkter i kristen tro, i dialog med tidigare lärosamtal av ungefär samma karaktär. Detta är inte oproblemiskt, och det är dialoggruppen medveten om. Hermeneutiska grundfrågor kring tolkningens villkor liksom kring teologiska texters anspråk och karaktär, frågan om relationen mellan språk och verklighet, samtida etiska utmaningar som berör fred, rättvisa, miljö, jämställdhet, globalisering m m faller helt utanför. Majoriteten av deltagarna i dialogen är nöjd med de vägval som gjorts och menar att dokumentet kan bli ett betydelsefullt bidrag till den fortsatta dialogen mellan kyrkorna. Andra i gruppen anser att ett grundligare arbete kunde ha gjorts kring teologiska och hermeneutiska grundfrågor, och att det är anmärkningsvärt i en tid med klimatkris, finanskris och ett antal överlevnads- och samlevnadsfrågor att inget av detta speglas i dokumentet. Men samtliga deltagare står bakom den text som nu läggs fram. Det får bli en uppgift i andra sammanhang att arbeta vidare med sådant som inte behandlas här.

(13) Den officiella katolsk-lutherska dialogen i Sverige började redan år 1970 genom initiativ av Svenska kyrkans ärkebiskop Ruben Josefson – senare förankrades den även hos kyrkans centralstyrelse – och den katolske biskopen i Stockholm John E Taylor. Den har resulterat i fem utgivna dokument från fyra stadier av dialogen: *Äktenskap och familj i kristen belysning*, 1975; *Ekumenisk samsyn om dop och kyrkotillhörighet*, 1978; *Biskopsämbetet*, 1988; *Ekumeniska äktenskap*, 1999; *Kyrkan som sakrament*, 1999.³ Vår grupp, där även Finland inkluderats, kan ses som tillhörande detta dialogsammanhang. Vi bygger vidare på de tidigare rapporterna men har också fört vårt samtal mot bakgrunden av internationella, regionala och nationella dialoger i Norden och i andra delar av världen.

(14) De ekumeniska relationerna på nationellt plan i Finland mellan Helsingfors katolska stift och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har inte konkretiserats så mycket i teologiska samtal och rapporter utan mer i den årliga gemensamma pilgrimsresan till Rom kring den helige biskopen Henriks fest den 19 januari. I dessa resor deltar också representanter från den ortodoxa kyrkan i Finland, särskilt vissa jubelår.

(15) Den lutherska delegationen i vår dialoggrupp har bestått av åtta teologer från Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland samt en observatör från Lutherska

³ Se litteraturlista: *Äktenskap och familj*; *Dop och kyrkotillhörighet*; *Biskopsämbetet*; *Ekumeniska äktenskap*; *Kyrkan som sakrament*.

världsförbundet (biträdande generalsekreteraren för ekumeniska frågor Sven Oppegaard, 2002-2006), medan den katolska delegationen består av åtta teologer från Stockholms katolska stift och Helsingfors katolska stift samt en observatör från Påvliga rådet för främjande av de kristnas enhet i Rom (monsignore Matthias Türk). Ordförande har från den katolska sidan först varit biskop William Kenney CP (2002-2006) och därefter biskop Anders Arborelius OCD (2007-) och från den lutherska sidan biskop Eero Huovinen. Övriga delegater har i slutskedet varit från katolsk sida pater Fredrik Emanuelson OMI, studieprefekt Ingvar Fogelqvist, syster Madeleine Fredell OP, teol mag Marjatta Jaanu-Schröder, pater Henrik Roelvink OFM (sekreterare) och docent Håkan Ulfgard samt från luthersk sida ecklesiastikrådet Risto Cantell, professor Elisabeth Gerle, docent Bo Larsson (sekreterare), biskop Martin Lind, docent Virpi Mäkinen och biskop Simo Peura.

(16) Dessutom har några medverkat som sekreterare (teol dr Örjan Wikmark, textsekreterare; teol dr numera biskop Matti Repo; teol dr Jari Jolkkonen 2003-2006; doktorand Ilmari Karimies 2006-). Under årens lopp har flera deltagare fått andra uppgifter så att de blivit tvungna att lämna dialoggruppen: från katolsk sida biskop William Kenney CP, syster Angela Corsten RSCJ, fader Rudolf Larenz, pater Antoine Lévy OP och fader Tuomo T Vimpari samt från luthersk sida biskop Carl Axel Aurelius och teol dr Jari Jolkkonen. De har efter hand ersatts av andra.

(17) Rapporten har växt fram genom två samlingar per år, som varat två dagar och ordnats omväxlande i Sverige och i Finland. De första åren samlades material och samtalades om olika möjliga upplägg och metoder. Senare skrev eller bearbetade enskilda delegater eller små arbetsgrupper olika utkast till avsnitten i rapporten, som analyserades och kommenterades vid samlingarna. Vid början av arbetsperioden sammankallades en större referensgrupp.

1.2 Dialogens karaktär

(18) Medlemmarna i denna ekumeniska samtalsgrupp representerar sina kyrkor därför att de är officiellt utsedda av dem. Texten som presenteras är ett resultat av en gemensam process, men ibland markeras i texten att de katolska och de lutherska ståndpunkterna ännu befinner sig så långt ifrån varandra att de behöver beskrivas var för sig. De gemensamma nya ståndpunkterna, där dialoggruppen alltså har kommit fram till större enighet, bygger på deltagarnas uppriktiga vilja att tillsammans söka nya perspektiv på gamla motsättningar, så att dessa, utifrån fördjupade studier av Bibeln, kyrkohistorien och moderna ekumeniska texter, kan belysas som tidsbundna och inte längre aktuella. En dialog är inte en förhandling där man kompromissar för att uppnå enighet, utan man söker tillsammans en djupare förståelse av sanningen. Detta kan ofta ske med hänsyn till tanken att tidigare generationer mera betonade skiljaktigheter än överensstämmelser. I en strävan efter gemenskap kan man kasta nytt och gemensamt ljus på flera traditionella dispyter och polariseringar. De kvarvarande skillnaderna kan då ofta betraktas som icke kyrkoskiljande teologiska tankar eller former av spiritualitet där det finns plats för en legitim mångfald.

(19) Vägen från denna kommissionsrapport till en större enhet mellan våra kyrkor är dock lång. Det är samtalsgruppen som just nu står bakom texten. Den överlämnas till våra kyrkoledningar, teologer och andra kyrkomedlemmar för studium och reception. Våra kyrkor måste själva på lämpligt sätt ta ställning till dokumentets innehåll, anamma eller nyansera dess tankar och där så är möjligt omsätta dem i kyrkolivet. Först då har rapporten blivit en del av våra kyrkors nya och gemensamma tradition.

(20) Receptionen i våra kyrkor innebär en stor utmaning. Det handlar om en dialog mellan två historiskt förbundna men i dag självständiga lutherska nationalkyrkor å ena sidan och den världsvida katolska kyrkan å den andra. Medan samtalsgruppens lutherska delegater har direkta kontakter med sin kyrkas beslutsfattande organ och beslutsprocessen där är kortare har de katolska delegaterna inte sådana direkta förbindelser, och receptionsprocessen blir därför mer komplicerad, eftersom den också måste omfatta andra länder och kontinenter.

(21) En särskild utmaning är att vi kanske inte alla har samma mål för ögonen. Vi tolkar kyrkornas enhet och därmed syftet med de teologiska samtalen olika. För somliga medlemmar i våra kyrkor är det en tillräcklig enhet att vi får dela samma kommunionbord och ta emot varandras sakrament. En del av dem blir säkert besvikna över att inte heller den här rapporten når fram dit. För andra ingår inte bara sakramentsgemenskap utan också en synlig organisk/organisatorisk enhet i målet för samtalen. Vi har försökt precisera vari hindren egentligen består och ange några steg på vägen mot synlig enhet. Våra ekklesiologiska skillnader får inte hindra oss från att bemöta varandra som rättmätiga kyrkor i tal och handling. Detta behöver inte nödvändigtvis leda till organisatorisk enhet eller till sakramentsgemenskap, men det har omedelbara konsekvenser för vad vi väljer att fokusera på i våra ömsesidiga relationer.

(22) I det här sammanhanget måste vi också konstatera att enhet och splittring inte bara råder mellan olika kyrkor utan också inom dem. Inom varje enskild kyrka existerar en mångfald synsätt och teologier. Detta får också konsekvenser för receptionen av dokumentet. Dess auktoritet kommer även att ligga i om det bekräftar de strävanden efter enhet som finns i lokala initiativ.

(23) Ordet ”kyrka” används i dokumentet utifrån följande skrivning i den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran: ”I denna deklARATION återger ordet 'kyrka' varje i processen deltagande kyrkas självförståelse utan att fälla något avgörande i fråga om alla därmed sammanhörande ekklesiologiska problemställningar” (GD 5, fotnot).

1.3 Den röda tråden i rapporten

(24) Eftersom den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran är anledningen till att vår samtalsgrupp har tagit ”Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv” som sitt tema ges i kapitel 2 nedan en översikt av deklARATIONEN och dess historia. Där kan de som inte har direkt tillgång till texten ändå få en inblick i vår utgångspunkt. Redan här kan sägas att det konfessionellt särskiljande bruket av termen rättfärdiggörelse som nyckelord härstammar från den lutherska teologiska traditionen på 1500-talet, även om ordet under hela kyrkans historia har använts för att beskriva frälsningsskeendet.

(25) I tredje kapitlet försöker vi ge ett historiskt perspektiv på hur det kommer sig att de två lutherska folkkyrkorna i Sverige och Finland i så många hänseenden i sitt kyrkoliv liknar den katolska kyrkan. De konkreta formerna, i vilka de troende möter sin frälsning, är till och med i många detaljer identiska eller likartade. För dem som inte behärskar de svenska eller finska språken och enbart ser på kyrkornas arkitektur och inredning, gudstjänstordningar och liturgiska kläder och andra yttre tecken kan det kännas överraskande och ibland förvirrande, eftersom man vanligtvis uppfattar som typiskt katolskt sådant som faktiskt också hör till den lutherska traditionen i Sverige och Finland. Därmed slås en bro mellan våra två kyrkotraditioner. Denna parallellitet eller gemenskap gäller inte enbart yttre ting. Den går också djupare och tar sig uttryck i vissa

gemensamma teologiska uppfattningar, som inte är lika självklara i andra reformatoriska kyrkor.

(26) Rapportens teologiska tyngdpunkt finns i fjärde kapitlet. Grunden är den ende treenige Gudens vilja att frälsa skapelsen genom sin Son Jesus Kristus. Allt tal om rättfärdiggörelse utgår ifrån detta. I avsnittet om Kristus som vår rättfärdighet, där själva frälsnings skeendet står i centrum, anknyter vi till den gemensamma deklARATIONEN.

(27) Avsnittet om kyrkans sakramentalitet bygger vidare på den enighet som uppnåtts inom den förra dialoggruppen i Sverige.⁴ Men nu ligger accenten inte så mycket på själva kyrkobergreppet som på de konkreta sakramenten, som förvaltas av kyrkan inom kyrkans ramar. Inkarnationsprincipen, att Gud blev människa i Jesus Kristus, fortsätter i kyrkan och alla dess livsytringar och kallas då sakramentsprincipen, att det gudomliga tar mänskliga former. Däri ingår då inte bara de egentliga sakramenten utan i första hand Guds Ord som förkunnas och kyrkans bekännelse som trossvar.

(28) Avsnittet om dopet utgår ifrån dopet som början av den enskilde troendes rättfärdiggörelse. Samtidigt fördjupar vi den gemensamma deklARATIONENS teser om förhållandet mellan nåd och tro, om människans situation som samtidigt rättfärdiggjord och syndare (*simul iustus et peccator*) och om erkännandet av varandras dop som en kallelse att fortsätta på vägen till kyrkans enhet.

(29) I avsnittet om nattvarden/eukaristin har vi kunnat peka på större enighet i trosuppfattningen än man vanligtvis förutsätter, eftersom vi inte utgår endast ifrån bekännelseskrifterna utan även ifrån gudstjänstordningarna och den teologi som ligger i dem. I detta avsnitt resonerar vi vidare om vilka hinder som finns på vägen till ett gemensamt nattvardsfirande och om en eventuell möjlighet till bredare tillämpning av befintliga undantagsregler.

(30) Ämbetet ser vi i frälsningens tjänst. Vi framhåller i ämbetsavsnittet också det som särskiljer våra lutherska kyrkor i Finland och Sverige från flertalet reformatoriska kyrkor, nämligen bevarandet av det historiska biskopsämbetet. Vi försöker dessutom ge en öppning mot djupare samtal om petrustjänsten.

(31) Det avslutande femte kapitlet är en ganska utförlig sammanfattning av vad som sagts tidigare. Dessutom ger vi där en utblick mot framtiden genom att ange vilka tecken på vägen till kyrkans enhet som vi menar oss kunna urskilja.

⁴ Se Kyrkan som sakrament.

Kapitel 2 Den gemensamma deklARATIONEN – samstämmighet och öppna frågor

(32) Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran visar på en grundläggande samstämmighet mellan katoliker och lutheraner i frågan hur människan blir rättfärdig inför Gud eller, annorlunda uttryckt, hur förhållandet mellan Gud och människa kan bli rätt och riktigt igen. En sådan samsyn har successivt vuxit fram under senare delen av 1900-talet efter fyrahundra år av konflikt och bestående lärofördomanden. DeklARATIONEN gör visserligen inga anspråk på att överensstämmelse råder annat än i rättfärdiggörelseläran så som den framställs i dokumentet (GD 41), men syftet med deklARATIONEN är ändå att den teologiska enigheten skall breddas och få konsekvenser, bland annat så att fördomandena kan betraktas som inte längre aktuella. Därför var det officiella undertecknandet den 31 oktober 1999 en viktig ekumenisk milstolpe. Detta var den allra första gången i historien som katoliker och lutheraner på högsta nivå officiellt erkände och bekräftade en läromässig enighet.

(33) Det betyder emellertid inte att samtalet nått sitt slut. I deklARATIONEN pekar man på att det fortfarande finns punkter och områden där våra kyrkor talar med skiljaktiga röster. Några av dem tas utförligare upp längre fram. Vi skall i detta kapitel sammanfatta deklARATIONEN i fråga om dels det fundamentala som är gemensamt, dels det som i fortsättningen behöver bearbetas. En och annan kommentar har också inflikats i översikten som bidrag till fördjupningen av dialogen.

2.1 Samstämmighet om Guds nåd

2.1.1 Guds nåd och människans svar

(34) Själva termen rättfärdiggörelse hör, som vi nämnt, mest hemma i den lutherska teologiska traditionen och är central där. Ibland kan det ha verkat som om detta ord vore det enda som kan åskådliggöra vad Gud i Kristus gör med människan. Men redan aposteln Paulus beskrev frälsningsskeendet med ett flertal uttryck. Liksom i katolskt sammanhang har man på lutherskt håll, närmast synonymt, rört sig med andra bibliska termer och begrepp som frälsning, försoning, syndaförlåtelse, nåd, befrielse, nyskapelse etc. Det kan rentav vara så, att ordet frälsning varit mer i bruk i lutherska kyrkor än ”rättfärdiggörelse” och ”rättfärdighet”, nämligen där det juridiska synd- och skuldperspektivet varit mindre framträdande i förkunnelse och teologi. I den gemensamma deklARATIONEN lyfts visserligen ordet rättfärdiggörelse fram speciellt, men tillsammans hänvisar man där också till att Guds gärningar bibliskt uttrycks på många olika sätt (GD 9-12).

(35) Men det är inte ordvalet som står i centrum i deklARATIONEN utan rättfärdiggörelsens skeende och innebörd. Och då samlar sig enigheten kring insikten att människan inte blir rättfärdig genom någon egen förtjänst utan enbart på grund av Guds nåd, den som tar gestalt i Jesus Kristus (GD 15). Förståelsen av förtjänsttanken var ju avgörande för kontroverserna under reformationens århundrade. Därför är det följdriktigt att man i deklARATIONEN inriktar sig särskilt på detta motiv.

Man tar avstånd från förtjänsttanken därför att den inte kan gälla början av vårt liv som frälsta kristna och därför att termen förtjänst endast i oegentlig bemärkelse kan användas för vårt aktiva bejakande av Guds nåd. Detta skulle visserligen kunna uppfattas som en nyhet i katolsk tradition. Men deklARATIONEN visar att det har stöd i traditionellt katolskt tänkande.

(36) Det är inte bara så, att människan saknar förtjänster som kan utverka frälsningen. Hon äger inte heller tillräcklig egen kraft för att nå fram dit. Även denna insikt är ett led i deklARATIONENS syn på rättfärdiggörelsen (GD 19).

(37) Samtidigt som frånvaron av förtjänst betonas råder det enighet om att den gratis givna rättfärdiggörelsen skall tas emot i tro med den heliga Andens hjälp, en tro som betyder en livsförnyelse genom Anden i kärlek till Gud och människor (GD 15, 16, 21, 23, 24, 37). Tron på Guds rättfärdiggörande nåd ”är verksam i kärlek, därför kan och får den kristne inte vara utan gärningar” (GD 25). I dessa gärningar ingår då även våra egna ansträngningar då vi låter oss helgas av Gud. Reformationen var inte emot ”goda gärningar”, bara att dessa uppfattades som meriter för frälsningen. Och även de lutherska författarna av deklARATIONEN kan tala om de goda gärningarna som ”tecken” på rättfärdiggörelsen och om det eviga livet rentav som en ”lön”, visserligen en ”oförtjänt” sådan (GD 39). Helgelse, tillväxt i medmännisklighet genom Andens verk, har alltid varit en ingrediens i luthersk tro. Nåden medför ansvar. Men varken för lutheraner eller för katoliker är denna livsförnyelse ett villkor för rättfärdiggörelsen (GD 23, 24).

(38) Kan man se det så, att Gud och människa ”samverkar”, ”koopererar”, vid rättfärdiggörelsen? Detta har traditionellt varit en kontroverspunkt mellan lutheraner och katoliker. I luthersk teologi har man värjt sig mot talet om en sådan samverkan, eftersom det skulle äventyra insikten om den villkorlösa nåden. På katolskt håll har inte samma rädsla funnits. Människan kan samverka med nåden både i förberedelsen för rättfärdiggörelsen och i sitt positiva svar på Guds initiativ (GD 20).⁵ Hennes goda gärningar kan till och med ”bidra” till att ”den av Gud mottagna rättfärdigheten bevaras” (GD 38) – ett uttryckssätt som lutheraner antagligen skulle kunna uppfatta som att Gud inte gör allt och att gärningslära nästlar sig in. Men den lutherska ståndpunkten innefattar ändå som naturlig konsekvens av Guds nåd att människan svarar i tro. Dessutom finns möjligheten att säga nej (GD 21).

(39) Här har väl i deklARATIONEN inte gjorts en glasklar avvägning mellan de båda legitima aspekterna. Men kanske kan en sådan aldrig göras. Själva livsproblematiken är måhända alltför komplex för detta. Till ett liv i tro och medmännisklighet hör att pendla mellan de bägge perspektiven. Förmodligen ligger en sådan insikt bakom det faktum att katoliker och lutheraner här trots allt upptäckt en grundläggande syntes.

2.1.2 Samtidigt rättfärdig och syndare

(40) Ett sätt att uttrycka denna dubbelhet har på lutherskt område varit att tala om människan som samtidigt rättfärdig och syndare (*simul iustus et peccator*). Hur mycket en människa än befinner sig i rättfärdiggörelsens tillstånd, hur mycket hon än får ta till sig den totala förlåtelsen av sina synder, först och främst manifesterad i dopet, så blir hon här på jorden aldrig fri ifrån benägenheten att göra onda gärningar. Hon blir aldrig alltigenom god, hon är bara mer eller mindre god. Och då kan man på sätt och vis säga att människan hela livet fortfar att göra skäl för den radikala beteckningen syndare, samtidigt som hon i grunden och lika radikalt är Guds skuldfria

⁵ Även i den katolska kyrkans svar 1998 (GD KK, s 73f).

barn. Begreppet *simul iustus et peccator* utgör ett lutherskt försök att göra allvar av dels människans ansvar inför Gud, dels Guds totala människokärlek. Betoningen av syndighetens radikalitet ses också som en pendang till och förutsättning för insikten om hur radikal Guds frälsningsgärning är. Men detta handlar om den ”vertikala” frälsningsrelationen till Gud. I den är människan helt och hållet rättfärdig och helt och hållet syndare (*totus iustus, totus peccator*). ”Horisontellt” däremot, i det dagliga kristna livet, bor både gott och ont i människan, och dessa båda krafter kämpar med varandra. På det planet handlar det också om människans eget ansvar. Där är hon ibland det ena, ibland det andra, i ett hänseende det ena, i andra hänseenden det andra, hon är delvis rättsskaffens, delvis syndare (*partim iustus, partim peccator*).

(41) Katolskt tänkande är här i mycket enigt med det lutherska. Men man vill inte betrakta själva benägenheten att synda som synd – även om man kan medge att denna böjelse kommer ur synden och driver till synd. Verklig synd blir det först när människan rent faktiskt begår en ond handling.⁶

(42) I den gemensamma deklARATIONEN berörs denna problematik i avdelning 4.4. Där har man nöjt sig med att redovisa de båda synsätten, utan att försöka harmonisera dem. Gemensamt kan man ändå säga: ”Även den rättfärdiggjorde måste – som i Herrens bön – dagligen be Gud om förlåtelse” (GD 28).

(43) De traditionella motsättningarna mellan katolskt och lutherskt tänkande har också berört förhållandet mellan lag och evangelium och i kanske särskilt hög grad frågan om den kristne får vara viss om sin frälsning eller inte. Där har luthersk teologi framhävt frälsningsvissheten, detta under kritik från katolsk sida. Den gemensamma deklARATIONEN visar nu att spänningen i dessa båda frågor avdramatiserats (GD 31-36): ”Vi bekänner gemensamt, att de troende kan förlita sig på Guds barmhärtighet och löften. Trots sin egen svaghet och de många hoten mot deras tro kan de i kraft av Jesu död och uppståndelse bygga på den verksamma tillsägelsen av Guds nåd i Ord och sakrament och så vara vissa om denna nåd” (GD 34).

(44) Detta gemensamma uttalande klingar mycket lutherskt. Då är det emellertid värt att notera katolikernas egen paragraf i sammanhanget, som utmynnar endast i ett omnämnande av att den troendes personliga visshet gäller Guds frälsningsvilja (GD 36). Men att Gud vill den troendes frälsning har aldrig varit kontroversiellt mellan kyrkorna. Detta sätt att avsluta särskrivningen kan möjligen uppfattas som en försvagning av den föregående kraftfulla bekännelsen till vissheten om en faktisk frälsning.

2.1.3 Rättfärdiggörelseläran som kriterium

(45) När man i deklARATIONEN skall karakterisera innebörden av samstämmigheten säger man att den gäller ”rättfärdiggörelselärens grundläggande sanningar” (GD 40). Att det här och var i dokumentet förekommer något divergerande framställningar av katolsk respektive luthersk syn upphäver inte denna enighet (GD 14).

(46) Möjligen skulle det kunna anmärkas att det fortfarande inte är riktigt klart om man är ense i hela rättfärdiggörelseläran eller om det existerar vissa ”sanningar” inom ramen för denna lära som man inte är överens om. I det förra fallet skulle bestående skiljaktigheter hänföra sig till andra läror

⁶ Se texten katolska kyrkans svar 1998 där det hävdas att den lutherska synen så som den framgår av GD 29 är ”oförenlig med den förnyelse och det helande av den inre människan som konciliet i Trient talar om” (GD KK, s 73).

än rättfärdiggörelseläran. I det senare fallet saknas en total enighet i denna lära, låt vara att olikheterna inte hör till grunderna. En svårighet är att avgöra vad som bör uppfattas som ”grundläggande” sanningar. I Vatikanens svar av den 25 juni 1998 på den gemensamma deklARATIONEN medges å ena sidan att deklARATIONEN har uppnått en samsyn i detta grundläggande hänseende, men å andra sidan försöker man i svaret fånga in fler viktiga aspekter under detta begrepp.⁷ Den enkla åtskillnaden mellan grundläggande och icke grundläggande sanningar tycks därför vara otillräcklig. Här inställer sig naturligtvis dessutom frågan om den fundamentala samsynen kan så att säga smitta av sig på de andra sanningarna och därmed på helheten. Oklarheter av detta slag har orsakat viss turbulens i diskussionen före och efter undertecknandet av den gemensamma deklARATIONEN.⁸

(47) Till denna problematik hör talet om rättfärdiggörelselärens karaktär av ”kriterium” för prövningen av kyrkans lära över huvud taget. Gemensamt sägs att rättfärdiggörelseläran ”inte bara” är ”ett delmoment” utan ”ett oundgängligt kriterium, som oavslutligen vill orientera all kyrkans lära och praxis i riktning mot Kristus” (GD 18). Men på samma ställe förekommer också ett slags särskrivning, där detta kriterium ur lutherskt perspektiv sägs ha ”unik betydelse”, medan det ur katolsk synvinkel talas om ”flera kriterier”. Detta väckte uppseende, kanske med orätt.

(48) I och med det officiella gemensamma uttalandet av Katolska kyrkan och Lutherska världsförbundet den 11 juni 1999 skedde både ett förtydligande och en vidgning av talet om kriterium. Där heter det dels att ”ingen lära får motsäga detta kriterium” och dels att rättfärdiggörelselärens tolkningshorisont är ”det totalsammanhang som utgöres av kyrkans grundläggande trinitariska trosbekännelse” (Annex punkt 3).⁹ Genom den förstnämnda utsagan kommer distinktionen mellan nödvändig och tillräcklig betingelse in i bedömningen. Genom den sistnämnda knyts rättfärdiggörelseläran till skapelseteologi och pneumatologi, förutom till kristologi och försoningslära.

(49) I debatten har framhållits att även de lutherska reformatorerna på 1500-talet räknar med fler kriterier än det som kallas rättfärdiggörelseläran, till exempel sakramenten och de fornkyrkliga trosbekännelserna.¹⁰ Huvudfrågan verkar då bli om man kan och bör läsa alla kyrkans trosdokument – även Bibeln – med rättfärdiggörelseläran som glasögon eller om det även finns andra, kompletterande infallsvinklar.

(50) Under diskussionen om deklARATIONEN ligger frågan huruvida den grundläggande enigheten i rättfärdiggörelseteologin har direkta ecklesiologiska konsekvenser. Innebär denna läromässiga enhet att våra kyrkliga organisationer endast av praktiska skäl enligt mänsklig rätt (*iure humano*) fortfarande ser olika ut och fungerar skilda åt? I klartext: Står inget längre principiellt i vägen för ett erkännande av varandras ämbete och ett deltagande i varandras eukaristi? Eller är vi fortfarande två teologiskt oförenliga kyrkobilddningar? Medan det på sina håll inom lutherdomen har hävdats att kyrkogemenskap i princip måste föreligga om man är fundamentalt ense i rättfärdiggörelseläran menar den katolska kyrkan att klyftan inte är helt överbryggad och att de fortsatta samtalen måste gälla kyrkosynen. Det är uppenbart att kyrkorna har olika syn på vad som ligger i deras

⁷ GD KK, s 72-77.

⁸ Ett exempel på detta är den omfattande debatt som utbröt bland evangeliska teologiska högskolelärare i Tyskland inför undertecknandet. Se protesttexter i MD 1998, nr 2, s 33-35; 1999, nr 6, s 99f. Se dessutom bl a en diskussion mellan Eberhard Jüngel och Bernd Jochen Hilberath om Jüngels bok ”Das Evangelium von der Rechtfertigung des Gottlosen als Zentrum des christlichen Glaubens”, Mohr/Siebeck 1998, i Herder Korrespondenz 53, 1999, s 22-26, 154-157.

⁹ GD Annex, s 82.

¹⁰ Så i GD, och då inte bara den katolske kommentatorn Gösta Hallonsten (Hallonsten 2000, s 116) utan även den lutherske kommentatorn Per Erik Persson (Persson 2000, s 96f); se även Persson 2000, s 27, 35.

gemensamma bekännelse till Kristus.¹¹ Frågan om kyrkogemenskap tas knappast upp i deklARATIONEN, men antydningar finns i det centrala och framåtpekande stycket 43, som vi tidigare omnämnt.

(51) I varje fall är 1500-talets läromässiga förkastelsesdomar – som hittills haft ”kyrkoskiljande” funktion (GD 1) – officiellt förklarade obsoleta och inte längre gällande, i och med att deklARATIONEN undertecknats. Man har inte velat eller behövt ta avstånd från det som ömsesidigt skedde för snart 500 år sedan (GD 7). Uppgiften har inte varit att kritisera dåtidens aktörer. Men det konstateras att man i dag kan formulera sig annorlunda i stridsfrågan, och på ett sätt som visar att man i grunden funnit varandra igen när det gäller synen på människans rättfärdiggörelse.

2.2 Öppna frågor

(52) DeklARATIONEN förutsätter som sagt, i ett för båda sidor gemensamt formulerat parti, att alla frågor inte är lösta i och med den konsensus man nått fram till (GD 43). Det behövs ”klargöranden”. Men samtidigt sägs gemensamt att samsynen i rättfärdiggörelseläran ”erbjuder en bärkraftig grund för sådana klargöranden”. Därmed uttalas en stark tillförsikt om hållbarheten hos den nådda överensstämelsen, och likaså innebär det att frågan om rättfärdiggörelsen leder direkt in i synen på kyrkan.¹² Det finns alltså ingen möjlighet att utifrån deklARATIONEN betrakta rättfärdiggörelselära och ecklesiologi som två skilda saker. Den närmaste uppgiften blir nu att smida samman de båda, att se och tillämpa sakliga konsekvenser av samförståndet beträffande rättfärdiggörelsen. Och det är uppenbarligen ett stort företag som tar tid. Vår dialoggrupp vill bidra i detta arbete.

(53) Det handlar inte om att pressa fram en gemensam terminologi eller en gemensam begreppsapparat, inte heller en uniform teologisk gestaltning. Även de tankemässiga olikheter mellan katolskt och lutherskt som redovisas här och var i deklARATIONSTEXTEN är ”något man kan ha fördrag med” (GD 40). Det finns en klar medvetenhet om att uttrycksformerna alltid präglas av det historiska sammanhang som de uppstått i. 1500-talets kontroverser blev formulerade utifrån den medeltida och skolastiska teologin, som vi i dag har övergett. Likaså är vi för vår del avhängiga av vår tids föreställningsvärld. Människosynen, till exempel, uttrycks annorlunda nu än då, och vi använder oss av andra syndkategorier. Detta kan ge oss möjlighet att komma bort från den dåtida kontroversen om vari syndafallet eller människans synd består och hur djupt syndafallet griper in i människans väsen.

(54) Mycket av de bestående motsättningarna mellan den katolska kyrkan och de lutherska kyrkorna handlar om ”kyrkan”. I vår rapports huvuddel vill vi närma oss de öppna problemen och försöka se hur rättfärdiggörelselära och – huvudsakligen – ecklesiologi hör samman.

(55) Kanske skulle de bakomliggande akuta frågorna kunna konkretiseras och tillspetsas så här: Betyder den gemensamma deklARATIONEN att man är överens om när, var och hur rättfärdiggörelsen

¹¹ Se Hallonsten 2000, s 116.

¹² Det finns dock ett ganska utbrett tvivel på hållbarheten i deklARATIONENS konsensus, vilket konstateras t ex av den katolske kommentatorn Gösta Hallonsten (Hallonsten 2000, s 110). Han betonar att den konsensus som nåtts är ”differentierad” (s 107f). Detta torde böra tolkas så, att det enligt somliga inte räcker med att nu gå över till att diskutera kyrkosynen, eftersom samtalet om själva rättfärdiggörelsen inte är riktigt färdigt. Men mot detta skulle man kunna hävda att ett samtal om kyrkosynen i så fall skulle kunna återverka på rättfärdiggörelsefrågan och bidra till att klargöra innebörden av den konsensus man nått fram till. ”Differentieringen” i konsensus skulle då minska.

sker? Eller betyder den endast att man är överens om själva innehållet, nämligen att människan inte blir rättfärdiggjord på grund av egna meriter utan av Guds nåd enbart? Kan den enskilda människans rättfärdiggörelse endast ske inom ramen för en viss kyrka, innanför en viss struktur, i vissa former, med vissa medel? Eller bör kyrkans roll i rättfärdiggörelsens tjänst beskrivas på ett vidare sätt än så? Vi menar att vi i vår dialog har kommit en bit på vägen till en gemensam syn på rättfärdiggörelsen i kyrkans liv.

Kapitel 3 Katolskt och lutherskt i Sverige och Finland – en kyrkohistorisk översikt

3.1 Medeltiden – gemensam historia

(56) När vi nu för samtal mellan kyrkor i Finland och Sverige är det mot bakgrunden av de båda ländernas gemensamma historia. Sverige och Finland utgjorde en politisk enhet från medeltiden till 1809. Under medeltiden var Sverige och Finland en enda kyrkoprovins i den katolska kyrkan. Från reformationstiden till 1809 kom en och samma evangelisk-lutherska kyrka att spänna tvärs över Bottenhavet.

(57) Här vill vi ge en skissartad kyrkohistorisk översikt. Det sker i medvetande om likheter och olikheter mellan länder och konfessioner, om gemenskap och splittring. Att se tillbaka på förfluten tid kan vara en helande process, ett sätt att bearbeta det som varit konfliktfyllt och svårt och att söka försoning. Vi vill uppfatta det som en – för att använda en term från påven Johannes Paulus II – ”minnets rening”¹³ av det förflutna, men samtidigt som en grund för större enhet i framtiden.

(58) Att den kristna tron kom till Norden beror väsentligen på den katolska kyrkans kontinuerliga expansion mot norr, sedan kristendomen under loppet av 300-talet blivit en gynnad religion i det romerska riket. Det var från Centraleuropa och de brittiska öarna som kyrkan efter hand spreds till Danmark och Norge, så småningom även till Sverige. Det skedde dels genom kontakter som invånarna i de svenska landskapen hade med omvärlden, dels genom direkta missionssatsningar från 800-talet och framåt. Vid mitten av 1000-talet var missionsperioden i Sverige avslutad, och en etableringsperiod för kyrkan vidtog med inrättande av biskopssäten och med kyrkobyggen. I Lund i Skåne, som då tillhörde Danmark, inrättades för 900 år sedan ett mäktigt nordiskt ärkebiskopsdöme. Det svenska riket fick sitt eget ärkebiskopssäte då cisterciensmunken Stefan från Alvastra kloster 1164 i Sens i Frankrike vigdes till ärkebiskop i Uppsala. Övriga biskopssäten blev Linköping, Skara, Strängnäs och Västerås. Utifrån stiftet organiserades församlinglivet. Fortfarande finns flera hundra medeltida kyrkor i bruk i Sverige, från söder till norr. Med sina altaruppsatser, helgonstatyer och kalkmålningar vittnar de om kontinuiteten mellan medeltiden och vår tid. Cisterciensordens olika kloster fungerade tidigt som förbindelselänk mellan Norden och resten av Europa beträffande både kyrka och kultur. De kompletterades i de framväxande städerna av dominikaner och franciskaner, som snart bildade egna nordiska ordensprovinser och bidrog till de samnordiska dragen i kyrkan.

(59) Finlands sydvästra delar (Egentliga Finland) blev föremål för katolsk mission genom det korståg som kung Erik (den helige) företog 1155. Med kungen kom Finlands apostel, engelsmannen och uppsalabiskopen Henrik, som organiserade kyrkan i landet och blev dess första biskop. Redan dessförinnan hade dock kristendomen vunnit insteg genom kontakter med ortodox fromhet österut. I Finland möttes sålunda öst och väst. Senast i början av 1200-talet knöts kyrkan i Finland med Åbo som biskopssäte till Uppsala kyrkoprovins, en ordning som kom att bestå medeltiden igenom.

¹³ Novo millennio ineunte, nr 6.

(60) Både i Sverige och Finland var medeltiden en tid av intensivt kyrkobyggande med hjälp av donationer och frivilliga krafter. Detta visar vilken djup förankring kyrkan hade bland människor.

(61) De medeltida klostren och domkyrkorna var viktiga centra för kultur och andligt liv. Dominikaner och franciskaner undervisade och predikade på folkspråket. Bönerna och meditationerna som utvecklades i den medeltida kyrkan höll centrala händelser i Jesu liv aktuella i folkets minne. Samma verkan hade målningarna på kyrkväggarna, där bl a den franciskanska traditionen om den lidande Kristus åskådliggjordes. Sankt Jakobs pilgrimsväg genom Europa startade från Tavastland i Finland, där S:t Jakobs kyrka i Rengö och pilgrimskyrkan i Hattula, Heliga Korsets kyrka, årligen samlade stora skaror. Pilgrimsvägar till S:t Olavs helgedom i Trondheim sträckte sig också genom Finland och Sverige. Kloster och andra kyrkliga institutioner vårdade sig om de fattiga så långt resurserna tillät.

(62) Genom att studenter från Finland och Sverige sökte sig till de blomstrande europeiska universiteterna kom influenser från kontinenten att få avsevärd betydelse. Inte minst gällde detta universitetet i Paris. Så småningom fick Norden sina egna universitet. Uppsala universitet, exempelvis, grundades 1477 genom en påvlig bulla, utverkad av ärkebiskopen Jakob Ulfsson, och med universitetet i Bologna som mönster.

(63) Legaten Nicolaus Breakspear (den blivande påven Hadrianus IV), Finlands "nationalhelgon" biskop Henrik, legaten Vilhelm av Sabina, biskop Nils Hermansson i Linköping och biskop Hemming i Åbo är exempel på personer som under medeltiden höll sambandet mellan Rom och Norden levande tillsammans med de ordinära kyrkliga kanalerna. Särskilt stort var den heliga Birgittas andliga, sociala, politiska och internationella inflytande, något som har återverkningar ännu i dag. Hon blev ett av Europas skyddshelgon så sent som 1999.

3.2 Reformationen

(64) Valet av Gustav Vasa till kung 1523 skulle visa sig få stora konsekvenser för den svenska kyrkoprovinsen. I Tyskland hade några år dessförinnan Martin Luther uttalat en efter hand alltmer radikal kritik mot den dåtida kyrkan och mot påven, en kyrkokritik som spred sig snabbt. Gustav Vasa var inte sen att knyta an till de reformatoriska idéerna i syfte att få kyrkan underordnad en stark nationell centralmakt. Han anställde därtill övertygade lutheraner som den kunglige sekreteraren Laurentius Andreae samt bröderna Olaus och Laurentius Petri. I Finland verkade på liknande sätt Peder Särkilaks och i ett senare skede Mikael Agricola, "Finlands reformator". Reformatorernas kritik vid denna tidpunkt, åtminstone i Sverige, gällde inte minst att prelater och präster orättmätigt undanhöll folket och riket sina väldiga rikedomar i strid mot Guds ord.¹⁴

(65) Genom besluten vid mötet i Västerås 1527 kom Gustav Vasa att, med stöd av adeln, krossa kyrkans och biskoparnas ekonomiska och politiska maktställning. Han hade ett nationellt intresse av att bryta kyrkans internationella kontakter. Därför tillsatte han själv – inte påven i Rom – biskoparna och drev ut främst tiggardordarna, som också de var organiserade över landsgränserna. Ytterligare ett steg mot förändringar i reformatorisk riktning togs 1531 då Laurentius Petri vigdes till ärkebiskop utan påvligt godkännande. Genom att kungen då övertog påvens roll vid

¹⁴ Till reformationstidens svenska historia se Andréén 1999. En ur katolskt perspektiv gjord historieteckning av de kyrkliga förhållandena i Sverige under 1500-talet och början av 1600-talet möter i Nyman 1997.

tillsättningen av biskopar skedde en formell brytning med påvemakten. Av samtidens katoliker uppfattades vinningen visserligen som schismatisk men ändå som giltig. Under de följande åren fortsatte de reformatoriska tankarna att successivt vinna insteg. Vid ett kyrkomöte i Uppsala 1536 påbjöds sålunda mässan på svenska, liksom liturgi på svenska för dop, vigsel och andra kyrkliga handlingar. Celibatsförpliktelsen sattes också ur kraft. Den svenska bibelöversättningen, som hade påbörjats under den katolska tiden, fullbordades och försågs med marginalanteckningar från Martin Luthers tyska bibelutgåva.

(66) När Finlands reformator, den senare biskopen i Åbo Mikael Agricola tog med sig reformationens tankar från studierna i Wittenberg hem till Finland agerade han lugnt och konstruktivt. Hans största reformarbete var översättningen av Nya testamentet och delar av Gamla testamentet till finska. Den trycktes i Stockholm på Agricolas egen bekostnad, eftersom kungen ansåg att en finsk bibel var onödig. I det andliga livet bevarade Agricola mycket av katolskt böneliv och katolsk tradition.

(67) Bortsett från översättningarna till folkspråket märktes nyordningen i de finska församlingarna mest påtagligt genom att stora värden togs från kyrkorna och fördes till Sverige. Kalkar, patener, oblataskar, liturgiska böcker och kyrkklockor fraktades dit för kungens behov. Två dominikanska och tre franciskanska kloster förstördes, och nunnorna i Birgittaklostret i Nådendal tvingades att följa luthersk gudstjänstordning till dess att klostret upphörde. Kyrkobyggandet avstannade, och ett trettiotal kyrkor blev aldrig färdiga.

(68) Riksdagen i Västerås 1544 fattade beslut om att kyrkan i Sverige-Finland skulle vara en evangelisk kyrka. Till de teologiskt präglade förbuden som infördes hörde att helgon inte fick åkallas – men man tog inte bort helgonstatyer ur kyrkorummen. Pilgrimsfärder förbjöds också, likaså själamässor, eftersom reformatorerna bekämpade föreställningen om skärselden och uppfattningen att mässan kunde användas för att påverka människans tillstånd efter döden. För att hindra tillbedjan av hostian förbjöds monstranserna. Den kungliga politiken gick ut på att folk skulle upphöra att besöka klostren. Man försökte även reformera klostren i evangelisk riktning. I Vadstena fördrevs de återstående bröderna omkring 1550 och klosterkyrkan annekterades till församlingskyrka. Nunnorna fick däremot stanna kvar ända till 1595, då klostret stängdes. Slutpunkten för reformationens genomförande var Uppsala mötes beslut 1593, enligt vilket kyrkan i Sverige-Finland definitivt stadfästes som en evangelisk-luthersk bekännelsekyrka.

(69) År 1617 föreskrevs genom Örebro stadga dödsstraff för alla i riket bosatta katoliker, liksom för alla som kom till landet i syfte att sprida den katolska läran. Denna lag var dock inte i första hand riktad mot den katolska tron som sådan utan avsedd som skydd mot det politiska hot som den detroniserade katolske kung Sigismund utgjorde. Några få avrättningar, mycket färre än i andra länder, kom under de följande åren att verkställas till följd av denna stadga.

(70) Den kyrkliga utvecklingen under reformationsskedet var nära förbunden med den politiska, inte bara i Sverige och Finland utan generellt i Europa. Furstens religion skulle också vara folkets. Den personliga och kyrkliga religiösa kampen hos Martin Luther och andra utvidgades till den samhälleliga sfären. Kejsare och småfurstar blandade sig i eller blev indragna i stridigheterna. Påvedömet självt var öppet politiskt. Brutalitet präglade en del av aktörerna – påvar som Alexander VI och Paulus IV, svenska kungar som Gustav Vasa och Karl IX. Tragiskt var Trettioåriga kriget mellan katoliker och protestanter, där svenskar spelade en stor roll med Gustav II Adolf i spetsen.

3.3 Ny syn på reformationen

(71) Den nyare historiska forskningen om reformationen i Norden har gett en delvis annan bild av skeendet än den som förut dominerade. Tidigare har lutherska historiker gärna beskrivit reformationen som oundviklig: en murken struktur föll sönder under trycket från det nya tänkandet. Den reformatoriska kyrkan gällde då som en överlägsen kristendomsform, vars tid nu hade kommit. Denna syn har dock reviderats under de senaste årtiondena, även av icke-katolska historiker. Någon stor klyfta mellan den officiella och den folkliga fromheten fanns inte. Eller som historikern Lars-Olof Larsson uttrycker det om situationen på 1520-talet: ”Av allt att döma var den katolska folkkyrkan alltjämt väl förankrad i de djupa leden”.¹⁵ Det sega folkliga motståndet mot kungens kyrkopolitik under de följande åren bekräftar denna tolkning. Det var inte i första hand biskoparna – bara två biskopssäten var besatta – eller teologerna som motsatte sig nyordningen. Vid den skaldjunkerns uppror, Västgötaherrarnas uppror och Dackefejden framfördes hård kritik från folkets representanter mot den kungliga kyrkopolitiken.¹⁶ Följden blev att kungen var tvungen att gå varsamt fram och att många medeltida katolska element behölls.

(72) En förändrad syn har också kommit reformatorn Martin Luther till del tack vare nyare forskning. Tidigare uppfattade katoliker honom som personifieringen av all heresi och beskyllde honom för att ha orsakat schismen mellan kyrkorna i väst. Lutheraner å sin sida såg i honom en troshjälte som återfört kyrkan till dess sanna väsen. Under 1900-talet har Luthers person och verk varit föremål för intensivt studium, också från katolsk sida. Tillsammans med en växande ekumenisk förståelse har detta studium medfört en mer positiv katolsk attityd till Luther.¹⁷ Båda sidor har reviderat sin polemiskt färgade bild av honom. Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran visar att Luthers grundinsikt – rättfärdiggörelse ges oss av Kristus utan våra egna förtjänster – inte motsäger den katolska traditionen. Luther ville inte splittra kyrkan utan reformera de traditioner som fördunklade grundbudskapet. Få människor förnekar längre att Martin Luther, Olaus Petri, Mikael Agricola och andra reformatorer var djupt religiösa personer som ärligt och hängivet sökte förmedla evangeliets budskap. Denna förändring har också motsvarats av en mer nyanserad bedömning på luthersk sida av de katolska aktörerna från reformationstiden och framåt.

3.4 En kontinuitetsbevarande svensk-finsk lutherdom

(73) De lutherska kyrkorna i Sverige och Finland skiljer sig från de flesta andra lutherska kyrkor därigenom att de reformatoriska förändringarna i flera avseenden blev mindre. Inte minst Laurentius Petris kyrkoordning 1571 knöt an till den kyrkliga traditionen, där det var teologiskt möjligt. Mycket av den medeltida liturgin blev kvar. Prästens traditionella liturgiska skrud bevarades. Kyrkan behöll det historiska episkopatet, som i kyrkoordningen förklarades vara givet av den helige Ande, överallt antaget i kyrkan och bestående till evig tid. Även den apostoliska vigningssuccessionen bestod, om denna förstås som förmedlad från biskop till biskop genom bön och handpåläggning – huruvida detta är tillräckligt för att konstituera en biskops succession tillhör de frågor som diskuteras i den ekumeniska dialogen. Inte bara biskopsämbetet bevarades i Sverige-Finland utan också den medeltida stiftsorganisationen, likaså medeltidens sockenindelning

¹⁵ Larsson 2002, s 131.

¹⁶ Larsson 2002, s 144-164, 175-180, 188-197. Nyman 1997, s 84-91, 289.

¹⁷ Ett pionjärarbete har här utförts av den skola som utgätt från den katolske forskaren Joseph Lortz.

tillsammans med sockenkyrkorna och därmed även prästtjänstens ekonomiska villkor. Domkyrkor och klosterkyrkor löstes däremot ur sitt tidigare sammanhang och omvandlades till församlingskyrkor, i den mån de inte revs.

(74) I Sverige kan man eventuellt notera en viss skillnad mellan Mälardalens stift (hertig Karls hertigdöme) som drev fram reformerna och Götalanden som i början gjorde segt motstånd. Kung Johan III förde åren 1576-1580 till och med förhandlingar med påvestolen om en återförening med Rom.

(75) I Finland grundade sig gudstjänstlivet under den katolska tiden på den dominikanska traditionen. Handböckerna *Missale Aboense* (1488) och *Manuale Aboense* (1522), som gavs ut för finskt bruk, utgick från denna tradition. Efter Västerås recess 1527 började reformationens verkningar bli allt tydligare. Tack vare Mikael Agricolas reformarbete och förberedelser utkom 1544 bönboken *Rucouskiria bibliasta* och 1549 dophandboken *Käsikiria casteste nuista christikunnan menoista* samt mässboken *Messu eli Herran echtolinen*. Troligen har det funnits liturgiska texter på finska alltsedan 1530-talet, men Agricolas mässbok blev snabbt den reformerade kyrkans viktigaste handledning.¹⁸ Agricola utgick från andra handböcker, till exempel Martin Luthers och Olaus Petris böcker. Men de finska böckerna hade sin grund i den medeltida liturgiska praxis som rådde i Åbostiftet. De nya finska mässordningarna var mer katolska än de i Sverige. Någon samordning skedde sålunda inte på 1540-talet.¹⁹ Inte heller Paul Juustens mässbok (1575) var helt harmoniserad med svensk luthersk praxis.²⁰ Samma konservatism märks även i de finska kyrkohandböckerna.

(76) I detta sammanhang är det också av intresse att notera brevet 1580 från det påvliga sändebudet vid Johan III:s hov Antonio Possevino, där det heter att det inte finns särskilt stora problem att återföra befolkningen till katolicismen: folk uppskattar den gamla tron och tycker om gamla traditioner och ceremonier.²¹

(77) Det var på grund av Laurentius Petris och längre fram andra biskopars (Johannes Rudbeckius i Västerås, Isak Rothovius i Åbo) kraftfulla hävdande av kyrkans självständighet som lutherdomens utveckling i Sverige-Finland kom att få ett annat förlopp än på en del andra håll. Kyrkan blev inte helt underordnad statsmakten utan kunde stå emot kungliga centraliseringstendenser och fick möjlighet att medverka vid ämbetstillsättningar och kyrkolagstiftning. Karl IX:s kalvinistiska tendenser fick inte heller något stort genomslag i kyrkan.

3.5 Århundraden utan kontakt

(78) Utvecklingen mot en luthersk kyrka motarbetades från början av katolikerna, främst i form av folkliga uppror som dock kvävdes. Så småningom tystnade den inhemska kritiken, men efter konciliet i Trient vaknade den på nytt genom jesuiternas verksamhet i Sverige och vid förhandlingarna mellan kung Johan III och representanter från Rom. Dessa hävdade att den lutherska kyrkan var kättersk i sin lära och inte hade riktiga biskopar och präster. Sedan blev det i

¹⁸ Se härtill Knuutila 1987.

¹⁹ Knuutila 1987, s 20f.

²⁰ Knuutila 1987, s 28f.

²¹ Theiner 1839, s 342: "...altra parte i popoli sono inclinati alla religione antica, et massime in Gothia, et in Finlandia, et sono amatori della vecchia disciplina, et ceremonie, massime i vecchi di età".

stort sett tyst från katolskt håll, eftersom det från 1617 var förbjudet att vara katolik i Sverige-Finland. Därmed kom katolicism och nordisk lutherdom att leva isolerade från varandra under århundraden. Det reformatoriska avståndstagandet från den romersk-katolska kyrkan motsvarades av ett katolskt fördömande av reformationens kyrkobilddningar.

(79) Hela 1600-talet var en viktig epok för den lutherska kyrkan i Sverige-Finland, både i fråga om dess yttre relation till staten – en hårt sammanhållen enhetskyrka på den lutherska ortodoxins grund – och för den inre andliga utvecklingen, som var koncentrerad till folkets religiösa fostran. Den lutherska ortodoxin lade särskild vikt vid trosläran. Här spelade Luthers katekeser och psalmer en avgörande roll, mer än andra lutherskrifter.²²

(80) Pietismen under 1700-talet och de senare väckelserörelserna innebar en utmaning mot ortodoxins anknytning till statsmakten. Medan den lutherska kyrkan i Danmark i högre grad assimilerade pietismen och väckelsen blev det i Sverige-Finland ofta motsättningar. Genom det svenska konventikelplakatet 1726 förbjöds alla privata sammankomster för andakt och gudstjänst i enskilda hem. I stället ålades prästerna att i god ortodox ordning befordra husandakter och befästa folkets kristendomskunskap genom förhör. Med tiden kom dock pietismen och herrnhutismens innerliga fromhet att undergräva ortodoxins dominans. Dessa nyare rörelser höll fast vid den reformatoriska grundprincipen ”av nåd allena” (*sola gratia*) men upptog element från den medeltida mystiken. Så präglades exempelvis väckelsen i västra Finland på 1700-talet i viss mån av franciskansk fromhet. Det skedde alltså en återupptäckt av katolsk andlighet i det lutherska sammanhanget. Teologiskt sett stod ändå pietismens strävanden inte i motsättning till den lutherska ortodoxin. Kyrkan försökte sörja för församlingsmedlemmarnas eviga salighet genom förmaning att lyssna på Guds ord, be, gå till skriftermål eller bikt och delta i nattvarden. Pietismens betoning av bättring och tro hade sina rötter i den lutherska andlighet som präglade det vanliga kyrkliga livet.

(81) Efter pietismens kritik började ortodoxin också uppluckras av upplysningens idéer, som kom att inleda utvecklingen mot ett alltmer sekulariserat Europa. Samtidigt ökade förståelsen för andra kristna. År 1741 utfärdades en stadga som gav anglikanska och reformerta trosbekännare rätt till fri religionsutövning. Genom Gustav III:s toleransedikt 1781 kom detta att gälla även katoliker som flyttat till Sverige-Finland. Denna toleranspolitik gjorde att kungen blev väl mottagen av påven Pius VI i Rom vid sitt besök där 1783-84. Det var första gången en regerande kung av Sverige besökte påven efter reformationen. Kungen var närvarande vid katolska gudstjänster, men han deltog även i nattvard enligt luthersk ordning. Det var den första lutherska gudstjänsten i Rom med påvens tillåtelse.²³ År 1783 upprättades ett apostoliskt vikariat i Sverige av Pius VI. Men den katolska gemenskapen växte ytterst långsamt på grund av hårt motstånd. Den katolska drottningen Josefina stödde den så gott hon kunde men förmådde inte ändra lagarna. Först med dissenterlagarna 1860 och 1873 upphörde Svenska kyrkans religionsmonopol på svenska medborgare.

(82) 1800-talet var de stora folkväckelsernas tid i de nordiska länderna. I Sverige representerade väckelsen till att börja med en luthersk kyrkofromhet på gammalpietistisk grund. Dessa tidiga rörelser framträdde inom relativt begränsade områden i västra och södra Sverige, där de leddes av präster. Den västsvenska kyrkoväckelsen kallas populärt schartauanismen, efter sin lärofader Henric Schartau. Grundläggande för honom var den kristna kunskapen och den enskildes omvändelse och helgelse (”nådens ordning”). Ordets, sakramentens och det kyrkliga ämbetets funktion i kyrkan betonades starkt. Detta framhävande av det objektiva, nödvändigheten av en ecklesiologisk, dogmatisk och sakramental struktur för att hindra att den av väckelsen präglade mystiken och

²² Se härtill Aurelius 1994.

²³ Lönnroth 1986, s 99.

innerligheten skulle förflyktigas, innebär en klar anknytning till katolsk tradition. I andra delar av Sverige utgjorde den lekmannaleda norrlandsväckelsen och den inomkyrkliga nyevangelismen ytterligare en typ av kyrkotrogen väckelse, med mera ”lågkyrklig” och ”evangelikal” prägel. Ledande personligheter var här bl a Carl Olof Rosenius och Lars Levi Laestadius.

(83) Den lutherska kyrkan i Finland fick 1809 sin ställning erkänd av den ryske ortodoxe tsaren, vilket efter hand ledde till att den finska nationalkyrkan kom att inta en friare ställning i förhållande till den politiska makten än de övriga nordiska kyrkorna. I folkets breda lager spred sig betydande väckelser, som i stor utsträckning leddes av lekmän, även om många präster fanns med i ledningen. De senare medverkade till att hålla samman rörelserna och bevara dem inom kyrkan. De teologiska protesterna riktades inte mot det ortodoxa lutherska lärosystemet utan mot upplysningsrationalismen. En framstående väckelsepredikant var Paavo Ruotsalainen, vars förkunnelse präglades av allvar och kärv humor. Han fruktade religiös känslsamhet och självgodhet. I hans fromhetstyp rådde en djup medvetenhet om den egna totala andliga fattigdomen. Han var inriktad på hjärtats kamp och förbuden på Kristus (”bidande tro”), snarare än på glad förtröstan på Guds nåd. Ruotsalainen förkunnelse kan uppfattas som ett korrektiv till ytlighetstendenser i extatiska väckelseformer. Andra väckelseledare med stort inflytande i 1800-talets finska fromhetsliv var Henrik Renqvist och Fredrik Gabriel Hedberg. Laestadianismen från Sverige fick också stor utbredning i norra Finland. Fortfarande finns märkbara spår i det finska lutherska kyrkolivet av dessa strömningar, mer än i Sverige.

(84) Genom invandringen av katoliker under 1900-talet ökade den katolska kyrkan sitt medlemstal i Sverige kraftigt, och den räknas nu som landets största kristna samfund efter Svenska kyrkan. År 2009 fanns ungefär 150.000 katoliker i riket, de flesta själva invandrade eller barn till invandrade. Stora grupper kom från Polen, det forna Jugoslavien, Latinamerika och Mellanöstern. Också många katoliker med orientalisk rit har kommit till Sverige. År 1953 blev det apostoliska vikariatet förvandlat till ett reguljärt katolskt stift.²⁴ Det katolska stiftet utökar stadigt antalet församlingar och bygger allt fler kyrkor eller övertar dem från andra kyrkosamfund. Antalet inhemska präster och ordensmedlemmar stiger också. Religionsfrihetslagen från 1951 tog bort flera hinder för den katolska kyrkan, men samtidigt kvarstod bestämmelsen att officiell registrering av samfundstillhörighet skedde endast för dem som tillhörde Svenska kyrkan. Denna olikhet har dock försvunnit i och med statskyrkoreformen år 2000, och staten hjälper numera till med registrering av kyrkotillhörighet och uppbörd av kyrkoavgiften även för den katolska kyrkan.

(85) Efter krig mellan Sverige och Ryssland förenades en del av sydöstra Finland 1743 med Ryssland, där katolikerna åtnjöt religionsfrihet. Den första katolska kyrkan under nyare tiden byggdes 1799 i Viborg, som då tillhörde Ryssland. Ryssland erövrade hela Finland 1809, men Gustav III:s toleransedikt från 1781 förblev i kraft. På grundval av lagstiftningen 1869 kunde en lutheran konvertera till den katolska kyrkan och katolikerna fick rätt att inneha offentliga ämbeten och tjänster. I Helsingfors byggdes S:t Henriks kyrka 1860 för polacker, men i övrigt var katolskt liv koncentrerat till Karelen. I början av 1900-talet kom holländska präster av Heliga Hjärtats orden till Finland, och moder Ursula Ledochowska från Polen grundade i Karelen en skola som drevs av hennes ursulinsystrar.

(86) Religionsfrihet för alla konfessioner som var registrerade i Finland trädde i kraft när landet blev självständigt 1917. Fortfarande gällde dock den svenska riksdagens förbud av år 1779 mot monastiska ordnars verksamhet. Det upphävdes först 1986. Men finska myndigheter betraktade

²⁴ Den katolska kyrkans historia i Sverige efter 1780 skildras i Palmqvist 1954 och 1958, Werner 1996 och Stockholms stift 50 år.

väl villigt nog vissa katolska ordnar som icke monastiska, och katolskt liv kunde få fäste tidigare i Finland.

(87) Den katolska kyrkan i Finland registrerades som apostoliskt vikariat 1929. Det bodde då några hundra katoliker i landet, och nästan alla kom från utlandet. År 1955 blev den katolska kyrkan i Finland ett stift, som fick full katolsk kyrklig auktorisation 1977. Nu i början av 2000-talet finns det mer än 10.000 medlemmar i stiftet, de flesta av dem födda i Finland och med finska som huvudspråk. I stiftet talas ungefär 80 hemspråk.

3.6 Ekumenisk kallelse

(88) Den kyrkosplittring som följde i reformationens spår är smärtsam. Men vi som lever 500 år senare kan inte vara personligt ansvariga för det som hände då. Däremot kan vi ta ställning till hur mycket av detta som har bärighet i dag, då situationen är så annorlunda. Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran, där det sägs att fördömandena från 1500-talet inte träffar rättfärdiggörelseläran, sådan den framställs i deklARATIONEN, är ett exempel på en sådan strävan (GD 41).

(89) Med liknande distans skulle vi kunna betrakta det historiska skeendet i reformationstidevarvet och århundradena därefter. Vi ser på varandras kyrkor annorlunda nu. Mycket av det som skedde på den tiden kan kanske förefalla begripligt från dåtida utgångspunkter. Samtidigt måste vi med vårt perspektiv beklaga den brist på förståelse som visades från bägge håll och den hårdhänthet med vilken konflikten i många hänseenden hanterades.

(90) En fråga som kommit att diskuteras mycket i Svenska kyrkan under 1900-talet är relationen mellan kyrka och stat. Frågan fick en lösning år 2000, då Svenska kyrkans nära band med staten upphörde och Svenska kyrkan därigenom blev mera jämställd med andra samfund. Detta kan på längre sikt ändra de ekumeniska förutsättningarna i landet.

(91) Redan genom ärkebiskop Nathan Söderblom hade Svenska kyrkan fått en tydlig inriktning på ekumeniken. Det var han som tog initiativ till det ekumeniska mötet om ”praktisk kristendom” (”Life and Work”) i Stockholm 1925. Då samlades 600 delegater från hela världen, från såväl reformatoriska kyrkor som ortodoxa sådana, inklusive patriarker och metropoliter. Den katolska kyrkan var inbjuden att delta men avstod. Enskilda katolska teologer visade dock intresse. I sin egen kyrka fann Söderblom vad han kallade ”evangelisk katolicitet” och ett episkopat med apostolisk succession. I den andan vigde han biskopar i flera östeuropeiska länder och initierade grundandet av episkopatet i Tranquebar, Sydindien, vilket följdes av liknande initiativ i Afrika.

3.7 Ny och öppen dialog efter Andra Vatikankonciliet

(92) Ett nytt klimat i den katolska kyrkans ekumeniska relationer blev verklighet genom Andra Vatikankonciliet (1962-1965), sammankallat på initiativ av påven Johannes XXIII. Marken hade beretts av ett omfattande teologiskt arbete, särskilt i fråga om bibelteologi, liturgi och patristik. Stor

betydelse för ekumeniken fick framför allt konciliets dogmatiska konstitution om kyrkan (*Lumen gentium*), dess pastoralkonstitution om kyrkan i världen av i dag (*Gaudium et spes*) och dess dekret om ekumeniken (*Unitatis redintegratio*), likaså inrättandet av ett särskilt ekumeniskt sekretariat. Konciliet väckte stor uppmärksamhet i våra länder, inte minst genom Gunnel Vallquists rapportböcker därifrån.²⁵ Alla katolska biskopar från Norden deltog i besluten och förmedlade dessa till katolikerna i sina stift. Lutherdomen representerades av inbjudna observatörer, bland vilka kan nämnas den svenske biskopen Sven Silén och den finländske professorn Seppo A Teinonen. Den förre blev luthersk ordförande i den första omgången av de officiella samtalen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift, och kring den senare samlades en forskargrupp i Helsingfors med katolsk teologi utifrån konciliet i fokus. Den gudstjänstförnyelse i den katolska kyrkan som konciliet medförde har fått en motsvarighet i Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland.

(93) Flera av de reformer som konciliet initierade innebar ett närmande till de reformatoriska kyrkorna, och ett ekumeniskt engagemang har sedan dess blivit en av de officiella prioriteringarna i den katolska kyrkan. Det ekumeniska arbetet efter konciliet samordnas av Påvliga rådet för främjande av de kristnas enhet (tidigare benämnt Enhetssekretariatet), som började med att uppställa riktlinjer för ekumeniken från katolskt perspektiv. Rådet har tagit initiativ till många officiella katolska samtalskommissioner med olika kyrkor och samfund världen över. Ett uppdämt behov av dialog på den lutherska sidan har likaså fått utlopp.

(94) I vårt sammanhang kan särskilt nämnas de för Lutherska världsförbundet och Katolska kyrkan gemensamma studiekommisionerna, vars första resultat blev dokumentet *Evangeliet och kyrkan 1972*, vanligen kallat Maltarapporten. I denna första kommission var numera kardinalen Walter Kasper katolsk ordförande, och bland de lutherska ledamöterna återfanns den svenske professorn Per Erik Persson och sedermera biskopen i Stockholm Krister Stendahl. Denna serie internationella dialoger har utmynnat i den gemensamma deklARATION om rättfärdiggörelseläran som vi utgår ifrån i vår dialoggrupp. Dess senaste rapport handlar om kyrkans apostolicitet.²⁶

(95) Den i början av vår rapport omnämnda serien officiella dialoger mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift har inte varit den enda kontaktlänken i Sverige mellan de båda kyrkorna. De har även mötts inom ramen för Sveriges kristna råd, Nordiska ekumeniska rådet – i vilket Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland ingick – och flera regionala och lokala sammanhang.

(96) Den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland har visserligen inte tidigare fört någon officiell bilateral dialog med den katolska kyrkan. Men alltsedan 1960-talet medverkade den katolske biskopen i Helsingfors Paul Verschuren på ett betydelsefullt sätt till att relationen mellan den lutherska kyrkan i Finland och det katolska stiftet blev öppen och förtroendefull. Redan år 1968 blev den katolska kyrkan fullvärdig medlem av Ekumeniska rådet i Finland. På det internationella planet deltog Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland aktivt i utformningen av den i vår grupp aktuella gemensamma deklARATION om rättfärdiggörelseläran. Den finländska Lutherforskningen har i det sammanhanget haft stor betydelse. Att de evangelisk-lutherska kyrkorna i Finland och Sverige nu bedriver gemensamma samtal med de katolska stiftet beror dessutom i hög grad på det i inledningen till vår rapport nämnda engagemanget från Vatikanens sida.

(97) En bidragande faktor är att den lutherska kyrkan i Finland från början av 1970-talet varit

²⁵ Vallquist 1999.

²⁶ Se Apostolicity. De tidigare rapporterna finns i svensk översättning i *Enhetens framtidsväg 1988*. Efter dem kom: *Church and Justification* (1994, inte översatt till svenska), *Gemensam deklARATION om rättfärdiggörelseläran* (1999), samt *The Apostolicity of the Church* (2006, inte översatt till svenska).

engagerad i lärosamtal med Rysslands ortodoxa kyrka.²⁷ Vid dessa överläggningar har man funnit ett samband mellan den ortodoxa läran om gudomliggörelsen (*theosis*) och den för lutheranerna viktiga rättfärdiggörelseläran. Dialogen medverkade till en insikt hos lutheranerna att rättfärdiggörelsen för Luther inte var bara något proklamativt utanför oss själva utan också en effektiv process grundad på Kristi närvaro hos den kristna människan genom tron. Upptäckten inspirerade en ny finländsk Lutherforskning, som inverkade fruktbart på kyrkans liv och ekumeniska relationer.²⁸ Över huvud taget har inom de teologiska fakulteterna i våra båda länder bedrivits en betydande ekumenisk forskning. Till detta har bidragit att fakulteterna är icke-konfessionella – det finns även katolska lärare där.

(98) Den s k Borgå-överenskommelsen (*The Porvoo Common Statement*) 1992 mellan de flesta nordiska och baltiska lutherska kyrkorna, däribland i Finland och Sverige, samt de brittiska öarnas anglikanska kyrkor har verkat stimulerande också på relationerna mellan de lutherska kyrkorna och den katolska kyrkan.²⁹ Innehållet i Borgå-överenskommelsen har influerats bl a av den finländska Lutherforskningen. I deklARATIONEN ger kyrkorna uttryck för sin gemensamma apostolicitet och erkänner varandras ämbeten. DeklARATIONEN är viktig också när det gäller förståelsen av apostolicitetens innebörd och av det tillsynsuppdrag som skall stå i apostolicitetens tjänst.

3.8 Tecken på väg mot kyrklig enhet

(99) Från de senaste decennierna finns många vittnesbörd om den särskilda samhörighet som existerar mellan de lutherska kyrkorna i Finland och Sverige och som alltså även kommit till officiellt uttryck i att de gemensamt samverkat med Katolska kyrkan. Påven Johannes Paulus II:s resa till Norden 1989 innebar att förhoppningarna och arbetet för de kristnas enhet synliggjordes, bland annat genom de ekumeniska gudstjänsterna i domkyrkorna i Uppsala och Åbo. Vid stora katolska mässor i Stockholm och Helsingfors deltog lutherska, ortodoxa och frikyrkliga kyrkoledare och utväxlade fridshälsningen med påven.

(100) De senaste åren har dessutom flera jubileer firats utifrån den heliga Birgittas liv och gärning. Birgitta har framstått som en gestalt tillhörig både den katolska kyrkan och de nordiska lutherska kyrkorna. Den inledningsvis nämnda ekumeniska vespergudstjänsten i Peterskyrkan 1991 vid 600-årsminnet av Birgittas kanonisering var en remarkabel händelse i ekumenikens historia. Påven förrättade gudstjänsten vid högaltaret tillsammans med de lutherska ärkebiskoparna Bertil Werkström från Sverige och John Vikström från Finland samt de katolska biskoparna Hubertus Brandenburg i Stockholm och Paul Verschuren i Helsingfors. De lutherska ärkebiskoparna bar sina biskopsskrudar. De fick också var sitt pectorale eller biskopskors av påven. För vårt sammanhang viktigt är också att både påven och de lutherska ärkebiskoparna i sina tal riktade in sig på just rättfärdiggörelsefrågan och förebådade en överenskommelse i en nära framtid på denna

²⁷ De började 1970 på initiativ av den lutherske ärkebiskopen Martti Simojoki. Ämnena har varit: Eukaristin som manifestation av de troendes gemenskap (1970), Eukaristin som offer (1971), Altarets sakrament och prästadömet (1973), Den kristna läran om frälsningen (1974), Frälsningen tolkad som rättfärdiggörelse och theosis (1977), Tro och kärlek från frälsningens perspektiv (1980), Kyrkans väsen (1983), Helighet, helgelse och helgon (1986), Skapelsen – den första trosartikeln (1989), Apostolisk undervisning och tro (1992), Kyrkans sändning (1995), En kristens frihet, kyrkans frihet och religiös frihet (1998), Gemensam utvärdering av dialogen 1970-1998 (2002), Den kristna synen på människan i dagens Europa (2005).

²⁸ Se även nr 125.

²⁹ Se i litteraturlistan Borgå-överenskommelsen.

kontroversiella punkt.

(101) Redan ett par år senare förrättades en liknande påvlig vesper i Peterskyrkan, med deltagande av bl a de lutherska ärkebiskoparna Gunnar Weman och John Vikström. Det var i samband med detta besök som arbetsgruppen för förberedelse av dialogen Finland-Sverige tillsattes. I Peterskyrkan bad påven Johannes Paulus II 1999 ännu en gång en ekumenisk vesper med de lutherska ärkebiskoparna i Finland och Sverige, denna gång Jukka Paarma respektive KG Hammar. Det var 650 år efter Birgittas ankomst till Rom, och hon hade nyligen av påven förklarats som skyddshelgon för Europa. I anslutning till den nyssnämnda vespern invigdes Birgittastatyn på Peterskyrkans yttre vägg. Under jubileumsåret 2003 till minne av Birgittas födelse 700 år tidigare förekom stora evenemang i Sverige och Finland. Kulmen blev högtidsgudstjänster i Vadstena med kardinal Walter Kasper från det påvliga enhetsrådet som representant för Vatikanen. Starkt drivande i alla dessa manifestationer till den heliga Birgittas minne har generalabbedissan för birgittinerna i Rom, moder Tekla Famiglietti, varit.

(102) Av stor ekumenisk betydelse har varit att det i S:a Katarinas kapell i birgittinernas hus vid Piazza Farnese i Rom sedan många år hållits regelbundna svenska lutherska mässor. Varje år firas också en katolsk S:t Henriksmässa på finska i Rom. Sedan 1990-talet har detta tillfälle fått ekumenisk karaktär med deltagande av lutherska och ortodoxa biskopar och präster. I samband därmed har den katolska och den lutherska delegationen från Finland också mött påven.

(103) På sina håll och vid vissa tillfällen har det i Sverige lokalt firats gemensam gudstjänst för den katolska och den lutherska församlingen. Det förekommer ofta att lutherska kyrkor upplåts för katolsk mässa. Omvänt öppnades i Vadstena birgittasystrarnas klosterkyrka för den lutherska församlingens gudstjänster vid restaureringen av dess församlingskyrka. Under senare år har i Sverige och Finland en praxis utbildats att icke-katoliker kan komma fram och få en personlig välsignelse av prästen i samband med den katolska kommunionen, varvid man markerar sin icke-katolska tillhörighet genom att lägga handen på sin axel. Motsvarande praxis kan också förekomma då katoliker deltar i lutherska mässor och ber om välsignelse. Seden, avsedd som ett ekumeniskt närmande, har spritt sig till andra länder.

(104) Även i Finland kan den katolska mässan celebreras i lutherska och ortodoxa kyrkor på sådana platser där katolikerna har långt till sin församlingskyrka. Andra särskilda behov kan likaså resultera i utbyte av lokaler. Den katolske biskopen Paul Verschuren's begravningsgudstjänst skedde i S:t Henriks katolska domkyrka i Helsingfors, men minnesstunden hölls i kryptan i Helsingfors lutherska domkyrka. Vigningen av Jósef Wróbel till katolsk biskop i Helsingfors ägde rum i stadens största lutherska kyrka på grund av att den katolska katedralen var för liten. Dennes efterträdare Teemu Sippo vigdes 2009 i den medeltida lutherska domkyrkan i Åbo. Omvänt har det i Helsingfors, liksom i Vadstena, hänt att en luthersk församling under nästan ett år hade sina gudstjänster i en katolsk kyrka medan den egna kyrkan renoverades. Vidare förekommer ekumeniska pilgrimsfärder. Den medeltida pilgrimskyrkan i Hattula tillhör nu den lutherska församlingen, men katoliker ordnar fortfarande varje år en pilgrimsvandring dit, i vilken även lutheraner ibland deltar. Detsamma gäller den årliga pilgrimsvandringen till Kjulo träsk, den plats där S:t Henrik dödades.

(105) En andlig och kyrklig gemenskap har främjats i Sverige genom 1986 års psalmbok, där de första 325 psalmerna är gemensamma för nästan alla kristna samfund, däribland Svenska kyrkan och den katolska kyrkan i Sverige. Över huvud taget har böne- och psalmskatten i betydande utsträckning varit gemensam för de båda konfessionerna under århundradena.

(106) En annan sak som bidragit till närheten mellan våra kyrkor är det ökande antalet s k blandäktenskap mellan katoliker och lutheraner – ibland kallade ”ekumeniska äktenskap” – i vilka den kyrkliga splittringen skapar särskilda problem men genom vilka också en ekumenisk förståelse kan växa.³⁰

³⁰ Se Ekumeniska äktenskap.

Kapitel 4 Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv

4.1 Gudsgemenskap

4.1.1 Fader, Son och Ande

(107) I den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran heter det: ”Det är vår gemensamma tro att rättfärdiggörelsen är ett verk av den treenige Guden. Fadern har sändt sin Son i världen för att rädda syndare. Kristi människoblivande, död och uppståndelse utgör rättfärdiggörelsens grund och förutsättning. Därför innebär rättfärdiggörelsen att Kristus själv är vår rättfärdighet och att vi enligt Faderns vilja genom den heliga Anden blir delaktiga av den” (GD 15).

(108) Till grund för människans rättfärdiggörelse ligger ”detta med Jesus från Nasaret” (Luk 24:19). Jesu historia såsom den inkarnerade Sonens historia skall förstås som en del av Faderns och Sonens och den heliga Andens historia, Guds historia med världen. Genom frälsningshistorien kan vi förstå hur Gud ger sig själv för oss i sin gudomliga kärlek. Detta händer redan i skapelsen, och sedan i rättfärdiggörelsen och helgelsen. Hela vår existens vilar på Guds självutgivande kärlek. Vårt liv som kristna är baserat på den treenige Gudens verkan ibland oss.

(109) I centrum för den kristna församlingens liv står gudstjänsten. Gudstjänsten är rättfärdiggörelsens ort, och motivet för gudstjänst kan i Nya testamentet anges på följande sätt: ”Allt detta sker för er skull, för att nåden (*charis*) skall nå allt fler och hos allt fler väcka en överflödande tacksamhet (*eucharistia*), till Guds ära” (2 Kor 4:15). Församlingen firar gudstjänst i glädje och tacksamhet över den nåd som delas ut. Gudstjänsten är den plats där vi påminner oss Guds frälsningsverk i historien och där vi också själva blir delaktiga av Guds kärlek och nåd genom Ordet och sakramenten.

(110) I gudstjänsten vänder sig församlingen till Gud, som är Fader, Son och Ande. Välsignelsen ges i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn, och i det namnet förrättas varje dop. När Gudsnamnet ljuder i gudstjänsten är det förbundet med korsets tecken. Då välsignelsen uttalas över församlingen tecknas samtidigt ett kors. I dopet görs korstecknet över barnet. Korset är tecknet för den treenige Gudens frälsande handlande, tecknet på den nåd som en gång för alla har vunnits och nu delas ut i Ord och sakrament.

(111) Den treenige Gudens handlande kan i Nya testamentet sammanfattas på ett närmast formelartat sätt, t ex i Paulus avslutande hälsningsord till församlingen i Korinth: ”Nåd från vår herre Jesus Kristus, kärlek från Gud och gemenskap från den heliga Anden åt er alla.” (2 Kor 13:13) Nåden, kärleken och gemenskapen är här tre aspekter av ett och samma skeende. ”Fadern utger Sonen för att i Sonen genomälska världen och med sin Ande dra världen tillbaka till sig.”³¹ Utan den heliga Anden är frälsningen oåtkomlig för människan. I Anden är vägen till Fadern öppen

³¹ Hartman 1976, s 521.

genom Sonen (*in Spiritu Sancto – per Filium – ad Patrem*). Anden verkar i det yttre genom nådens medel och i det inre genom att väcka tron. Anden är Gud som bor och lever i oss alltsedan vårt dop och som i oss ber till Fadern och driver oss att samverka med Guds helgande kraft.

(112) I den kristna konsten, särskilt under medeltiden, har ”detta med Jesus från Nasaret” som ett trinitariskt skeende ofta avbildats som en nådastol, där Fadern håller Sonens kors i sina händer och Anden som en duva svävar över korset eller sitter på en av korsarmarna. Ett annat sätt att avbilda detta motiv återfinns i ett senmedeltida altarskåp i Askeby kyrka i Sverige (Linköpings stift). Där är gudomspersonerna framställda som tre män som håller om varandras axlar. Fadern sitter i mitten. Sonen och Anden har med sina fria händer fångat in ett gyllene klot, vår värld, som de är i färd med att innesluta i den gudomliga famnen. Det har lyckats konstnären att i en och samma bild teckna och hålla samman den immanenta treenigheten (gudomspersonernas inbördes relationer) och den ekonomiska treenigheten (relationen till världen), och detta med betoning på gemenskapen i Gud.

4.1.2 Rättfärdiggörelsen i biblisk skapelse- och förbundsteologi

(113) Skapelsen är ett utflöde av Guds kärlek. Människan, som formats till Guds avbild och som fått ett särskilt ansvar att förvalta skapelsen, står ända ifrån begynnelsen i ett speciellt förhållande till Gud. Det handlar om en relation kännetecknad av ömsesidighet, trots den skillnad som finns mellan parterna. Dels finns där den principiella skillnaden mellan Skaparen och skapelsen. Dels och framför allt är det synden som skiljer människan från Gud. Hennes relation till Gud skadas av det ondas inverkan i hennes liv. Följden av att människan vänder sig bort från Gud (1 Mos 3) är att ett ingripande från Gud behövs om gemenskapen skall kunna återupprättas. Detta är utgångspunkten för den bibliska ”stora berättelsen” om förbundet, Guds nåd och människans rättfärdiggörelse.

(114) I det bibliska språket beskrivs relationen mellan Gud och människan ofta som just ett förbund. Allra först upprättas det med Noa och hans efterkommande, dvs hela människosläktet (1 Mos 6:18; 9:8-11). Gamla testamentet är sedan genomgående en skildring av Guds kärlek till sitt förbundsfolk Israel. I Nya testamentet förkroppsligas Guds kärlek till sin skapelse och hans förbund med alla människor i Jesus Kristus, ”den andre Adam” (Rom 5:12-21). Genom att ha del i honom är de kristna medlemmar i en ny, universell förbundsgemenskap.

(115) Förbundstanken ger en bakgrund till teologiska begrepp som nåd och rättfärdiggörelse. Så som skapelsens liv är en oförtjänt gåva från Gud är också förbundet en Guds gåva. Liksom människan får en uppgift i skapelsen får hon också en uppgift inom förbundet. De båda parterna i förbundet knyts samman av ömsesidiga förpliktelser (2 Mos 19:5-6; 5 Mos 26:16-19). Men i det bibliska förbundet är parterna inte jämlika och jämställda. Gud har ensam initiativet med sin skapande, uppsökande och utgivande kärlek (1 Mos 3:9; 1 Joh 4:19). Gud skapar och utväljer, dock inte på ett exkluderande sätt utan som en väg till det inklusiva slutmålet, hela världens frälsning.

(116) Inom ramen för det gammaltestamentliga förbundet är det människans uppgift att leva i enlighet med Guds lag, *torah*, som är förbundets konkreta uttryck. Gud och *torah* är rättfärdiga, och människan är kallad till ett liv i rättfärdighet och helighet (2 Mos 19:5-6; 3 Mos 19:2; 5 Mos 30:11-14). Så får hon i villkorlös tillit ta emot vad Gud ger henne, samtidigt som hennes gärningar skall vittna om den Guds nåd hon tagit emot. Av egen kraft kan människan inte göra sig rättfärdig inför Gud och vinna frälsning. Bara Gud kan ge henne detta. Rättfärdiggörelsen är alltså inte ett enbart nytestamentligt begrepp utan har sina rötter i det förbund som vilar på Skaparens initiativ. Rättfärdiggörelsen har sitt ursprung i det gudomliga skapelseförbundet och i det ”gamla” förbundet med Israel.

(117) När Paulus i 2 Kor 3:6 talar om ett ”nytt förbund”, som bygger på Guds frälsningsgärning i Jesus Kristus, ger detta ett nytt innehåll åt rättfärdiggörelsen. Men även här har Gud initiativet, och även här blir det tydligt att rättfärdiggörelsen sker av ren nåd, när Gud utger sig själv i syfte att befria människan och frälsa sin skapelse. Då människan öppnar sig i kraft av Guds nåd får hon del av förbundets gåva, gemenskapen med Gud (”lönen” i Matt 6:1-21). Denna gemenskap firas och förstärks i förbundsfolkets/kyrkans liv, främst i sakramenten och bönelivet.

(118) Människan som i tro tar emot den skänkta nåden ställs samtidigt inför en etisk utmaning: Gåva och uppgift hör ihop. Den kärlek som tas emot från Gud skall ges vidare till medmänniskan, så att gemenskapen mellan Gud och människa och mellan människor inbördes återupprättas. Det latinska ordet för gemenskap är *communio*. Häri döljer sig ordet *munus*, som betyder både ”gåva” och ”förpliktelse”. När kyrkan betecknas som de heligas gemenskap, *communio sanctorum*, så anges därmed såväl en sakramental som en etisk dimension. Den återställda gudsgemenskapen utgör målet för den bibliska skapelse- och förbundstanken.

4.2 Kristus som vår rättfärdighet

4.2.1 De båda traditionernas gemensamma grund

(119) Lutheranernas och katolikernas gemensamma förståelse av rättfärdiggörelsen, sådan den kommer till uttryck i den gemensamma deklARATIONEN, grundar sig på Kristi person, hans gärningar och hans rättfärdighet.

(120) I de gemensamma partierna i deklARATIONEN hänvisas till ”nåd allena” (GD 15, 19). I annexet till det officiella gemensamma uttalandet av den 11 juni 1999 förekommer ”allena”-beteckningen i samband med tron i en text om den gemensamma synen (2c). Båda perspektiven, betoningen av nåden och av tron, visar på att Kristus själv är vår rättfärdighet och att vi enligt Faderns vilja genom den heliga Anden blir delaktiga av den: ”Det är av nåd allena och genom tron på Kristi frälsningsgärning och inte på grund av någon vår förtjänst som vi accepteras av Gud och mottar den heliga Anden, som förnyar våra hjärtan och som rustar oss för och kallar oss till goda gärningar” (GD 15).

(121) Förståelsen av nåden som Guds fria gåva i samband med den i Kristus fullbordade rättfärdiggörelsen är den punkt, den *locus theologicus*, där lutherska och katolska positioner kan mötas (GD 15). Särskilt i teologin kring barndopet har tanken på ”Guds förekommande nåd” spelat en central roll, på både lutherskt och katolskt håll. Insikten om nådens bärkraft kan tjäna som en öppning in mot ökad förståelse mellan katoliker och lutheraner när det gäller rättfärdiggörelsens karaktär. Rättfärdiggörelsen vilar på Faderns nåderika vilja och på Kristi rättfärdighet, som tas emot i dopet genom tron.

(122) Kristi nåd (grek *charis*) är en gåva (grek *dōron*) i mycket speciell, rentav unik, mening. Den härrör från Guds eget väsen, som är självtgivande, så som det manifesteras genom de tre gudomliga personernas allomfattande kärlek. Dessutom är nåden i Kristus inte ett ting eller en sak som ges. Nåden är till sitt väsen en personlig realitet varigenom människan blir rättfärdiggjord och förnyad. Den skiljer sig till sitt väsen från de mångfaldiga gåvor som kommer av Guds försyn och

även från själva livets gåva. Kristi nåd är den gåva, den handling genom vilken Gud utger sig själv och återför syndiga människor till deras ursprungliga gemenskap med honom. För människorna är tron på Kristus därför varken en förutsättning för delaktighet i Kristus eller en väg som leder dit. Den är den första gåvan (*dōron*) av hans nåd (*charis*), den första konsekvensen av den rättfärdiggörande gärning som en gång för alla fullgjorts i Kristus för mänskligheten.

(123) I vilken utsträckning kan denna gemensamma grund förena de olika religiösa uppfattningar som har uppstått ur århundraden av teologiska meningskiljaktigheter och tvister? Historiskt sett har katolikerna knutit rättfärdiggörelsen till deltagande i kyrkans sakramentala liv. Den hållningen har lett till legitima ifrågasättanden från den lutherska sidan. Är man ”mer rättfärdiggjord” av Kristus på grund av att man regelbundet går i mässan? Innebär begreppet ingjuten nåd (*gratia infusa*) att rättfärdiggörelsen ges genom sakramentens övernaturliga verkan? I den lutherska traditionen har dimensionen av ”en gång för alla” (*ephapax*) i Kristi frälsningsverk starkt betonats. Men denna ståndpunkt har ifrågasatts från den katolska sidan: innebär begreppet imputativ rättfärdighet, dvs det definitiva upphävandet av den gudomliga fördömelse som orsakats av människans synd, att ingen andlig förnyelse behöver ske under ett kristet liv? Dokumentet om rättfärdiggörelsen fungerar som ett incitament till reflektion över de djupare dragen i vår gemensamma tro på rättfärdiggörelsen i Kristus. Målet är då att skenbara skillnader och substanslösa motsättningar skall kunna övervinnas.

4.2.2 Lutherskt perspektiv

(124) Frälsning av nåd allena (*sola gratia*) och genom tron allena (*sola fide*) har med sina ”allena”-bestämningar varit nyckelbegrepp i luthersk teologi. Om dessa bestämningar lösgörs från sin kontext blir deras intention svår att förstå. Med hjälp av dem har lutherdomen velat betona att Kristus allena (*solus Christus*) är vår rättfärdighet, från början till slut.

(125) De förut nämnda teologiska samtalen mellan Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland och den ryska ortodoxa kyrkan har bidragit till att lutheranerna återupptäckt den kristologiska karaktären hos Martin Luthers rättfärdiggörelselära.³² Den klassiska tanken i Andra Petrusbrevet om människans delaktighet i den gudomliga naturen (2 Pet 1:4) är tydlig även i Luthers teologi. Trots att begreppet gudomliggörande hos Luther inte kan likställas med det ortodoxa begreppet *theosis*, så finns det vissa analogier som också kan vara ekumeniskt fruktbara.³³

(126) Lutherdomen har betonat att Guds nådeshandlande gäller när Kristus är närvarande i människan genom tron som Guds gåva. Det betyder att Kristus och den kristne är förenade med varandra genom tron. Sådan tro kan uppstå endast när kyrkan förkunnar evangeliet om Kristus och förvaltar sakramenten. Därför säger Luther att den heliga Anden först ”lägger oss i kyrkans sköte, genom vilken han sedan predikar för oss och bringar oss till Kristus”.³⁴ På detta sätt blir människan

³² I ett forskningsprojekt initierat av professor Tuomo Mannermaa har man betonat den lutherska teologins fornkyrkliga rötter.

³³ Se t ex Peura 1994.

³⁴ Se närmare SK Andra delen: Om tron, 37-42: ”Liksom åt Sonen anförtros det herradöme, varigenom han vinner oss åt sig, genom sin födelse, död, uppståndelse o.s.v., så utför den Helige Ande helgelsen genom följande stycken, nämligen genom de heligas samfund eller den kristna kyrkan, genom syndernas förlåtelse, köttets uppståndelse och det eviga livet, d.v.s. så att han först förer oss in i sin heliga församling och lägger oss i kyrkans sköte, genom vilken han sedan predikar för oss och bringar oss till Kristus Men varigenom uträttar han sådant? Eller vilket sätt och vilka medel gör han härvid bruk av? Svar: genom den kristna kyrkan, genom syndernas förlåtelse, köttets uppståndelse och det eviga livet. Ty först och främst har han i världen en särskild församling, vilken är den moder, som föder och närer varje kristen genom Guds ord, vilket den Helige Ande uppenbarar och driver och varigenom han upplyser och upptänder människornas hjärtan, att de må fatta och mottaga det, fasthålla och förbliva därvid”

rättfärdiggjord genom delaktigheten i den närvarande Kristus och hans frälsningsverk. Kristus är för den kristna människan både den rättfärdighet som Gud tillräknar henne (Guds välvilja, *favor Dei*) och den rättfärdighet som förnyar henne och gör henne rättfärdig (Guds gåva, *donum Dei*). Även om Luther kritiserar den katolska förståelsen av rättfärdiggörelsen i sin egen tid vill han aldrig skilja dessa två aspekter från varandra. Tron är aldrig någonsin allena enligt honom.³⁵ Från den här utgångspunkten är det även för katoliker möjligt att förstå vad man på lutherskt håll menar när man beskriver den kristna människan som samtidigt rättfärdig och syndare (*simul iustus et peccator*) – ett motiv som vi har tagit upp ovan.³⁶

4.2.3 Katolskt perspektiv

(127) När det gäller rättfärdiggörelsen i Kristus kan katolikerna på sätt och vis göra Martin Luthers motto ”genom tron allena” (*sola fide*) till sitt eget, men de tillägger omedelbart att det gäller dopets tro. Tron var för Luther förvisso långt ifrån något abstrakt, inget rent själsligt begrepp. För alla kristna innebär tron en livsförvandlande relation till en levande verklighet, den treenige Guden. Den katolska kyrkan ser i Kristi frälsningsverk den direkta källan till denna transformerande relation. Genom dopet och tron på Kristus blir människor åter sådana avbilder av Gud som de är skapade till att vara. De återställs till den Guds avbild som blivit skadad genom Adams synd. Detta sker helt visst inte på grund av deras personliga förtjänster, hur stora dessa än må vara, utan enbart tack vare Kristi frälsningsgärningar, såsom konciliet i Trient säger: ”Tron är början till människornas frälsning, grunden och roten till all rättfärdiggörelse, 'utan vilken ingen kan finna nåd hos Gud' (Heb 11:6) eller få gemenskap med hans söner: därför sägs att vi fritt blir rättfärdiggjorda, eftersom inget av de ting som föregår rättfärdiggörelsen – tron eller gärningar – förtjänar själva rättfärdiggörelsens nåd.”³⁷

(128) Rättfärdiggörelsen i Kristus resulterar i en nåd som är fullkomlig och utan återvändo från Guds sida. Men de som har kommit till tro på Kristus kan bara välkomna denna gränslösa gåva inom ramen för sin egen jordiska existens. När en Kristi lärjunge tar emot sin egen rättfärdiggörelse från Kristus är han eller hon medveten om att ha syndat och att kunna synda. Detta tillstånd av inre splittring visar på den kamp som de kristna måste föra för att under sitt liv nå fram till en större enhet med Kristus – och då vittna om sin tros verklighet inte bara med vackra ord utan också med konkreta gärningar. I denna mening kan katolikerna också ansluta sig till Luthers formel beträffande de troendes villkor, nämligen ”samtidigt rättfärdig och syndare” (*simul iustus et peccator*).³⁸

(129) Att låta Kristi rättfärdiggörelse förnya ens personliga liv är i praktiken en kamp av väldiga proportioner, vilken ständigt utmanar den troendes frihet i vilja och handling. Risker att man ger upp den goda kampen kan aldrig negligeras – och hur skulle Kristi rättfärdiggörelse fortfarande

(Bekännelseskriter, s 447f).

³⁵ FC SD III, 41: ”Ty det är och förblir sant, vad som Luther riktigt sagt: Tron och de goda gärningarna passa väl tillsammans, men det är tron allena, som utan gärningar griper om välsignelsen, och likväl är den aldrig någonsin allena, såsom ovan blivit utrett” (Bekännelseskriter, s 585). Se även *Rationis Latomianae pro incendiariis Lovaniensis scholae sophistis redditae, Lutheriana confutatio* (StA 2, 410-519 = WA 8, 43-128), särskilt StA 2, 430, 15-18; 493, 33; 494, 2; 496, 11-14, 20-22; 497, 7-12; 499, 25-34. Närmare hos Peura 1998, s 52-60.

³⁶ Nr 40-44.

³⁷ Konciliet i Trient, session 6, kap 8 (DS 801).

³⁸ Ett undantag enligt katolsk tro och viktigt för katolsk antropologi är jungfrun Maria på grund av sin helt speciella roll i Guds frälsningsplan. Hon är som utvald av Gud från det första ögonblicket av sin existens - vilket traditionellt kallas den obefläckade avlelsen - den fullkomligt rättfärdiga, den helt och hållet återlösta. I henne har den rättfärdiga människan realiserats, och hon blir därför också förebilden för hur den rättfärdiggjorda människan är. Vi människor kan be om hennes förbön, och på så sätt få hjälp att i vår tur förverkliga rättfärdiggörelsen i vårt eget liv.

kunna åberopas där det inte längre finns någon tro? I själva verket skulle de troende vara oförmögna att uthärda denna kamp om inte kyrkan skulle ge sina barn sitt gudomligt-mänskliga bistånd. Kyrkan upphör aldrig att hjälpa de troende i deras strävan mot en mer intensiv delaktighet i Kristi rättfärdiggörelses mysterium. Det sker genom att lära dem hur man skall be till sin himmelske Fader, genom att undervisa dem i en sund lära och genom att ge dem näring med det sakramentala livets gudomliga livsmedel. Så är kyrkan det instrument som Gud har valt för att låta sin tillräknade eviga nåd (*gratia imputata*), den som kommer av Kristi frälsningsverk, utbreda sig som en ingjuten nåd eller en helgande energi (*gratia infusa*) in i den mänskliga existensens ändliga dimensioner.

4.2.4 Nåd och gåva – två dimensioner i Kristi rättfärdiggörelse

(130) ”När människan genom tron har del i Kristus tillräknar Gud henne inte hennes synder och verkar i henne en aktiv kärlek genom den heliga Anden. De båda aspekterna i Guds nådeshandlande får inte skiljas från varandra” (GD 22). Den för katoliker och lutheraner gemensamma förståelsen av rättfärdiggörelsen innehåller alltså både den tillräknade och den effektiva aspekten – det råder ett inre samband mellan att förklaras rättfärdig och att bli rättfärdig. Detta kan sägas av både katoliker och lutheraner.

(131) En kristen är inte mer ”rättfärdiggjord” än någon annan utifrån det faktum att han eller hon tar mer aktiv del i kyrkans sakramentala liv. Alla de som är förenade med Kristus genom tron är lika rättfärdiggjorda. Men det är genom delaktighet i kyrkans liv som rättfärdiggörelsen kan bli en aktuell och växande verklighet i Kristi lärjungars personliga liv.

(132) Om man tar emot nåden i tron på Kristus genom den heliga Anden och i tacksamhet och glädje blir det anledning till goda gärningar och medmänsklighet. En mottagen förlåtelse och förnyelse som Kristus har åstadkommit i människan är ju dessutom relaterad till en förpliktelse: ”Förlåt oss våra skulder, liksom vi har förlåtit dem som står i skuld till oss” (Matt 6:12). Därför kan katoliker och lutheraner tillsammans bekänna att den som har tagit emot syndernas förlåtelse i daglig bot får lita på att han också genom den heliga Anden får inre kraft att sträva vidare i livet. Nåd och gåva hör ihop. Inte minst gäller detta eukaristin, nämligen när man ser den som ett läkemedel (*remedium*) i frälsningens tjänst.

4.2.5 Nåd och samverkan

(133) Frågan om viljans frihet eller ofrihet har varit central i katolikers och lutheraners kontrovers om rättfärdiggörelseläran, liksom i förhållandet mellan lutheraner och ortodoxa. Temat är av intresse inte endast för klassisk teologi utan även för modern psykologi. Avgörande är vilken betydelse man lägger in i ”frihet” och ”medverkan”. På 1500-talet hakade parterna upp sig på dessa termer, men i dag ser vi att de i stort sett var eniga i själva saken. Dessutom har motsättningarna i språkbruket lett till olika tendenser i det andliga livet, så att lutheraner kunde förebrå katoliker för att vara optimistiska aktivister medan katoliker kunde kritisera lutheraner för att vara passiva pessimister. I dag är inte heller dessa andliga differenser lika stora som förr.³⁹

(134) Lutherdomen har varit pessimistisk om människans naturliga kapacitet i det andliga livet. Det gäller i synnerhet Luther själv. Den fria viljan kan visserligen i viss mån sträcka sig till de sociala relationerna, men i sitt förhållande till Gud, till nåden och frälsningen, är människan enligt

³⁹ Se även avsnitt 4.4.3.2.

Luther endast en passiv mottagare. Hennes vilja är ”trälbunden” (*servum arbitrium*).

(135) Katolsk teologi, liksom ortodox, har traditionellt ansetts ge större utrymme åt viljan även när det gäller frälsningen. Där har mer optimism funnits angående människans frihet, ty då människan skall besvara Guds nåd är hennes fria vilja (*liberum arbitrium*) aktiv: människan bejakar Guds inbjudan och samverkar med nåden.

(136) Från lutherskt håll har man här kritiserat katolikerna för tanken på medverkan (*cooperatio* eller synergism), som gör frälsningen till en samarbetsfråga mellan människa och Gud. Med en sådan synergism skulle Guds totalmakt i rättfärdiggörelsen ifrågasättas.

(137) I den gemensamma deklARATIONEN har katoliker och lutheraner nu nått en grundläggande samsyn i detta hänseende: ”Vi bekänner gemensamt att människan för sin frälsning helt och hållet är beroende av Guds räddande nåd. Den frihet som kännetecknar människan i relation till människor och ting i världen är inte en frihet när det gäller frälsningen. Det betyder att hon som syndare står under Guds dom och är oförmögen att själv vända sig till Gud för att söka räddning eller att förtjäna sin rättfärdiggörelse inför Gud eller med egen kraft nå fram till sin frälsning” (GD 19). Katoliker förnekar inte människans egen oförmåga utan använder ordet frihet i detta sammanhang för att ange att hon kan bejaka eller avvisa Guds nåd. Lutheraner förnekar inte att människan måste vara personligen involverad i sitt bejakande i tro utan använder ordet ofrihet (trälbundenhet) för att ange att människan inte själv kan förorsaka sitt bejakande. Båda ser i det personliga bejakandet en verkan av nåden (GD 20-21).

(138) Denna samsyn hindrar inte att man från respektive håll kan uttrycka den gemensamma uppfattningen med något olika tonvikt. För lutheranerna innefattar tron ett personligt engagemang, som dock är ett Guds verk och som man inte vill kalla ”medverkan” (GD 21). Enligt katolikerna ”medverkar” människan vid förberedelsen till och mottagandet av rättfärdiggörelsen, men det är något som sker genom Guds nåd och inte något som människan gör av egen kraft (GD 20). Det intrikata i bruket av termen ”medverkan” framgår av att katolikerna samtidigt i ett eget textparti kan säga att ”Guds gåva av nåd i rättfärdiggörelsen förblir oavhängig av mänsklig medverkan” (GD 24).⁴⁰ Och att termen även kan uppfattas positivt i reformatoriska bekännelseskriter framgår av Konkordieformelns ”Så snart den helige Ande genom Ordet och de heliga sakramenten i oss påbörjat sitt pånyttfödelse- och förnyelseverk kan och bör vi förvisso med den helige Andes kraft medverka”.⁴¹

(139) Luther kan tala om Guds och människans ”gemensamma effekt”.⁴² Hans lära om två slags rättfärdighet (*duplex iustitia*) gör det möjligt att räkna med samverkan mellan Gud och människa på ett sant reformatoriskt sätt.⁴³ Den första rättfärdigheten (*iustitia prima*) är Kristi rättfärdighet, det vill säga Kristus själv. Å ena sidan är denna främmande för människan: den har sitt ursprung utanför människan. Å andra sidan har människan genom evangeliets gåva del i Kristus och hans gåvor. Rättfärdiggörelsen förverkligas för oss och utan oss (*pro nobis* och *sine nobis*) och ändå i oss (*in nobis*). Den första rättfärdigheten är Kristi rättfärdighet och innebär förening med Kristus (*unio*

⁴⁰ I den katolska kyrkans svar av den 25 juni 1998 interpreteras detta så, att ”Guds nådegåvor inte är avhängiga av människans gärningar – men inte så att rättfärdiggörelsen skulle kunna ske utan människans medverkan” (GD KK, s 74).

⁴¹ FC SD II, 65 (Bekännelseskriter, s 572; citerat i Annex 2 c till *Officiellt gemensamt uttalande* av den 11 juni 1999. GD Annex, s 81).

⁴² Se t ex Prenter 1967, s 264-281; Prenter 1977, s 222-246; Huovinen 1997, s 23-43. Se även Persson 1961; Persson 1972, s 9-23.

⁴³ Sermo de duplici iustitia, WA 2, 143-152.

cum Christo) och är såsom gåva fullkomlig. Men effekterna i människan av denna rättfärdighet är ännu ofullkomliga, eftersom den inte helt har utraderat synden från gåvans mottagare.

(140) På ett paradoxalt sätt är den andra rättfärdigheten (*iustitia secunda*) människans ”egen” rättfärdighet, som den i tron närvarande Kristus fullbordar i oss (*in nobis*). På grund av kampen mot den synd som finns kvar i den kristne kan denna andra rättfärdighet bara vara en rättfärdighet i vardande och växande.⁴⁴

(141) Luthers ”synergism” förklarar att han i sina predikningar – som om det vore mot hans egna intentioner – till och med kan säga om den andra rättfärdighetens gärningar att de förtjänar att betraktas som ”merit”.⁴⁵ Kan det vara så, att medverkan (*cooperatio*) i denna mening är det bästa sättet att bevara Guds rena ensamverk (monergism) och att skydda oss från den felaktiga form av synergism som har sina rötter i meriter producerade av människans eget jag?

4.3 Kyrkans sakramentalitet

4.3.1 Guds sakramental nåd i Kristus

(142) Enligt prologen till Johannesevangeliet är Jesus Kristus Guds eviga Ord (*Logos*) som har blivit människa. Detta inkarnerade Ord, som i begynnelsen var hos Gud och självt är Gud, gör oss delaktiga av frälsningen. Guds ende Son har genom sin död och uppståndelse befriat oss från dödens våld, rättfärdiggjort oss och tagit bort syndens herravälde i våra liv, och han har gett oss mening och hopp om en framtid i förening med Gud. Han är därmed ursprunget till all tro, allt hopp och all kärlek. I kyrkans predikan hör vi detta budskap om Faderns kärlek till världen

(143) Frälsningens yttersta mål är att människan skall få del av Guds eget trinitariska liv, av den fullkomliga kärlek som de gudomliga personerna visar varandra. Sakramenten spelar en särskild roll i rättfärdiggörelsen eftersom de är verksamma tecken som förmedlar inte bara kunskap utan den gudomliga verkligheten själv, Guds innerliga kärlek till människan och allt skapat. I sakramenten blir Kristus närvarande och verksam på ett särskilt nära och tydligt sätt. Guds kärlek kulminerar i Kristus, ursakramentet. ”Genom sina två naturer, den gudomliga och den mänskliga, är Kristus ur bilden/urtypen för det sakramentala livet. De båda naturerna måste hållas samman men får inte sammanblandas eller förväxlas. Jesus Kristus kallas ursakramentet, därför att sakramentens gudomligt-mänskliga struktur härleds från hans person.”⁴⁶

(144) Rättfärdiggörelsen är inte endast en händelse mellan Gud och den enskilda människan. Givetvis berör den individen på djupet, men den sker genom att den enskilde blir inlemmad i Kristi kropp, vilket framhävs i den gemensamma deklARATIONEN (GD 11).⁴⁷ Om en enda människa blir rättfärdiggjord berörs alltså alla och Kristi kropp blir mer fullkomlig och styrkt. Kyrkan är den

⁴⁴ Prenter sammanfattar Luthers uppfattning så: ”Endast eftersom den första rättfärdigheten är i striktaste mening den första för oss – så som den är oss given i dopet – så finns det också en andra rättfärdighet för oss, en i vilken vi kan åstadkomma någonting, något som vi kan ge åt den första rättfärdighetens tjänst” (Prenter 1977, s 228).

⁴⁵ Huovinen 1987, s 34-42, med hänvisning till bl a *Sermo de duplici iustitia*, WA 2, 142-152. Se även AC IV, 366.

⁴⁶ Kyrkan som sakrament, s 12.

⁴⁷ Jfr Kyrkan och rättfärdiggörelsen, nr 1.

gemenskap i vilken den korsfäste och uppståndne Kristus är närvarande och fortsätter sin verksamhet på jorden.⁴⁸ Rättfärdiggörelsen handlar om att växa till som lem i denna kropp. Liksom Kristus kallas ursakramentet kan kyrkan betecknas som grundsakramentet.⁴⁹ Detta har utlagts så: ”Kyrkan är inte ytterligare ett sakrament utan den sakramentala ram inom vilken de andra sakramenten finns. Kristus själv är närvarande och verkar i kyrkan. Därför är enligt både romersk-katolsk och luthersk-melanchthonsk tradition kyrkan på ett hemlighetsfullt sätt ett verksamt tecken, något som av nåd åstadkommer vad det betecknar.”⁵⁰

4.3.2 Kristi sakramentala närvaro i kyrkan

(145) Både katoliker och lutheraner ser kyrkan som en Guds gåva, där människor får möta Gud själv i Ord och sakrament. Gud är närvarande i kyrkans liv med sin rättfärdiggörande nåd.⁵¹ Kyrkan, som inrymmer både helighet och synd, är inte bara platsen där de troende möter Guds frälsande nåd, utan kyrkan förmedlar gemenskap med Gud och är instrument för människans frälsning.⁵² Guds frälsningsplan blir uppfylld i och genom kyrkan.

(146) På grund av Kristi verkliga närvaro är kyrkan sakramental. Guds ”viljas hemlighet” (*mysterion*) har blivit yppad i Kristi kyrka (Ef 1:9). Kristus, Guds gåva, är närvarande i ord och sakrament och gör alla troende delaktiga av andliga gåvor. Därför är kyrkans grundkaraktär gåva. Kyrkan är inte något som människor åstadkommit eller utverkat. Det faktum att otaliga män och kvinnor genom Guds Ande har fått vara verktyg för kyrkans uppbyggnad och utbredning vittnar också om Guds nåd i Kristus.

(147) Det finns en inre enhet mellan Jesus Kristus och hans kyrka, mellan huvudet och kroppen. Kyrkans gemenskap utgör en av formerna för den enskildes möte med Gud, eftersom Gud kan sägas bli inkarnerad i kyrkan. Gud kallar och helgar de troende via hörbara och synliga nådemedel som förmedlas i en hörbar och synlig kyrklig gemenskap. Men i enheten mellan Kristus och kyrkan är Kristus givaren och Frälsaren, medan kyrkan i första hand är mottagaren och den som blir frälst.⁵³ Samtidigt är den egentliga inre gemenskapen dold, ty som Guds andliga verk kan den inte ses och mätas med jordiska mått. Inte heller hindrar den inre enheten mellan Kristus och kyrkan att även synden är närvarande i kyrkan.

(148) Som sakramental organism kan kyrkan i sin helhet inte avfalla från tron, då Kristus enligt sitt löfte är ständigt närvarande hos kyrkan ända till tidens slut (Matt 28:20). Lutherska bekännelseskrifter bekräftar denna katolska övertygelse.⁵⁴ Kyrkan är helig i Kristus och kan inte övervinnas av syndens och dödens makter (Matt 16:18). Samtidigt kan ingen av kyrkans

⁴⁸ Biskopsämbetet, s 50.

⁴⁹ I den gemensamma rapporten 1999 från Stockholms katolska stift och Svenska kyrkan *Kyrkan som sakrament* framhålls ett sakramentalt drag hos kyrkan som sådan. Kyrkan kan – inom ramen för ett vidgat sakramentsbegrepp – betecknas som ”grundsakrament” (s 53). Se *Lumen gentium* 1, där det heter att kyrkan i Kristus är ”ett slags sakrament.”

⁵⁰ Kyrkan som sakrament s 12.

⁵¹ Kyrkan och rättfärdiggörelsen, nr 79: ”Både katoliker och lutheraner menar att gemenskapen med Gud, som förmedlas genom Ordet och sakramenten, leder till de troendes gemenskap med varandra. Detta yttrar sig konkret i kyrkornas gemenskap. Den enda heliga katolska och apostoliska kyrkan, trosbekännelsens *una sancta*, förverkligas i kyrkornas gemenskap (*communio ecclesiarum*) som en lokal, regional och universell gemenskap och så som kyrkogemenskap.”

⁵² Kyrkan och rättfärdiggörelsen, nr 117.

⁵³ Kyrkan och rättfärdiggörelsen, nr 133.

⁵⁴ CA VII, 1: ”Vidare lära de att *en* helig kyrka skall äga bestånd till evärdelig tid” (Bekännelseskrifter, 59).

medlemmar sägas vara utan synd. Helighet är både en verklighet i kyrkan och en kallelse att vända om från synden.⁵⁵ Som historisk och mänsklig gemenskap är kyrkan underkastad tidsbundenhetens begränsningar och syndafallets konsekvenser. Det gäller naturligtvis individerna i kyrkan men även vissa av kyrkans yttre former eller kyrkliga representanters yttringar.⁵⁶ Inte bara kyrkans enskilda medlemmar utan kyrkan som helhet har ett ständigt behov av andlig förnyelse. Här återspeglas talet om den kristna människan som rättfärdig och syndare (*simul iustus et peccator*). I *Lumen gentium* konstateras att ”kyrkan, som tar syndare till sitt bröst, är på samma gång helig och i behov av kontinuerlig rening, och går hela tiden försoningens och förnyelsens väg.”⁵⁷ Försoningen och förnyelsen betyder inte bara en reformering av vissa yttre detaljer utan innebär omvändelse och bot och att efterfölja Jesus Kristus.⁵⁸

4.3.3 Det sakramentala Ordet

(149) Enligt en seglivad men numera föråldrad uppfattning var den lutherska kyrkan ”Ordets kyrka”, till skillnad från den katolska som var ”sakramentens kyrka”. Men någon motsättning mellan ord och sakrament råder egentligen inte. De båda momenten utgör en helhet och befruktar varandra. På 1900-talet har den liturgiska rörelsen bidragit till att Ord och eukaristi närmare sig varandra i både den lutherska och den katolska gudstjänsten. Predikan har numera en nästan lika markerad position i bägge. Förkunnelsen har blivit mer integrerad i liturgin i de lutherska kyrkorna, och det firas alltmer söndaglig eukaristi. Ordets liturgi är en central del i den katolska mässan. Våra båda kyrkor har här övertagit mycket av varandras intentioner.

(150) Reformatorerna framhävde Guds nåd allena, vilket tycktes framstå klarare då man i anslutning till sakramenten explicit förkunnade Guds ord. För lutheranerna är även själva predikan sakramental: det förkunnade ordet inte bara informerar oss om Guds nåd utan gör oss delaktiga i evangeliets gåvor. Också katolikerna betonar den inneboende kraften i ordet som strömmar fram ur Kristus, det livgivande Ordet: ”Ordet som förkunnas idag är verksamt – enligt både luthersk och katolsk teologi – därför att det fylls med samma liv och kraft, som Jesus Kristus, Ordet, har i sig själv.”⁵⁹ När man försöker definiera begreppet ”Guds Ord” på detta sätt är alltså skillnaderna mellan katolsk och luthersk förståelse av kyrkans sakramentala mysterier inte längre något hinder på vägen mot enhet. Enligt båda uppfattningarna hör sakramentens innehåll, mening och verkan oupplösligt samman med Guds Ord i dess olika dimensioner.

(151) Med ”Ordet” menas först och främst Jesus Kristus. Detta kan erinra om att Jesus Kristus i katolsk tradition kallas ”ursakramentet”.⁶⁰ Kristus är Guds eviga Ord. Det är i honom som världen är skapad. Det är genom honom och hans återlösningsverk (*opus iustificationis*) som världen skapas på nytt. Sakramenten är instrument för rättfärdiggörelsen i Kristus eftersom de har sitt ursprung och sitt innehåll från Guds Ord som blivit kött. När ren materia blir till medel för helgelsen genom kraften från Kristus, Ordet, är det ett vittnesbörd om detta återlösningsverk. Kristi bud och löften

⁵⁵ Kyrkan och rättfärdiggörelsen, nr 156.

⁵⁶ Detta ligger bakom konciliets och påven Johannes Paulus II:s tal om förnyelse och omvändelse, t ex i *Unitatis redintegratio*, nr 6, och *Ut unum sint*, nr 15-17. Ett annat uttryck är strävan efter ”minnets rening” som del av millennieskiftet, då påven å hela kyrkans vägnar bad om förlåtelse för trolösa handlingar och ord från kyrkans representanter. *Novo millennio ineunte*, nr 6.

⁵⁷ *Lumen gentium*, nr 8.

⁵⁸ *Tertio millennio adveniente*, nr 33: ”Även om kyrkan är helig genom sitt införlivande i Kristi kropp, så är hon förpliktad till botgöring: Inför Gud och människor erkänner hon som sina egna sina syndfulla döttrar och söner.”

⁵⁹ Kyrkan som sakrament, s 81.

⁶⁰ Kyrkan som sakrament, s 46-53.

knyts till materien, i synnerhet till dopets vatten och nattvardens bröd och vin. Lutherska bekännelseskriterier citerar Augustinus, som konstaterar att ”ordet kommer till elementet och det blir ett sakrament” (*accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*).⁶¹ På grund av Guds Ord transformeras materien till sakrament, och genom deltagandet i sakramenten öppnas våra hjärtan, så att vi tar emot Guds Ord.

(152) ”Ordet/ordet” syftar också på alla ord som står i bibeln. Bibelorden, som läses i gudstjänsterna eller hemma i den enskilda andakten, återger frälsningshistorien och drar in åhöraren/läsaren i den. Lutheraner och katoliker bekänner gemensamt att Guds nåd bor i de heliga skrifterna. De är, genom kraften hos den heliga Anden som har inspirerat dem, en levande återspeglning av Guds Ord, såsom Faderns eviga visdom. Ur katolskt perspektiv tillhör bibelläsandet helt och fullt kyrkans sakramentala sfär, fastän det inte i sig självt utgör ett sakrament.

(153) Slutligen använder den lutherska traditionen termen ”Ordet” för det predikade Guds ord och säger att Ordets förkunnelse är ett effektivt nådemedel som väcker människans tro.⁶² Kyrkans förkunnelse är då ett redskap – samtidigt som Ordet också kan nå människan på andra vägar. Det lutherska talet om Ordet som nådemedel kan ses som en parallell till det katolska bruket att kalla kyrkan för ”grundsakrament”, varmed menas att alla bibelord och alla kyrkliga handlingar i något avseende förmedlar Guds nåd till läsaren eller mottagaren. Det liturgiska sammanhanget innebär en särskilt god möjlighet att ta emot Guds Ord på ett nytt sätt genom kontakten med kyrkans levande tradition.

4.3.4 Sakramentens antal och sammanhang

(154) Kyrkans sakramentala liv har under seklernas lopp genomgått en utveckling. Under de första tusen åren i kyrkans historia talade man om både sakrament och ”mysterium”, och antalet sakrament var inte fastlagt. Den medeltida teologin kom så småningom fram till att man borde räkna med sju sakrament, nämligen dopet, konfirmationen, eukaristin, boten, ordinationen, äktenskapet och de sjukas smörjelse, en uppfattning som sanktionerades av kyrkan vid koncilierna i Lyon (1274) och Florens (1439). Reformatorerna ville däremot koncentrera begreppet sakrament till dopet, nattvarden och eventuellt boten.⁶³

(155) Inom katolsk teologi uppfattas sjutalet som symboliskt. Man kan se en anknytning till synsätt i Bibeln, t ex de sju liknelserna i Matteusevangeliet (Matt 13), som på det sättet beskriver himmelriket i dess totalitet, och de sju församlingarna i Uppenbarelseboken, som står för hela kyrkan. Därigenom är sakramentens sjotal tecken på helheten i Guds frälsningshandlande i sakramenten. Sjutalets symboliska betydelse innebär dock inte att det enligt katolsk uppfattning skulle vara oviktigt vilka handlingar som räknas som sakrament. Andra konciliet i Lyon 1274 fastställde också vilka dessa sakrament är, för att de skall täcka människans hela liv.⁶⁴

(156) Den gamla kontroversen om sakramentens antal borde lutherskt sett inte behöva räknas till de kyrkoskiljande frågorna. Reformatorerna ville inte haka upp sig på siffror. Enligt författaren till Augsburgska bekännelsens apologi Philipp Melancthon kan både prästvigningen och äktenskapet i

⁶¹ SK, Fjärde delen: Om dopet, 18 (Bekännelseskriterier, s 474); Femte delen: Om altarets sakrament, 10: ”Accedat verbum ad elementum et fit sacramentum” (Bekännelseskriterier, s 485). Jfr Augustinus, Tractatus, lxxx. 3. ”Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum”.

⁶² Kyrkan som sakrament, s 81.

⁶³ AC XIII, 3-4 (Bekännelseskriterier, s 222).

⁶⁴ DS 860.

detta sammanhang kallas sakrament, beroende på hur man definierar dem.⁶⁵

(157) För den enskilde kristne börjar det sakramentala livet med dopet. Genom dopet aktualiseras Kristi historiska frälsningsgärning för den döpte, som får del av Guds nåd och inlemmas i gudsfolket. Guds liv i den döpte förstärks sedan genom de övriga sakramenten. De tjänar till att förstärka, hela och bereda detta liv, så att den döpte kan vittna om Gud i sin omgivning, leva som lem i gudsfolket, Kristi kropp, och tjäna sina medmänniskor.

(158) När man här i både katolsk och luthersk teologi talar om ”åminnelse” (*anamnes*) uttrycker detta att liturgin överskrider tidens och rummets gränser. Sakramenten är samtidigt eskatologiska, och även i detta ligger överskridandet. Minnet av det förflutna gör det förflutna närvarande, och hoppet om framtiden förverkligas i förväg. Både *anamnes* och eskatologi är uttryck för detta överskridande. Så är till exempel mässfirandet inget upprepande av Kristi död på korset, men det innebär att tid och rum transcenderas och att vi är med i detta frälsningens ögonblick. Kristi eget offer blir åter närvarande (*re-praesens*) på vårt altare. Varje sakrament tar oss tillbaka till vårt eget dop och därigenom till rättfärdiggörelsen genom Jesu död och uppståndelse. Sakramenten konkretiserar, på olika sätt, den Guds nåd som människan behöver i olika situationer.⁶⁶

(159) Enligt kyrklig tradition beror giltigheten i mottagandet av ett sakrament inte av tron eller heligheten hos den som förvaltar sakramentet. Det är därför som man traditionellt har sagt att sakramenten verkar genom själva handlingen (*ex opere operato*). Men sakramenten ”förutsätter ... tron hos mottagaren för att kunna vara verksamma, eftersom Gud i denna mänskliga handling vill nå mottagarens hjärta som måste öppna sig för honom”.⁶⁷

4.3.5 Sakramental spiritualitet

(160) I den katolska kyrkan har mässan alltid varit det centrum som det andliga livet kretsar kring, även om det har funnits perioder då folkets aktiva deltagande i mässan varit begränsat. Redan det tridentinska konciliet uppmanade de troende att ta emot eukaristin ofta, vilket också påvarna har gjort vid upprepade tillfällen under 1900-talet. Den liturgiska rörelsen, som betonade de troendes aktiva deltagande i det liturgiska livet, fick sitt genombrott i Andra Vatikankonciliet liturgiska riktlinjer, där det heter att de troende skall delta i liturgin ”medvetet, fromt och aktivt”.⁶⁸ Mässan fick firas på folkspråket, altarets position i kyrkan ändrades så att prästen kunde fira mässan vänd mot folket, och det blev i ökad utsträckning tillåtet att ta emot kommunionen under båda gestalterna. Diakoniet återupprättades som en permanent institution, och det blev möjligt för

⁶⁵ I Augsburgska bekännelsens apologi heter det bland annat: ”Vi anse det icke heller vara av någon större betydelse, om några för undervisningens skull räkna på ett sätt, andra på ett annat, blott man riktigt bevarar det i Skriften meddelade. Ej heller räknade de gamle här på ett och samma sätt” (AC XIII, 2; Bekännelseskrifter, s 222). I samma artikel står också att läsa: ”Ty ingen förständig man torde egentligen vilja tvista om sakramentens antal och benämning, om man blott bibehåller det, som Gud befallt och som med sig har Guds löften” (AC XIII, 17; Bekännelseskrifter, s 224). Och om prästvigningen: ”Och icke hava vi något prästämbete, som är likt det levitiska, såsom Hebréerbrevet tydligt lär. Men om man vill fatta prästvigningen såsom gällande predikoämbetet, så hava vi intet emot att kalla prästvigningen ett sakrament. Ty predikoämbetet är förordnat av Gud och har härliga löften, t. ex. ordet i Rom. 1: 'Evangeliet är en Guds kraft till frälsning för var och en som tror'. Likaså i Jes. 55: 'Ordet, som utgår ur min mun, skall icke vända tillbaka till mig fåfängt, utan skall verka, vad jag velat' o. s. v. Om prästvigningen förstås på detta sätt, så hava vi icke heller något emot att kalla handpåläggningen ett sakrament. Ty kyrkan har i uppdrag av Gud att förordna tjänare, vilket bör vara oss synnerligen tacknämligt, emedan vi veta, att Gud gillar detta ämbete och är närvarande däri” (AC XIII, 10-12; Bekännelseskrifter, s 223).

⁶⁶ Kyrkan som sakrament, s 82.

⁶⁷ Kyrkan som sakrament, s 82. DS 1612, 3844. Se vidare nr 183 och 185.

⁶⁸ Sacrosanctum Concilium, nr 48.

lekfolk att tjäna som lektorer och kommuniionsutdelare, såväl i mässan som i hemmen och på sjukhusen.

(161) Det sakramentala livet har kommit i fokus under senare decennier också i de lutherska kyrkorna i Finland och Sverige. För femtio år sedan var det i båda kyrkorna synnerligen ovanligt att eukaristin firades mitt i veckan på en vardag, och söndagens huvudgudstjänst var för det mesta enbart en Ordets gudstjänst. I dag växer en allt tätare nattvardsfrekvens. Vardagsmässor är mer regel än undantag, och huvudgudstjänsten firas i ett ökande antal församlingar varje söndag med eukaristi. Midnattsmässan vid jul har i många församlingar besöksmässigt överflyglat den nattvardslösa julottan. Även vid påsk firas alltmer midnattsmässa. Nattvardsväckelsen, som hela denna mångfasetterade utveckling med rätta kallats, sträcker sig i dag in i allt fler fromhetstraditioner.

(162) Det ökade aktiva deltagandet i det sakramentala livet, framför allt i mässan, har också fått effekter genom ett växande sakramentalt tänkande över samfundsgränserna. Den nya förståelsen och upptäckten av kyrkans mystiska tradition går hand i hand med en sakramental reflektion kring kyrkans identitet. I båda fallen handlar det om de oförutsägbara gåvor som Gud ger människan. Den kristnes liv blir därmed ett liv i ”det givna”, utan att människans egna handlingar nedvärderas eller föraktas.

4.3.6 Kyrkans bekännelse som trossvar

(163) Kristus, sakramentalt närvarande i sin kyrka, är trons levande centrum för alla kristna. Han som är ”evangeliet”, det levande Ordet och själva trosregeln (*regula fidei*), är verksam i kyrkan och samlar alla troende kring sig.⁶⁹ När kyrkan bekänner sin tro i gudstjänsten blir det tydligt att enheten i tron inte kan skiljas från gudsfolkets sakramentala gemenskap i den eukaristiska liturgin. Detsamma gäller allt gudstjänstfirande där en enskild människa blir en lem i eller förstärks i sin delaktighet i Kristi kropp.

(164) Redan i Nya testamentet möter vi olika former av kristen bekännelse (t ex Matt 10:32f; 11:25-27; Joh 4:2f; 9:22; Rom 10:9; Fil 2:6-11; Kol 1:12-20; 1 Tim 3:16; 1 Pet 3:18-22; 1 Joh 2:23). Från de första århundradena efter Kristus har vi ärvt de fornkyrkliga trosbekännelserna Apostolicum, Nicaenum och Athanasianum, som sedan dess utgjort en gemensam normerande grund för trons innehåll. Under seklernas lopp har konciliertexter av bekännelsekaraktär tillkommit, och efter splittringen på 1500-talet även andra bekännelsedokument och katekeser. Dessa texter har olika dignitet och olika auktoritet, beroende på de sammanhang som de kom till i. Många av dessa dokument från reformationstiden och framåt har varit omstridda mellan katoliker och lutheraner. I den mån de har antagits som bekännelsetexter har det skett av endast den ena sidan. Mot den bakgrunden framstår den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran som det första ekumeniska dokumentet efter reformationen som tecknar en frälsningssyn accepterad av både den katolska kyrkan och lutherska kyrkor.

(165) Innehållet i den liturgiska trosbekännelsen gäller främst vem den trefaldige Guden är (en enda Gud, tre gudomliga personer) och vad Gud gör för oss (skapelse, frälsning, liv i Anden, gåvan av evigt liv). De klassiska bekännelserna talar bara ytterst kort om kyrkan och dess konkreta livsformer och tiger helt om dess organisation. Sådana frågor avspeglas först i katekeser, bekännelseskriter, konciliertexter och påvliga dokument från kyrkans andra millennium, då de blev

⁶⁹ Den katolska kyrkans svar 1998, i GD KK, s 73. Persson 2000, s 97. Hallonsten 2000, s 115.

kontroversiella.

(166) Inte bara momentet Trosbekännelse utan även andra delar av liturgin och gudstjänsten som helhet kan ses som en bekännelse till Guds frälsningsgärning. Bekännelsen i gudstjänsten har karaktären av syndabekännelse inför Guds helighet men är också en bekännelse av glädje, lovsång och tacksamhet över Guds nåd. På olika sätt konkretiserar själva nattvardsliturgin Guds frälsning i våra liv.

(167) Kyrkan som helhet ger ett trons svar på Guds rättfärdiggörande nåd när den med munnen och hjärtat bekänner Guds väsen och gärningar och när den i handling lever enligt Guds vilja. Till denna kyrkans bekännelse ansluter sig en enskild människa då hon gör den till sin egen och på det sättet uttrycker sin tro, sin kärlek och sitt hopp.

(168) Både katolsk och luthersk tradition beskriver ibland kyrkan som den mottagande Maria. Om man samtidigt betonar den lydiga Maria snarare än den modiga Maria finns risken att passivitet och mottagande framstår som enda dygd. Samtida katolsk och luthersk teologi lyfter därför ofta fram Maria som en självständig och modig kvinna, så som hon framställs i evangeliernas berättelser. Hon bejakade Guds kallelse utan att fråga vare sig sin mor eller sin trolovade. Guds kallelse var viktigare än lydnaden mot modern och Josef. Marias mod visade sig inte minst när hon fanns med vid korset, medan andra flydde.

4.3.7 Den apostoliska tjänsten i kyrkans sändning

(169) Jesus Kristus, Guds Son, sändes av Fadern i världen. I sin tur sände han apostlarna i världen, utrustade med den heliga Anden: ”Som Fadern har sänt mig sänder jag er.” Sedan andades han på dem och sade: ’Ta emot helig ande’...” (Joh 20:21f; även Matt 28:19f). Från denna sändning härleder kyrkan sitt apostoliska uppdrag. Den är ett tecken på och instrument för Guds rättfärdiggörande nåd. Den förkunnar evangelium om Kristus i ord och handling. Den vittnar om Guds rike och syftar till dettas slutliga tillkommelse i härligheten. Men redan i kyrkans jordiska liv ges genom tron en försmak av den eskatologiska uppfyllelsen, av kärleken och nåden. Som förkunnare och förmedlare av rättfärdiggörelsen deltar kyrkan i den frälsning som Gud har förberett för världen.

(170) Guds folk har i rikt mått fått olika nådegåvor till skänks, genom vilka Gud ger näring och vägledning åt kyrkan. Alla som är döpta till Kristi död och uppståndelse är genom dopet vittnen om frälsningen i honom. Och alla kristna har från den heliga Anden fått en kallelse och en fullmakt att göra den rättfärdiggörande tron levande. Kyrkan är därigenom som helhet ett folk av präster (1 Pet 2:4-10; se även Matt 5:13-16 och 1 Joh 2:20, 27). De reformatoriska kyrkorna och de katolska och ortodoxa kyrkorna är överens om detta. Det är en viktig gemensam utgångspunkt för våra ekumeniska diskussioner. Vi skiljer oss visserligen åt i synen på var fullmakten att tala för hela kyrkan i trosfrågorna finns och hur fullmakten konkret fördelas över kyrkans olika organ. Men även när det gäller sådant kan vi många gånger formulera oss gemensamt.⁷⁰

(171) En del människor har alltifrån kyrkans begynnelse genom en särskild kallelse fått ett speciellt ansvar för kyrkans sändning. Aposteln Paulus skriver: ”Så gjorde han några till apostlar, andra till profeter, till förkunnare eller till herdar och lärare. De skall göra de heliga mera fullkomliga och därigenom utföra sin tjänst och bygga upp Kristi kropp, tills vi alla kommer fram

⁷⁰ Se text nedan nr 277, 302-312, 315f.

till enheten i tron ...” (Ef 4:11-13). Kyrkan ser sålunda sitt ämbete som instiftat av Gud med uppgift att vittna om evangeliet i Kristus och att utrusta de döpta för deras vittnesbörd.

(172) Kallelsen till tjänsten i kyrkan är inte rent mänsklig, utan den kommer från den heliga Anden. Redan på Nya testamentets tid skedde den apostoliska sändningen i ett liturgiskt sammanhang med handpåläggning och bön. I Apostlagärningarna berättas det: ”Medan de en gång höll gudstjänst och fastade sade den heliga Anden till dem: ’Avdela Barnabas och Saul för den uppgift som jag har kallat dem till.’ Efter fasta och bön lade de sina händer på dem och skickade i väg dem” (Apg 13:2f). Genom kyrkans bön och handpåläggning blir ämbetsinnehavarna utrustade med en nådegåva (*charisma*) från den heliga Anden. Paulus påminner Timotheos om ”den nådegåva från Gud som finns hos dig sedan jag lade mina händer på dig” (2 Tim 1:6), och han uppmanar honom att ta det som han har hört från Paulus som ”mönster för en sund förkunnelse, i tro och kärlek genom Kristus Jesus” (2 Tim 1:13). Sin egen apostoliska uppgift beskriver Paulus som en förmedling av trons innehåll: ”Jag har själv tagit emot från Herren det som jag har fört vidare till er” (1 Kor 11:23).

(173) Rättfärdiggörelseläran hör samman med dopet, eukaristin och ämbetet. I det följande vill vi närmare utveckla detta samband.

4.4 Rättfärdiggörelsen och dopet

4.4.1 Dopet – det gemensamma sakramentet för rättfärdiggörelsen i Kristus

(174) I den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran sägs det att rättfärdiggörelsen sker genom mottagandet av den heliga Anden i dopet (GD 11, 25). Rättfärdiggörelsen och kyrkans sakramentala liv står i ett nära samband. Rättfärdiggörelsen i tron har sitt fundament i Kristi person och liv, och den kommer till oss genom konkreta tecken för att bli verklig för oss.⁷¹

(175) Den uppståndne Kristus gav kyrkan i uppgift att leda alla folk till evangeliets glädje genom att döpa dem och lära dem enligt dessa ord, som avslutar Matteusevangeliet: ”Ät mig har getts all makt i himmelen och på jorden. Gå därför ut och gör alla folk till lärjungar: döp dem i Faderns och Sonens och den heliga Andens namn och lär dem att hålla alla de bud jag har gett er. Och jag är med er alla dagar till tidens slut” (Matt 28:18-20). När de döper har våra kyrkor intentionen att fullgöra denna befallning av Kristus och att lita på hans nådeslöfte.⁷²

(176) I Nya testamentet beskrivs dopets gåva och verkan med många innehållsrika uttryck. Dopet betyder att man blir född på nytt (Joh 3:5; Tit 3:5), blir iklädd Kristus (Gal 3:27) och får sina synder

⁷¹ Luther ansåg att rättfärdiggörelsen behövde en förankring i det konkreta, och han kritiserade i *Stora katekesen* en rent förändligad förståelse av rättfärdiggörelsen. Dopets vatten, förenat med Guds ord, är ett konkret stöd för tron. Luther polemiserar mot ”våra små vismän, de moderna andarna, som förebär att tron allena gör salig och att yttre ting därvid intet har att betyda” och hävdar att ”tron måste ha någonting som den tror, det vill säga ett stöd att hålla sig till och ett fotfäste och en grund att stå på. Så håller sig nu tron till vattnet och tror att dopet, vari är idel salighet och liv, har sin kraft inte genom vattnet, utan därigenom att vattnet har blivit ett med Guds ord och stiftelse och därigenom att hans namn är därmed förenat” (SK, Fjärde delen: Om dopet, 28-29; Bekännelseskriter, s 475). Se Persson 2000, s 98f.

⁷² KKK, nr 1223. LK, Fjärde huvudstycket: Det heliga dopets sakrament, 1-4 (Bekännelseskriter, s 369f).

förlåtna (Apg 3:38). Dopet är ett bad som återföder (Tit 3:5), det ger delaktighet av Kristi död och uppståndelse (Rom 6: 3-5). I Kristi kyrka finns ”en Herre, en tro och ett dop”, som förenar människan med Kristus och hans kropp (Ef 4:4-5). Genom dopet och genom de olika tjänande uppgifter som har sin grund i dopet bygger Kristus sin kyrka i sanning och kärlek (Ef 4:7-16).

(177) Katoliker och lutheraner bekänner tillsammans ett enda dop till syndernas förlåtelse. Det heliga dopet förenar med Kristus och gör oss delaktiga av hans frälsning. Det är ett sakrament instiftat av Kristus, genom vilket människan upptas i Kristi och hans kyrkas gemenskap. Dopet i den treenige Gudens namn skänker frälsning, syndernas förlåtelse och befrielse från det onda. I dopet blir vi barn till Gud Fadern. Vi blir inlemmade i Kristi kropp, upplysta av Kristus, Guds Ord, och pånyttfödda genom den heliga Anden. Som lemmar i kyrkan är vi boningar för den heliga treenigheten. Därför kallar dopet oss till ett nytt liv i tro, hopp och kärlek (GD 25, 26, 27). Det ger oss uppgiften att dagligen kämpa mot det onda och att växa som kristna.

(178) De gängse dopliturgierna i våra kyrkor har samma historiska bakgrund. De följer samma struktur och innehåller samma centrala element.⁷³ Liturgiska förändringar efter Andra Vatikankonciliet och de senaste revisionerna av kyrkohandböckerna i de lutherska kyrkorna har fört ritualen ännu närmare varandra. Eftersom bön och tro är nära förbundna vittnar denna gemensamma liturgiska tradition om vår gemensamma syn på dopet som den kristologiska och sakramentala grunden för den kristna människans liv.

(179) Katoliker och lutheraner erkänner varandras dop även om en full och synlig kyrklig gemenskap ännu saknas. Kvarvarande skillnader påverkar inte den fulla och sakramentala dopgemenskapen. Att de liturgiska formerna kan variera är legitimt och beror på de olika traditionerna. Det enda nödvändiga för ett giltigt dop är själva dophandlingen i vatten i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn.⁷⁴ Här finns en grundläggande enhet de kristna emellan. Påven Johannes Paulus II kunde därför den 5 juni 1989 vid den ekumeniska bönegudstjänsten i Åbo säga: ”Vem är jag? Precis som alla ni andra är jag kristen, och i dopet har jag mottagit den nåd som förenar mig med Jesus Kristus, vår Herre. Genom dopet är jag er broder i Kristus”.⁷⁵

4.4.2 Nåd och tro – de båda inre dimensionerna i dopet

(180) Ibland har det antagits att medan den lutherska traditionen betonar tron som dopets inre beståndsdel och mål, så understryker den katolska traditionen i stället objektiviteten i Guds nåd, som ges genom ett ingripande utifrån i Kristi namn, dvs att sakramentet är verksamt genom själva handlingen (*sacramentum efficax ex opere operato*). De katolska och lutherska dopuppfattningarna har beskrivits som motsatser i frågan huruvida dopet i sig medför frälsning eller om det kräver tro för att bli effektivt.

⁷³ De för våra kyrkor gemensamma elementen i dopritualet är: 1) frågor och uppmaningar till föräldrarna eller faddrarna, 2) korstecknande över barnet, 3) bön om befrielse från det onda, 4) böner, 5) evangeliet, 6) doptal, 7) trosbekännelsen, 8) dopet i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn, 9) välsignande av barnet, 10) symbolhandlingar (iklädande av dopdräkten, tändande av dopljuset), 11) Herrens bön och 12) välsignelse. Det förekommer också förböner, vilkas plats varierar. Utöver denna gemensamma struktur innehåller den katolska ritnen en del element som är mindre vanliga i de lutherska kyrkorna (effata, smörjelser, trefaldig avsägelse av djävulen). Inget av dessa element är nödvändigt för att sakramentet skall anses giltigt, och delar av dem kan utelämnas i somliga katolska stift. Jfr Kyrkliga förrättningar 1, 1: Dop; Den svenska kyrkohandboken 1, IV, Dop: Dopgudstjänst I: Dop av barn; Rituale för barndop, Allmän introduktion, nr 24.

⁷⁴ Vid omedelbar fara kan dopet även utföras av en lekman i denna elementära form. Katolska kyrkan accepterar till och med ett dop förrättat av en icke-kristen som har rätt intention.

⁷⁵ Ekumeeninen jumalanpalvelus.

(181) Redan i Bibeln är tron och dopet förbundna, så att de tillsammans är orsaker till frälsningen och därmed rättfärdiggörelsen: ”Den som tror och blir döpt skall räddas” (Mark 16:16). Också i den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran sägs: ”Vi bekänner gemensamt att syndaren rättfärdiggöres genom tron på Guds frälsande handlande i Kristus. Denna frälsning ges honom av den heliga Anden i dopet” (GD 25, se även 11).

(182) I början av den katolska dopriten tillfrågas katekumenen eller föräldrarna och faddrarna vad de önskar av Guds kyrka. Några av de möjliga svaren är ”Dopet”, ”Tron” och ”Kristi nåd”. Den helgande nåden, rättfärdiggörelsens nåd som ges i dopet, gör det möjligt för den döpte att tro på, hoppas på och älska Gud genom de teologiska dygderna tro, hopp och kärlek.⁷⁶ Så har det kristna livets hela organism sina rötter i det heliga dopet. I denna mening tolkas dopets sakrament i den katolska traditionen som ”ett trons sakrament”.⁷⁷

(183) Enligt katolsk förståelse åstadkommer dopet rättfärdiggörelse genom själva handlingen – såvida inte mottagaren lägger hinder i vägen. Ett hinder som gör dopet ogiltigt är om en person döps mot sin vilja. För att sakramentet skall vara *giltigt* måste den vuxne åtminstone ha avsikten att ta emot det. Här nämns alltså inte tron, men minimivillkoret i ett extremfall får naturligtvis inte bli normalfallet. Tron är däremot nödvändig för ett *fruktbart* mottagande av sakramentet.⁷⁸

(184) Den katolska traditionen har aldrig separerat dophandling från tron hos den som tar emot dopet. När barn inte är gamla nog att uttrycka sin tro på ett fritt och medvetet sätt tjänar föräldrarnas tro som motivering. Där det inte finns några föräldrar är det gudfaderns/gudmoderns tro som gäller. Och i de fall då det inte kan finnas något tecken på kristen tro i barnets omedelbara omgivning, fastän det föreligger en äkta intention att låta döpa det, så är det kyrkans egen tro som rättfärdigar den heliga handlingen, ty ”kyrkan kompletterar” (*ecclesia supplet*). En församling av troende är naturligtvis väsentlig för trons växt hos den döpte, liksom föräldrarnas och faddrarnas hjälp och stöd. Det kristna livet är ett utflöde från dopet, och därför förväntas varje döpt människa växa till i den nåd som dopet ger.⁷⁹

(185) På motsvarande sätt bör vi komma ihåg att Martin Luther å sin sida, även när han lade tyngdpunkt vid tron, betonade dopets betydelse som ett effektivt tecken för gudomlig nåd. Enligt luthersk förståelse är dopet ett nådemedel som både skapar och befordrar tro. Genom Guds löftesord förmedlas Kristi närvaro, nåd och syndernas förlåtelse. Dopet bör förrättas i tro på Guds löfte och genom kyrkans bön och tro. Det är giltigt även om det mottas på ett ovärdigt sätt, eftersom det allra centralaste elementet i dopet är Guds löfte i doporden. Dopet är i grunden ett Guds verk, en gärning av Kristus genom hans Ord. Dopets förrättare är Kristus själv. I denna mening kunde Luther rentav använda sig av uttrycket ”verksamt genom själva handlingen” (*opus operatum*) med tanke på dopets effektivitet.⁸⁰

(186) Lutherskt sett är dopets objektivitet alltså grundad däri att Guds Ord i dopet och nådemedlen är ett effektivt ord (*verbum efficax*), själva det skapande och effektiva Ordet Kristus, som var närvarande redan i världens skapelse. Det Ordet förenas med vattnet i dopet och gör sakramentet till ett effektivt tecken (*signum efficax*) som skänker Guds nåd och rättfärdighet. Kristus förenar den

⁷⁶ KKK, nr 1266.

⁷⁷ KKK, nr 1253, och Lumen gentium, nr 21. Satsen kan härledas ända till den tidiga kyrkans kyrkofäder. Se även Instructio de Baptismo parvulorum, nr 18-20.

⁷⁸ DS 2837. Även DS 2380f, 3333-3335.

⁷⁹ KKK, nr 1253-1255.

⁸⁰ SK, Fjärde delen: Om dopet, 10-11 (Bekännelseskriter, s 473); 52-59 (Bekännelseskriter, s 479f) och en utförlig studie av Luthers tänkande om barnens tro i Huovinen 1997, s 60-74, 88-91.

troende med sig i dop, eukaristi och hörande av predikan, så att den troende genom honom inlemmas i kyrkan och i Kristi kropp. Den tro som ges i dopet, barnatron, är inte för Luther främst en subjektiv personlig egendom utan en kristologisk verklighet, förening med Kristus Guds Ord. Därför får enligt Luther ett barn i dopet en personlig tro och kan tro på sitt eget sätt.

(187) Enligt luthersk uppfattning står sålunda tron och dopet inte i motsättning till varandra, eftersom den närvarande Kristus är den objektiva verklighet på vilken de är grundade. Det lutherska ”genom tron allena” (*sola fide*) kan aldrig skiljas från ”av nåd allena” (*sola gratia*) och ”Kristus allena” (*solus Christus*). Snarare tillämpas det korrekt när vi förstår tron som en kristologisk verklighet som förenar oss med Kristus.⁸¹ Tron är inte ett verk av lagen utan en gåva från Gud som föregår alla de från tron flödande gärningarna. Kristus själv är trons gåva och innehåll. Vid sin utläggning av ”genom tron allena” fastslår den gemensamma deklARATIONEN: ”Rättfärdiggörelse och förnyelse är förbundna med varandra genom den i tron närvarande Kristus” (GD 26). Denna förening är grunden för den personliga trosförståelsen, som kan utläggas och måste få växa med tiden.⁸²

(188) Våra kyrkor bekänner gemensamt att dopet är ett effektivt nådemedel, och de förbinder dop och tro och dop och nåd med varandra. Synen på dopets nåd är koncentrerad på den treenige Gudens verkliga närvaro i sakramenten. På både katolskt och lutherskt håll betraktas dopet som startpunkten för det kristna livet. Dopet kallar oss att följa Kristus i vårt dagliga liv, att växa i tro på hans löften och att kämpa mot syndens fortfarande existerande frestelser. Dopet bör omsättas i den troendes dagliga liv i tro på dess löften.⁸³ Dopets centrala gåvor och verkningar uppfattas sålunda på samma sätt i våra kyrkor.

4.4.3 Den döpta människans nya liv

4.4.3.1 Dopet som begynnelsen av det nya livet

(189) Å ena sidan är rättfärdiggörelsen genom dopet en händelse en gång för alla, men å andra sidan har människan livet ut att kämpa med synd, svaghet och onda tendenser (GD 28). Om och om igen behöver hon upprättas. Så är det redan på det vanliga mänskliga planet. Ett barn kommer till och föds och det är en händelse en gång för alla, men barnets liv måste ständigt växa och försvaras mot olika hot. Dopet är den kristna människans nya födelse, och på motsvarande sätt måste det nya livet som ges i dopet ständigt växa mitt i livets svårigheter. Rättfärdiggörelsen och helgelsen hör alltså organiskt ihop. Liksom dopet och eukaristin är de intimt sammanlänkade (GD 26, 27).

(190) I den gemensamma deklARATIONEN talas det flera gånger om den livets förnyelse som dopet måste leda till (GD 23, 24, 26, 28). Medan dopet är utgångspunkten för denna förnyelse främjar de övriga nådemedlen den fortsatta förnyelsen eller helgelsen, till vilken de kristna är förpliktade.

(191) Enligt den gemensamma deklARATIONEN följer goda gärningar – ett kristet liv i tro, hopp och kärlek – på rättfärdiggörelsen, och de är rättfärdiggörelsens frukter (GD 37, 38, 39). Vårt dop kallar oss att leva ett liv präglad av de kristna dygderna: att älska Gud och vår nästa och troget tjäna varandra och hela mänskligheten i enlighet med vår kallelse. Att följa denna kallelse till helighet –

⁸¹ Om tron som enhet med Kristus se Mannermaa 1989 och Peura 1994.

⁸² GD 26. Även GD 15, 16 och annexet till GD, 2c (=GD Annex, s 81).

⁸³ Huovinen 1997, s 49-60.

att leva en kristens nya liv – står dock inte i vår egen makt utan är alltid beroende av Guds nåd (GD 25, 26, 27). För att kunna frambringa dessa goda frukter och bevara dem måste våra liv stå i förbindelse med kyrkans andliga liv, liksom ett träd behöver vatten för att växa och leva.

4.4.3.2 Viljans frihet i och efter rättfärdiggörelsen

(192) Det kristna livet är något som människan är engagerad i med hela sin varelse, både med sitt inre och med sina handlingar. Frågorna om den mänskliga frihetens allmänna natur och om den specifikt kristna friheten har varit svåra och söndrande. Som redan har framhållits i avsnitt 4.2.5 är de invecklade ur många historiska, teologiska, filosofiska och psykologiska synvinklar. Två saker bör noteras:

(193) För det första uppfattades det allmänna frihetsbegreppet under senmedeltiden, i stora drag, på två olika sätt. Medan den katolska teologins thomistiska skola, som dominerade kring reformationen, i regel förstod friheten *rationalistiskt*, så tänktes friheten huvudsakligen *voluntaristiskt* i reformatörernas omgivning. Enligt det senare synsättet var det viljan som var källa till ett fritt val och en individuell handling, inte förnuftet, som den thomistisk-rationalistiska traditionen hävdade.⁸⁴ I luthersk teologi var sålunda kriterierna för att tala om frihet mycket stränga, eftersom endast Gud uppfattades som helt fri medan människans vilja alltid var bunden.⁸⁵ Den rationalistiska bakgrunden till thomistisk teologi tillät katolska teologer att ha en mer positiv inställning till mänsklig frihet. Också Luther kunde medge att människan var fri i det dagliga livets beslut, men det var inte en frihet i ordets strikta mening.⁸⁶ Svårigheten med sådana ord som "fri", "avsiktlig" etc ligger i att de har många olika betydelser i våra traditioner.

(194) För det andra bör man skilja mellan människans (bristande) frihet före hennes rättfärdiggörelse och friheten hos den redan rättfärdiggjorda människan. I den gemensamma deklARATIONEN hävdar våra kyrkor tillsammans om den mänskliga maktlösheten när det gäller rättfärdiggörelsen att människan utan Guds nåd "är oförmögen att själv vända sig till Gud för att söka räddning" (GD 19). "Den frihet som kännetecknar människan i relation till människor och ting i världen är inte en frihet när det gäller frälsningen" (GD 19). I detta hänseende delar våra kyrkor samma fundamentala tro att "människan för sin frälsning helt och hållet är beroende av Guds

⁸⁴ Enligt den rationalistiska synen skulle en vilja ledd av förnuftet utan tvång välja det bästa alternativet. Frihet uppfattades där som förmåga att förverkliga ens innersta väsen. När situationen var rätt förstådd och det inte fanns något tvång skulle därför fria val nödvändigtvis leda till att man valde de bästa möjliga handlingarna och de bästa möjliga särskilda målen. Friheten tänktes alltså knuten till vissa mål. Den thomistiska teologins inflytelserika katolska skola har ofta använt sig av dessa begrepp när den har definierat mänskligt handlande som orienterat mot Gud, det högsta goda. – Enligt det andra sättet att förstå friheten, det voluntaristiska, var viljan inte bunden ens av ett rätt förnuft (*recta ratio*) utan kunde självständigt välja sina egna mål. I detta sätt att tänka var friheten inte knuten till mål utan till subjektets förmåga att fatta ett odeterminerat beslut. Synen på frihet som en 'radikal' frihet av detta slag är också vanlig i modernt tänkande. – Om den medeltida voluntarismens utveckling se Stadter 1971, Saarinen 1994.

⁸⁵ Medeltidens teologiska skolor diskuterade också relationen mellan Guds frihet och Guds varande. Enligt den voluntaristiska synen var friheten den centrala definierande gudomliga egenskapen. Inget kriterium kunde vara överordnat. Martin Luther stödde denna uppfattning i sitt arbete "Om den trälbundna viljan", där han förstod friheten som en rent gudomlig egenskap. Enligt Luther kan endast Gud rätteligen kallas fri (WA 18, 636, 23 – 637, 7). På motsvarande sätt är människan bunden inför Gud (*coram Deo*).

⁸⁶ Luther kunde medge att människan var fri att välja handlingar som vägar mot ett mål. I denna mening var människan fri *coram hominibus*, i det dagliga livets beslut. Det lutherska syftet var inte att förneka att människor är subjekt i sina egna liv. Men utan nåd kunde människan inte känna Gud som det högsta goda, och hon skulle alltid söka falska gudar som det högsta målet. Eftersom de naturliga krafterna inte kunde omvända de fallna människorna från en självcentrerad begärande kärlek till en osjälvisk kärlek till Gud och nästan var det omöjligt för lutheranerna att betrakta människan som fri i ordets radikala mening.

räddande nåd” (GD 19). Det är i denna mening som lutheranerna betecknar människan som icke fri, medan katolikerna talar om människans grundläggande möjlighet att samverka med Guds nåd som en effekt av nåden (GD 20, 21).

(195) Lutheranerna kan däremot tala om människan som fri när det gäller den redan rättfärdiggjorda människan. Om henne kan de säga att hon har en frigiven vilja (*arbitrium liberatum*). I boken *Om en kristen människas frihet (De libertate christiana)* hävdar Luther till och med att en kristen är “den friaste herre över allting och ingen underdånig”.⁸⁷ I tron äger den kristne en verklig frihet från syndens bördor, och i viss mening har han rentav, genom Kristus, del i friheten som en gudomlig egenskap. Men samtidigt betonar Luther att *i kärleken* är en kristen människa tjänare och alla underdånig, liksom Kristus blev tjänare åt hela mänskligheten. Så framgår det att de gudomliga dygderna är givna för medmänniskans bästa. Med hjälp av Andens nåd genom de gudomliga dygderna kan den kristne sägas samverka med Gud i goda gärningar. Dock bör det noteras att lutheranerna betraktar den kristna människan som fri endast i den mån den heliga Anden verkar i henne. Livet igenom består också köttet, som motarbetar Andens verk.⁸⁸

(196) När lutheranerna säger att människan har en frigiven vilja avser de inte att förespråka en frihet i modern mening, som en kapacitet att välja vilka mål som helst. I stället handlar det om den kristna friheten som Kristus har lovat sina lärjungar. Det betyder att en människa är verkligt fri endast när och i den mån hennes vilja förnyas av den heliga Anden, som ger henne förmåga att vilja det som Gud vill. En kristen människas frihet är inte frihet att synda utan frihet från synd, och den är därigenom bunden till vissa mål. Den definieras mer i kvalitativa termer än i termer av val.

(197) På motsvarande sätt fastslår den katolska kyrkans katekes: ”Ju mer gott man gör, desto friare blir man. Det finns bara sann frihet när man tjänar det goda och det rätta. Om man väljer olydnad och det onda missbrukar man friheten, vilket leder till ’träldom under synden’.”⁸⁹ Och: ”Kristi nåd gör sig på intet sätt till konkurrent med vår frihet, när denna motsvarar det sinne för sanningen och det goda som Gud har ingjutit i människohjärtat. Tvärtom: den kristna erfarenheten vittnar särskilt i bönen om att ju mer vi lär oss att lyssna till det nåden vill få oss att göra, desto mer växer vår inre frihet i styrka och vår säkerhet inför prövningar – liksom inför tryck och tvång från yttervärlden. Genom att arbeta med nåden som medel fostrar den helige Ande oss till andlig frihet för att göra oss till sina fria medarbetare i sitt verk i kyrkan och världen”.⁹⁰

(198) Denna andliga frihet är en gåva av Kristus i hans kyrka. I kontrast till ‘friheterna’ hos hedonism, girighet och förtryck, som ofta marknadsförs som något önskvärt enligt dagens moraliska, politiska och ekonomiska system, är det kyrkornas uppgift att vittna om den andliga frihet som skänkts oss av den heliga Anden i Kristus. Kristi frihet kallar oss att arbeta för hela mänsklighetens väl. Denna frihet har sin yttersta fullbordan i det eviga livet, med den yttersta segern över synden och dess frestelser.⁹¹

⁸⁷ WA 7, 49, 22.

⁸⁸ FC, SD II, 63-67 (Bekännelseskriter, s 572f).

⁸⁹ KKK, nr 1733.

⁹⁰ KKK, nr 1742.

⁹¹ Så fastslår t ex Augustinus att oförmåga att synda inte minskar människans frihet i härlighetens tillstånd: “Men i det kommande livet kommer hon inte att kunna vilja det onda; och ändå kommer detta inte att inskränka hennes fria vilja. I själva verket kommer hennes vilja att bli mycket friare, eftersom hon då inte vill ha någon som helst makt att tjäna synden.” Augustinus Enchiridion XVIII (=Migne PL 40, 105).

4.4.3.3 Kampen mot begärelse och synd

(199) Det finns ingen oenighet mellan katoliker och lutheraner om det faktum att alla kristna fortfarande lider under begärelsen till synd (*concupiscentia*), som aposteln Paulus skriver: ”Men om jag gör det jag inte vill, då är det inte längre jag som handlar, utan synden som bor i mig. Jag har alltså upptäckt att eftersom det onda finns hos mig så är lagen något gott för mig som vill göra det goda – i mitt inre bejakar jag ju Guds lag. Men jag ser en annan lag i mina lemmar; den ligger i strid med lagen i mitt förnuft och gör mig till fånge hos syndens lag i mina lemmar” (Rom 7:20-23).

(200) Skillnaden i uppfattningen av begärelsen framträder i fråga om denna böjelses status och möjligheten att motstå den. Enligt klassisk luthersk syn är begärelsen att betrakta som synd, medan den katolska synen är att denna begärelse inte är synd i ordets egentliga betydelse utan endast tenderar till synd.⁹² Katolikerna vill betona skillnaden mellan begärelse och synd genom att hävda att ”syndens lag” drabbar de av Kristus befriade människorna mot deras vilja, men att de inte kommer att underkasta sig den annat än om viljan samtycker. Därför har konciliet i Trient avvisat att kalla själva begärelsen för egentlig synd, trots att det erkänner att Paulus kunde tala om synd.⁹³ Lutheranerna anser att begärelsen redan i sig är synd och att människan, fastän hennes förmåga att leva och vilja i enlighet med Guds vilja delvis har återställts, inte alltid kan motstå de syndiga böjelserna. Lutheranerna förstår detta som en inre kamp mellan ”kötet”, eller den gamla människan, och ”anden”, eller det nya livet i Kristus, vilket får stöd av den heliga Anden. Trots att det fortfarande finns synd i den kristnes liv förblir denna synd en ”behärskad” synd som inte skiljer honom från Gud, så länge han lever i Guds förlåtelse och nåd i Kristus genom ordet, sakramenten och absolutionen (GD 29).⁹⁴ Men lutheranerna erkänner också att de rättfärdiggjorda med vett och vilja kan handla mot sitt samvete och så förlora den heliga Andens nåd i sina liv.⁹⁵

(201) Begärelsen, eller konkupiscensen, som är orsaken till våra syndiga handlingar, har en sådan makt att den kan infiltrera också handlingar som ser moraliskt klanderfria ut. I den lutherska traditionen framhålls det att ”goda gärningar” utförda utan tro och kärlek, t ex i högmod, inte längre är moraliskt giltiga utan snarare vittnar om människosläktets syndfulla tillstånd.⁹⁶ Den katolska traditionen formulerar samma idé när den lär att den subjektiva intentionen som leder till en viss handling är en av de faktorer som bestämmer handlingens moraliska dimension: en åtgärd som verkar generös eller ädelmodig men som i praktiken utförs på grund av högmod är definitivt inte en ”god gärning” utan snarare motsatsen. Där ingen ödmjukhet finns kan Kristi nåd knappast bära frukt i människornas hjärtan.

(202) Hur ansträngande kampen mot begärelsen i den döptes liv än ibland kan kännas bör den ses i ett positivt ljus. Gud tillåter inte att syndens lag, som Paulus nämner, blir permanent i dem som oförtjänt har blivit rättfärdiggjorda av Kristus. Att modigt möta begärelsen kan bidra till att vi växer till i Guds nåd. Även de förödmjukelser som synderna själva har lett till kan, om hjärtat är uppriktigt, skapa ödmjukhet och så låta de döpta glädjas på nytt över att välkomna Kristi nåd i centrum av sina liv.

⁹² Den i det aktuella dialogsammanhanget förda diskussionen på denna punkt har betecknats som ”subtil” och knappast ”omedelbart angelägen i den form den fått”. Så Persson 2000, s 89.

⁹³ DS 1515: ”Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus 'peccatum' [cf Rom 6:12ss; 7:7, 14-20] appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam numquam intellexisse, peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est et ad peccatum inclinat.”

⁹⁴ Se också SK, Andra delen: Om tron, Tredje artikeln, 39-40 (Bekännelseskrifter, s 448); 54-56 (Bekännelseskrifter, s 450).

⁹⁵ FC SD II, 69 (Bekännelseskrifter, s 573).

⁹⁶ Annex till GD 2b (=GD Annex, s 80f).

4.4.3.4 Att finna stöd för det nya livet

(203) Det kristna livet skall inte ses bara som en individuell kamp utan också som en växande organism, som Gud ger näring med sin nåd. Det är i kyrkan, Kristi kropp, som de döpta kristna tillsammans med sina bröder och systrar kan utveckla sina möjligheter till helighet, vilka kommer av deras gemensamma rättfärdiggörelse i Kristus. Som delar av samma mystiska Kristus kropp är de kristna förbundna med varandra och måste bära varandras bördor. Eftersom Kristus kom för att återlösa hela världen är det dessutom en uppgift för kyrkan och de enskilda kristna människorna, både lekmännen och de ordinerade, att vittna om det glada budskapet mitt i sin vardagliga omgivning. Nådemedlen och det kyrkliga livets etablerade praxis och former – bikt, eukaristi, bön, bibelläsning, delaktighet i kyrkans liturgiska och diakonala liv – utgör alla viktiga stöd för kallelsen till helighet i dopet. Det blir varje kristens sak att upptäcka vad han eller hon mest behöver för att följa denna kallelse. Men den enskildes högst personliga väg kan inte skiljas från livet i gemenskapen som helhet. Den är beroende av gemenskapen lika mycket som den bidrar till den.

(204) Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran slår fast att den rättfärdiggjorde hela livet måste stadigt se på Guds villkorlösa rättfärdiggörande nåd. På lutherskt håll uttrycker man detta som ett ”dagligt återvändande till dopet” (GD 29). Dopets förbund är fast, även när vår tro sviktar. Detta återvändande äger rum på många olika sätt i den kristnes liv. Syndabekännelsen kan ske i den enskilda bönen till Gud. Den kan förekomma dagligen i bönen om förlåtelse, som i Herrens bön (Matt 6:12; 1 Joh 1:9), och i en ständig kallelse till omvändelse och bot (GD 28). De människor som vi har syndat mot bör vi be om förlåtelse. Bikten har en nära relation till dopet. Sådana former av bekännelse fordras av varje kristen livet igenom.

(205) Liksom lutheranerna är katolikerna förtrogna med att rannsaka sina samveten, be om förlåtelse och försona sig med sina medmänniskor. Traditionellt hör det till den dagliga bönen att be om botens sinnelag. Botens sakrament har i katolsk tradition en funktion vid allvarliga synder, då det är nödvändigt, men även i den dagliga kampen mot mindre synder. Därför rekommenderas en ofta återkommande bikt. Genom en sådan blir självkännedomen större, växer ödmjukheten, rättas dåliga vanor till, renas samvetet, stärks viljan och ökar nåden i kraft av själva sakramentet. Även om den biktande handlar själv i botens sakrament gör han inget mer än att erkänna sin situation och sitt behov. Därigenom blir det tydligt att den nåd som kommer genom sakramentet helt och hållet är Guds gåva. Utan nåden kan vi inte åstadkomma någonting. Inte bara förlåtelsen utan även omvändelsen är Guds gåva. Det är en hälsosam påminnelse för den som försöker odla ödmjukhet och tacksamhet.

(206) Den katolska kyrkan kallar bikten ett sakrament, medan den lutherska traditionen hellre säger nådemedel och inte nödvändigtvis sakrament. Den lutherska *Konkordieboken* betraktar dock på sina ställen den enskilda boten som ett sakrament.⁹⁷ Båda parterna har liknande liturgiska former för bikten. En skillnad är att den katolska kyrkan i vissa fall kräver bikt före mottagandet av andra sakrament, medan den lutherska traditionen har en gemensam syndabekännelse som beredelse i början av mässan och ingen plikt till privatbikt. Den enskilda boten inför en präst eller en kristen medmänniska har fått förnyad aktualitet i vår tid.⁹⁸ Inte minst i samband med retreatar med dess koncentration på stillhet och lyssnande har bikten blivit ett instrument, ett nådemedel, för andlig vägledning och personlig förnyelse.

⁹⁷ Om de olika slagen av bot se *Ein kurze Vermahnung zu der Beicht*, ofta publicerad som tillägget till Luthers stora katekes, WA 30, I, 234, 31-235, 28. Om boten som sakrament se AC XIII, 4 (Bekännelseskriter, s 222).

⁹⁸ Ett exempel är att Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland i inledningen till sin nya ordning för veckomässa rekommenderar att ”församlingsmedlemmarna ges möjlighet till enskild själavård och bikt antingen före eller efter gudstjänsten” (Gudstjänstboken, s 131, under rubriken ”Veckomässa”).

(207) Trots differenserna beträffande botens sakramentala status hävdar båda traditionerna att boten på inget vis är en upprepning av dopet i förklädd form. Dopet kan inte upprepas – det är givet en gång för alla, precis som Kristi rättfärdiggörelse är det. Men kraften i Kristi rättfärdiggörelse, som är inskriven i dopet, ligger ofta dold för oss själva på grund av vår egen svaghet. Det är botens roll att återuppliva denna kraft i den döptes liv. Ur detta perspektiv betyder ett rätt bruk av boten ett viktigt stöd i ”den goda kampen”. Tillsammans med kyrkans sakramentala liv i övrigt bevarar den praktiserade boten de döpta under påfrestningarna på den personliga vägen till Gud och ger dem en bättre insikt i egna svagheter och dåliga tendenser. I förlängningen blir därmed denna personliga kamp också till välsignelse för medmänniskorna.

4.4.4 Dopet som kallelse till kyrkans synliga enhet

(208) I dopet och tron är alla kristna inlemmade i Kristus och de heligas samfund (*congregatio sanctorum*). På grund av dopet är alla som tror lemmar i kyrkan, Kristi kropp. Dopet är grunden för att vara kristen och tillhöra Jesu Kristi kyrka. Det finns ingen kyrka och inga verkliga lemmar i kyrkan utan dopet, som också innebär en kallelse och mission för varje kristen att lyda Guds lag, dvs de tio buden eller det dubbla kärleksbudet. Detta skall avspeglas i de kristnas inbördes kärlek. Den korsfäste och uppståndne Herren gav ju sina lärjungar missionsbefallningen att både förkunna evangeliet i hela världen och döpa de troende (Matt 28:18-20).

(209) Vid sidan om dopet gav oss Kristus ett annat sakrament, eukaristin, som är deras festmåltid som i dopet är förenade med Kristus och sina medkristna. Eukaristin är manifestationen av kyrkans enhet. De kristnas gemenskap i Kristus och deras ömsesidiga gemenskap får näring i denna gemensamma måltid, som på samma gång är en försmak av himmelriket och en verklig delaktighet under vår jordiska pilgrimsvandring i mysteriet med Kristi lidande, död och uppståndelse.

(210) I den tidiga kyrkan utkristalliserades innehållet i undervisningen fram till dopet och efter dopet i den apostoliska trosbekännelsen, som – liksom de andra s k ekumeniska trosbekännelserna (Nicaenum och Athanasianum) – är gemensam för de lutherska och katolska kyrkorna. Dop och trosbekännelse är i sig inriktade på kommunionen vid Herrens bord. På dopets och trons grund längtar och ber både lutherska och katolska kristna att den dag skall komma då vi kan fira eukaristin tillsammans.

(211) Under århundradenas lopp har dopet i den treenige Gudens – Faderns och Sonens och den heliga Andens – namn alltid varit den gemensamma grunden för alla Kristi lärjungar, det oförstörbara fundamentet för hans kyrka. Och i de bilaterala dialogerna mellan lutheraner och katoliker har det blivit klart att det föreligger ett brett samförstånd om det kristna dogmats grundsanningar, t ex dopet, eukaristin, tron, kyrkan och rättfärdiggörelsen. På grund av denna gemensamma respekt för den apostoliska läran och med hänsyn till konfirmandundervisningen på båda hållen är det mycket angeläget att försöka lösa de problem som fortfarande hindrar oss från att fira en gemensam eukaristi.

(212) Det yttersta målet för den ekumeniska dialogen är kyrkans synliga enhet. Den kan inte uppnås enbart genom mänskliga ansträngningar. Vi behöver ledning och hjälp av den heliga Anden. Kristus själv bad för sina lärjungars enhet, ”att de alla skall bli ett” (Joh 17:21), och han lovade att sända den heliga Anden till att vägleda sina lärjungar ”med hela sanningen” (Joh 16:13). Kyrkans enhet är sålunda en gåva av den heliga Anden. I trons tillit till den treenige Guden och hans löften strävar vi på grundval av dopet, tron och den uppståndne Herrens nådefulla närvaro i kyrkan mot en djupare gemenskap med Kristus och varandra. Det är vår bön att vi en dag genom Guds nåd skall

kunna gemensamt dela frukterna av hans lidande och härlighet i den heliga eukaristin.

(213) Kyrkans enhet är både Guds gåva och ur ett annat perspektiv det yttersta målet för de åtskilda kyrkorna och hela den ekumeniska rörelsen. Vi bör därför inte bara koncentrera oss på att leta efter formella kriterier för enheten utan snarare bekänna våra synder, som Andra Vatikankonciliet gjorde, och be dem om förlåtelse som vi har brutit emot (Unitatis redintegratio 2,7; 1 Joh 1:10).

(214) Kristi kyrkas synliga enhet fullbordas och manifesteras i eukaristin. Där ger den korsfäste och uppståndne Kristus sig själv åt de troende i bröd och vin, som är hans kropp och blod. De som tar emot sakramentet förenas med honom och med varandra. Detta är trons hemlighet (*mysterium fidei*), som stärker de kristnas gemenskap, sänder dem i världen och utrustar dem till att vittna och tjäna i Kristi efterföljd.

4.5 Eukaristi

4.5.1 Eukaristins gåva

4.5.1.1 Eukaristin och de döpta

(215) Mellan dopet och eukaristin, den heliga mässan eller nattvarden, består ett särskilt nära samband. Av eukaristin får både den enskilda människans och kyrkans andliga liv sin kraft. Deltagandet i mässan är grundformen för att leva som döpt. Dopet inlemmar den människa som döps i Kristi kropp, eukaristin hjälper henne att mogna och växa i den.⁹⁹ Eukaristin är livets bröd och förenar mottagarna med Kristus. Kristus ger sig själv till oss som en oförtjänt gåva, som vi endast kan ta emot, inte skapa åt oss själva. Eukaristin är den måltid där Kristi närvaro och de kristnas enhet manifesteras. Den firas alltid i viss mening ”på världens altare” då den förbinder himmel och jord.¹⁰⁰

(216) Katoliker och lutheraner bekänner tillsammans att Jesus Kristus i den heliga nattvarden är verkligt närvarande i brödet och vinet och förlåter de döpta troendes synder. Nattvarden förenar oss med Kristus, ger oss Guds nåd och stärker vår tro. Kristi kropps och blods närvaro i bröd och vin grundar sig enbart på Kristi löfte och på den heliga Andens verkan i Guds ord, som ljuder i kyrkans liturgi. Den är inte beroende av vår tro eller vårt sinnelag. Alla som tar emot sakramentet tar emot Herrens kropp och blod, antingen till frälsning eller till dom (1 Kor 11:27-29).

4.5.1.2 Eukaristin och kyrkan

(217) Sedan reformationen på 1500-talet har det funnits betydande meningsskiljaktigheter mellan våra kyrkor när det gäller nattvardslära och nattvardspraxis. Men den internationella luthersk-katolska dialogkommissionen uttryckte år 1978 i sin slutrapport att grundsanningarna är

⁹⁹ *Communio sanctorum*, nr 75.

¹⁰⁰ *Ecclesia de Eucharistia*, nr 8.

gemensamma och att olika markeringar i dessa frågor inte i sig splittrar kyrkan.¹⁰¹ Detta samförstånd har även tidigare kommit till uttryck i dialogerna mellan lutheraner och katoliker.¹⁰² Vår dialog har samsynen i dessa dokument som bakgrund. Den gemensamma grundsynen återspeglas också i de finska och svenska lutherska kyrkornas traditionella mässordningar som, kanske i ännu högre grad än många andra lutherska kyrkors liturgier, nära ansluter sig till den katolska kyrkans. Dessutom har båda parterna utvecklats ekumeniskt genom att lära sig av den liturgiska rörelsen på 1900-talet. Det har bidragit till att de båda traditionerna kommit närmare varandra.

(218) I vår dialog erinrar vi oss hur påven Johannes Paulus II under sitt besök i Sverige och Finland tog djupt intryck av den förut nämnda ”överenskomna gest” – att lägga handen på sin axel – som kan förekomma i samband med utlandet och som visar på längtan att katoliker och lutheraner skall kunna dela samma eukaristi.¹⁰³ Det faktum att detta omnämns i en påvlig encyklika betyder att gesten kan vara ett föredöme för hela kyrkan. Å andra sidan har den också ett drag av djup smärta, då den synliggör en närhet mellan katoliker och lutheraner som fortfarande inte når ända fram.

(219) Då både katoliker och lutheraner lär att frälsningen i Kristus är verksam också i kyrkor och samfund utanför den egna kyrkans gränser så rör inte skillnaderna själva frälsningen eller vad det innebär att vara kristen. Både katoliker och lutheraner beskriver kyrkan på ett analogt sätt i förhållande till inkarnationen, men de drar olika slutsatser och ser olika konsekvenser därav när det gäller förhållandet mellan Kristi kropp och den synliga institutionen. För den katolska kyrkan är det en viktig fråga hur frälsningen förmedlas i förhållande till den synliga kyrkan: kyrkan bildar en enda verklighet som Kristi kropp och som en synlig institution.¹⁰⁴ Det är i denna verklighet som man inlemmas och förenas med Kristus, när man deltar i den eukaristiska måltiden.¹⁰⁵

(220) Nattvarden eller den heliga kommunionen är redan till sin definition en offentlig och samfundsmässig händelse. Jesus Kristus förenar alla dem som är delaktiga av hans kropp och blod. Nattvarden uttrycker och stärker sålunda den andliga gemenskap som råder mellan Kristus och den enskilda kristna människan, mellan kyrkan och dess medlemmar samt mellan olika lokala kyrkor. De som delar det gemensamma brödet och vinet bör bekänna sin gemensamma tro och dela all glädje och alla lidanden. Som lemman i Kristi kropp blir vi delaktiga av såväl Kristi liv som varandras liv (1 Kor 12:27). Kyrkofadern Augustinus manar oss till gemenskap, som kulminerar i eukaristin: ”’Ett enda bröd’, säger han [dvs Paulus]. Hur många bröd som än delas är det ’ett enda bröd’. Hur många bröd som än idag ligger kvar på Kristi altare över hela jordkretsen, är det ’ett enda bröd’. Men vad är detta ’enda bröd’? Han utlägger det på det kortaste sätt: ’Fast många, är vi en enda kropp.’ Detta bröd som är Kristi kropp kallar aposteln kyrkan: ’Ni utgör Kristi kropp och är var för sig lemman i den.’ Vad ni tar emot, det är ni själva, genom nåden genom vilken ni är frälsta och det bekräftar ni när ni svarar ’amen’. Det som ni ser är enhetens sakrament.”¹⁰⁶

¹⁰¹ Se Nattvarden – Herrens måltid.

¹⁰² Av dessa bör särskilt nämnas slutdokumenten efter dialogerna i USA på 1960-talet *Nattvarden som offer* (1968) och *Nattvard och ämbete* (1970), med kommentarer av Per Erik Persson och Lars Thunberg.

¹⁰³ Ut unum sint, nr 72.

¹⁰⁴ Lumen gentium, nr 8.

¹⁰⁵ Ecclesia de eucharistia, nr 23. Även kardinal Walter Kaspers föredrag under det tredje europeiska ekumeniska mötet i Sibiu, 5 september 2007, paragraf 3. Se Kasper 2007, s 352-353.

¹⁰⁶ Augustinus, Sermo 229A: “*Unus panis, dixit. Quotquot ibi panes positi fuerint, unus panis; quotquot panes fuerint in altaribus Christi hodie per totum orbem terrarum, unus panis est. Sed quid est: unus panis? Exposuit brevissime: Unum corpus multi sumus. Hoc panis corpus Christi, de quo dicit Apostolus, alloquens Ecclesiam: Vos autem estis corpus Christi et membra. Quod accipitis, vos estis, gratia qua redempti estis; subscribitis, quando Amen*

(221) Katoliker och lutheraner är överens om att nattvarden är en samhörighetens måltid. I luthersk praxis är församlingens deltagande i nattvarden en självklar del av firandet av altarets sakrament. För lutherskt sätt att se stämmer inte ett eukaristifirande utan församlingens kommunion med Kristi instiftelse och urkyrkans praxis. I katolsk tradition har prästen ofta firat mässan ensam, men i dag betonas det som önskvärt att minst en katolik, t ex en ministrant, är närvarande som församlingens representant. Andra Vatikankonciliet underströk att det nattvardsfirande som sätts främst är det där troende finns närvarande.¹⁰⁷ Detta måste ses som ett betydelsefullt närmande mellan lutheraner och katoliker.¹⁰⁸

4.5.1.3 Eukaristin som tacksägelse, åminnelse och offer

(222) Den centrala frälsningsberättelsen i Gamla testamentet, befrielsen från slaveriet i Egypten, fick en bestående åminnelse i den judiska påskmåltiden. Natten före sitt lidande instiftade Jesus Kristus det nya förbundets måltid till minne av sin person, sina ord och sina gärningar (Matt 26:26-30; Mark 14:22-26; Luk 22:14-20; 1 Kor 11:23-34).

(223) Enligt Nya testamentets vittnesbörd är nattvarden Herrens måltid där Kristus själv är närvarande. Det är en nådens måltid i vilken han lovar och ger sina efterföljare syndernas förlåtelse och delaktighet i frälsningen (Matt 26:28). Nattvarden är den andliga gemenskapens måltid och förkunnar och stärker enheten mellan Kristus och hans församling: "Brödet som vi bryter, ger det oss inte gemenskap (*koinonia*) med Kristi kropp? Eftersom brödet är ett enda är vi – fast många – en enda kropp, för alla får vi vår del av ett och samma bröd" (1 Kor 10:16-17). Eukaristin är den himmelska festmåltiden för Kristus och hans kyrka (Matt 8:11; Luk 13:29; Luk 14:15; Luk 15:24).

(224) Nattvarden är en eukaristi, en tacksägelsemåltid, i vilken vi enligt Jesu exempel tackar Gud för alla hans goda gåvor: "Och han tog en bägare, och efter att ha tackat Gud gav han den åt dem" (Matt 26:27). Tacksägelse utgör eukaristins grundgestalt: eukaristifirandets primära mening är förhärliandet, lovsägelsen av Gud (*cultus divinus*) till åminnelse av hans väldiga gärningar. Den är en åminnelsehandling där vi genom att förkunna ordet och fira måltiden minns Kristi ord och gärningar enligt hans befallning: "Gör detta till minne av mig" (Luk 22:19). Nattvarden är den måltid där tron bekänns och stärks, där församlingen förkunnar Herrens död "till dess han kommer" (1 Kor 11:26). Nattvarden är också en försmak av den festglädje som Kristi församling åtnjuter i himmelen. Jesus säger om påskmåltiden: "Jag kommer inte att äta den igen förrän den får sin fullkomning i Guds rike" (Luk 22:16; jfr Matt 26:29 och Upp 3:20).

(225) Katoliker och lutheraner delar uppfattningen att eukaristin rätt förstådd även är en offermåltid. Kristus är inte enbart nattvarden mat och dryck, utan han är dess värd och celebrant. Enligt Katolska kyrkans katekes är Kristus liturgins egentliga subjekt.¹⁰⁹ Martin Luther uttrycker samma sak på ett annat sätt: "Kristus är nattvarden kock, servitör, mat och dryck".¹¹⁰ Nattvarden kan framför allt kallas offer därför att Kristus "som överstepräst för det goda som skall komma" (Heb 9:11) ger sig själv och oss till Fadern.¹¹¹ Den är en offermåltid i vilken den korsfäste och

respondetis. Hoc quod videtis, sacramentum est unitatis" (Migne PL 38).

¹⁰⁷ Sacrosanctum concilium, nr 27.

¹⁰⁸ Nattvarden – Herrens måltid, nr 63.

¹⁰⁹ KKK, nr 1136: "Liturgin är en 'handling' som förrättas av 'Kristus i sin helhet' (*Christus totus*).” Även KKK, nr 1084-1090.

¹¹⁰ WA 23, 270, 9-11: "Denn her hats nicht alleine eingesetzt, sondern machts und helts auch selbs, vnd ist der koch, kelner, speise und drank selbs."

¹¹¹ StA 1, 303, 11-15: "Auss welchen worten wir lernen, das wir nit Christum, sondern Christus uns oppfert, und nach der meyss is es leydlich, yha nuetzlich, das wir mess ein oppfer heyssen, nit umb yret willen, sondern das wir uns

offrade Herren utdelar sitt lidandes frukter till de troende och i vilken församlingen offrar ett "tackoffer" till Guds ära (Rom 12:1; Heb 13:15; 1 Pet 2:5).

(226) Vilket är då förhållandet mellan Kristi korsoffer och nattvardsoffret? Nya testamentet använder ordet "en gång för alla" (*ephapax*) om Kristi offer på Golgota kors (Heb 10:10). Termen betyder: tillräckligt, fullkomligt, unikt och omöjligt att upprepa. Kyrkorna har haft olika meningar om hur eukaristin kan förstås som ett offer i egentlig bemärkelse, så att offret inte upphäver gåvan. Men inom den ekumeniska forskningen och i lärosamtalen mellan kyrkorna har man kunnat konstatera att lutheraner och katoliker är av samma åsikt på två avgörande punkter: för det första att Kristi offer för världens synder är unikt och tillräckligt och att detta offer inte kan fortsättas, upprepas, ersättas eller kompletteras, och för det andra att Herren är närvarande i nattvarden och att hans offer på Golgota på ett verkningsfullt sätt blir närvarande i nattvardsfirandet.¹¹²

(227) Däremot kan betoningen vara olika. Katoliker framhåller gärna den senare punkten, nämligen att eukaristin aktualiserar Kristi offer, utan att offret därför upprepas. Lutheraner å sin sida vill särskilt understryka den förra punkten, nämligen uniciteten i Kristi offer, även om offret är närvarande i eukaristin.

(228) Eukaristins offerkaraktär kan komma till uttryck på många sätt. För det första bär vi i början av måltiden bröd och vin till altaret som ett offer och ett tacksägelsens tecken för skapelsen.¹¹³ För det andra är Kristus närvarande som den offrade och korsfäste Herren. För det tredje är nattvarden i ord och gärning en åminnelse av Kristi lidandes offer (*memoria passionis*). För det fjärde blir Kristi lidandes offer i nuet närvarande i nattvarden (*repraesentatio passionis*). För det femte ges korsets frukter, verkningar och gåva personligt till de troende som tar emot sakramentet. För det sjätte ger vi ett tackoffer till Gud då vi bekänner våra synder, tackar, ber och firar den heliga måltiden i enlighet med Kristi instiftelse och apostelns uppmaning (Rom 12:1). För det sjunde förpliktar nattvarden oss att i ömsesidig kärlek offra oss själva i tjänst för varandra.¹¹⁴

(229) Både katoliker och lutheraner betonar eukaristins karaktär av gengåva, eftersom det är fråga om ett tacksägelseoffer. I de lutherska bekännelseskriterierna görs emellertid en distinktion mellan två slags offer: sakrament (*sacramentum*) och offer (*sacrificium*). Sakramentet är Guds skänkta försoning och återlösning, som kommer först och ges oss som gåva, medan offret är kyrkans lovoffer (*sacrificium laudis*), vårt svar på Guds gåva. Svaret innefattar i vidare mening alla goda gärningar som springer fram ur tron. Men i trängre mening inrymmer detta eukaristiska offer evangeliets predikan, bekännelse av tron, bön och tacksägelse, något som äger rum i mässan.¹¹⁵ I denna bemärkelse kan mässan som helhet uppfattas som ett offer, där Gud först ger sig själv och sin förlåtelse till oss och vi svarar med att i tacksamhet ge oss själva till honom. När reformatorerna kritiserade den medeltida mässoffersläran var de rädda för att dessa två aspekter skulle sammanblandas så att synen på sakramentet som Guds fria gåva skulle upplösas och mässan betraktas som en mänsklig handling utförd för att tillfredsställa Gud. Om man emellertid försöker återvinna eukaristins sakramentala innebörd, dvs förstå den som sakramental gestalt vars innehåll är Jesu Kristi unika offer, finns förutsättningar för att denna kontroversfråga skall kunna lösas.

(230) För en reformatorisk syn är det emellertid ovanligt att beskriva kyrkan som indragen i Kristi

mit Christo opffern.“

¹¹² Se Lehrverurteilung – kirchentrennung?, nr 121; Nattvarden som offer, nr 7; Nattvarden – Herrens måltid, nr 56.

¹¹³ WA 6, 525, 1-3: "Panis enim et vinum antea offerentur ad benedicendum, ut per verbum et orationem santificentur. Postquam autem benedictus et consecratus est, iam non offertur sed accipitur dono a Deo."

¹¹⁴ Huovinen 2005.

¹¹⁵ AC XXIV, 17-26 (Bekännelseskriter, s 268-271).

offer vid eukaristin. När man på lutherskt håll vill tala om offer är det naturligt att knyta an till en korsteologi där vår tjänst i världen åt medmänniskan ses som en del av Kristi efterföljelse och som ett sätt att dela Kristi lidande. Huvudperspektivet i reformatorisk syn måste vara att se sig själv som ”ett levande och heligt offer” i vardagen utifrån Romarbrevet 12. Detta är en viktig aspekt på det offer eller *sacrificium* som de lutherska bekännelseskriterierna talar om och som återspeglas också i de lutherska eukaristiska bönerna.

(231) Eukaristin är den främsta gudstjänsthandlingen i den katolska kyrkan, och dess centrala roll är uppenbar även i den lutherska traditionen. Lutheraner och katoliker har alltmer kunnat enas i synen på sakramentens mystiska karaktär, där det sakramentala draget satts i förgrunden. I sakramentsteologin har därmed det grundläggande gåvoperspektivet på nytt blivit centralt: det handlar om en hemlighetsfull gåva från Gud till oss människor. Denna gåva är till för att delas med alla. Eukaristin skapar engagemang för medmänniskan, särskilt för de fattiga. Den gåva som tas emot i nattvarden ges vidare i världen. Nattvardsbordets enhet blir så en utmaning mot alla former av exkludering.

4.5.1.4 Eukaristin och Kristi närvaro

(232) I hela kyrkans historia har det diskuterats hur man begreppsmässigt skall ge uttryck åt Kristi närvaro i eukaristin. I den katolska traditionen är begreppet ”förvandling” (*conversio*) grundläggande. Kristus är sålunda närvarande i eukaristin ”genom förvandlingen av hela brödets väsen till hans kropp och genom förvandlingen av hela vinets väsen till hans blod, alltmedan brödets och vinets egenskaper som våra sinnen förnimmer förblir oförändrade”.¹¹⁶ Begreppet transsubstantiation, som började användas på 1100-talet, är avsett som en adekvat benämning på denna hemlighetsfulla förvandling.¹¹⁷ Med ”förvandling” menas således övergången från en sak till en annan. Brödet och vinet har upphört att existera. De är Jesu kropp och blod, som därefter är verkligen (*vere*) närvarande inför oss under brödets och vinets sakramentala gestalter.¹¹⁸

(233) I den lutherska traditionen har man frågat om ”transsubstantiation” är det bästa uttrycket för trons mysterium, dvs Kristi närvaro. Termen kan leda till att kyrkans lära blir beroende av ett filosofiskt, aristoteliskt tänkesätt. Därför har lutheranerna uttryckt den gemensamma trossanningen genom att säga att Kristus verkligen och väsentligt (*vere et substantialiter*) är närvarande i nattvarden och detta i brödet, under brödet och med brödet (*in, sub et cum pane*).¹¹⁹ De har då velat förstå nattvarden analogt med att Herren blev människa: så som Gud och människa har förenats i Jesu Kristi person förenas Kristi kropp och blod med bröd och vin. Även om lutheranerna haft frågor kring ordet transsubstantiation har de aldrig ansett att termen strider mot Guds uppenbarelse. Också lutheranerna kan ur ett visst perspektiv och i samklang med urkyrkans liturgiska böner tala om att brödet och vinet ”omvandlas” till Kristi kropp och blod.¹²⁰ Genom den ekumeniska rörelsen under de senaste decennierna har de lutherska kyrkorna i Finland och Sverige fördjupats i sin sakramentala spiritualitet i enlighet med fornkyrklig liturgi. Och på den katolska sidan finns i dag teologer som inte vill definiera Kristi närvaro främst i filosofiska termer. Man erkänner att ordet substans numera har en annan innebörd än i den skolastiska teologin. Katolsk reflektion ger därmed

¹¹⁶ Paul VI, Trosbekännelse, nr 25.

¹¹⁷ Förvandlingen betecknades som ”transsubstantiation” av Fjärde Laterankonciliet 1215, och konciliet i Trient fastställde termen som den mest passande beskrivningen av skeendet i eukaristin. DS 802, 1642 och 1652.

¹¹⁸ Paul VI, Trosbekännelse, nr 25.

¹¹⁹ AC X, 1 (54) (Bekännelseskriter, s 185); FC SD VII, 35-39 (Bekännelseskriter, s 615f).

¹²⁰ WA 30, I, 122, 20-21: ”Summa: Eucharistia est panis et vinum coniunctum, mutatum in corpus et sanguinem Christi” (Katechismus Predigt 1528). Jfr StA 1, 279, 31 – 278, 4 (Abendmahls Predigt 1519).

uttryck för en förståelse som inte är helt olik den lutherska uppfattningen: Kristus är verkligen närvarande under brödets och vinets tecken, och åtnjutandet av dem gör oss delaktiga i honom som levande person.¹²¹

(234) Man kan i dag se ett slags konvergens mellan katoliker och lutheraner i den omstridda frågan huruvida Kristi verkliga närvaro i bröd och vin fortsätter efter själva eukaristifirandet. När de lutherska bekännelseskriterierna har reservationer mot bevarandet av nattvardsbrödet, hostian, utanför bruket i mässan (*extra usum*)¹²² gäller det ett sådant bruk där intentionen saknas att äta brödet och dricka vinet enligt Kristi instiftelse och där det konsekkrerade nattvardsbrödet används till något annat. ”*Extra usum*” kan inte tolkas så, att ”*usus*” begränsas till det omedelbara mottagandet av elementen i mässan.

(235) De lutherska kyrkorna har lärt sig att tillämpa sin tro på sakramentet som mysterium också i sin praxis: biskoparna i Sverige och Finland har givit anvisningar om att de överblivna nattvardselementen skall behandlas med pietet. Enligt handledningen för högmässan i Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland bör man sträva efter att bara så mycket av elementen som behövs skall konsekkreras och att de konsekkrerade nattvardselementen konsumeras helt under nattvardsfirandet. Om detta inte är möjligt skall de överblivna elementen antingen konsumeras efter mässan eller förvaras för sig för att utdelas i en annan mässa. Handledningen tillåter även dem som tjänstgör i diakonämbetet att efter mässan utdela de konsekkrerade elementen till sjuka.¹²³ Det har också blivit allt vanligare i Svenska kyrkan att nattvardselementen antingen förvaras särskilt eller konsumeras. I församlingarna kan det finnas olika synsätt sida vid sida, men i boken *Nattvardspastoral*, som biskopsmötet ställt sig bakom, heter det att det finns en enkel regel som bör följas: ”Närvaron består till dess syftet med konsekrationen är uppfyllt, nämligen kommunionen.”¹²⁴

(236) Under reformationstiden uppstod en omfattande diskussion i frågan om det räckte att enbart Herrens lekamen (brödet) gavs till kommunikanterna eller om nattvarden borde utdelas till dem under båda formerna (brödet och vinet). Katoliker och lutheraner är ense om att bröd och vin hör till ett rätt nattvardsfirande. I den katolska kyrkan håller man fast vid den medeltida tradition som kyrkomötet i Trient godkände enligt vilken kommunikanterna av praktiska skäl kan ta emot eukaristins element i en enda gestalt.¹²⁵ De tar även då emot hela Kristus. Eukaristins giltighet är baserad på konsekrationen och inte på det sätt som elementen brukas. Men även om kommunionen under en enda gestalt är ett legalt bruk uppmanade Andra Vatikankonciliet i olika sammanhang till utdelning av elementen under båda gestalterna, för att betona att till en måltid hör både mat och dryck.

(237) Lutheranerna betonar att utifrån Kristi instiftelse och sakramentssymboliken skall till kommunikanterna utdelas såväl Herrens lekamen som Herrens blod. Enligt Kristi instiftelse är både brödet och vinet avsett att tas emot av alla. Vid sidan av brödet ville Kristus göra sina efterföljare delaktiga även av lidandets kalk. Att få del av kalken förpliktar nattvardsgästerna att också bära och dela lidandet. Då lutheranerna lär detta förnekar de dock inte att man får hela Kristus som gåva även

¹²¹ Benedikt XVI, 2005: ”Det är inte möjligt att ’äta’ den Uppståndne, närvarande under brödets tecken, som om det vore en vanlig bit bröd. Att äta detta Bröd är att kommunicera, att ingå i kommunion med den levande Herrens person.”

¹²² FC SD VII, 85: ”Nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum seu extra actionem divinitus institutam, d.v.s. om man icke håller Kristi instiftelse, såsom han förordnat den, föreligger intet sakrament” (Bekännelseskriter, s 624).

¹²³ Palvelkaa Herraa iloiten, kapitel 2, under rubriken 24 Ehtoollisen vietto, Ateria (Communio); kapitel 4.2, under rubriken Ehtoollisen toimittaminen, Ehtoollisaineiden jalkikäsittely.

¹²⁴ Brodd 1995, s 167f.

¹²⁵ DS 1198-1200; DS 1726-1734.

då nattvarden ges i en enda gestalt och att en sådan eukaristi är giltig. Även vid lutherskt nattvardsfirande kan man ibland av pastoral skäl utdela nattvarden i bara en gestalt till enskilda personer.¹²⁶

(238) Man kan konstatera att de olika uttrycksformer som katoliker och lutheraner använder beträffande nattvarden utgår ifrån samma trosövertygelse och att det alltså inte handlar om kyrkoskiljande frågor.¹²⁷ Båda kyrkotraditionerna vill betona att Kristi kropp och blod är i sanning, verkligt och substantiellt (*vere, realiter et substantialiter*) närvarande i, med och under brödets och vinets utvärtes tecken. Kritiken under reformationstidevarvet är alltså inte tillämplig i dag.¹²⁸

4.5.1.5 Eukaristin och ämbetet

(239) Katoliker och lutheraner i Sverige och Finland är eniga om att Gud instiftat prästämbetet för att det skall förvalta kyrkans Ord och sakrament. De är också eniga om att bara en person som är vigd och befullmäktigad av en giltigt vigd biskop kan celebrera eukaristin i våra kyrkor.¹²⁹ Kyrkorna har dock olika uppfattning om förhållandet mellan nattvard och ämbete.

(240) Enligt katolsk uppfattning har bara sådana kyrkor som äger ordinationens sakrament bevarat eukaristins sakramentala väsen i dess fullhet. För katoliker är det gemensamma firandet av eukaristin och, genom vinningens sakrament, den apostoliska successionen sådana synliga föreningsband som direkt visar att kyrkan är *en*.¹³⁰ Gemensamt nattvardsfirande är då möjligt när det finns ett ömsesidigt erkännande av ämbetena mellan kyrkorna.¹³¹

(241) Ämbetet är enligt luthersk uppfattning instiftat av Gud, men ordinationen brukar inte betecknas som ett sakrament. Prästämbetets uppgift är att förkunna Guds ord rent och klart och förvalta sakramenten enligt Kristi instiftelse. Utan behörig kallelse kan ingen offentligt sköta dessa

¹²⁶ Nattvarden – Herrens måltid, nr 64. WA 6, 502-507. AS III, 6 (Om altarets sakrament), 2-4 (Bekännelseskriter, s 331f).

¹²⁷ Nattvarden – Herrens måltid, nr 49-51.

¹²⁸ Lehrverurteilung 1986, s 122-123: ”Med hänsyn till denna gemensamma trosövertygelse om Herrens sanna och verkliga närvaro i eukaristin kan man inte längre beteckna de kvarvarande olika betoningarna i eukaristins teologi och spiritualitet, präglade genom de konfessionella traditionerna, som kyrkoskiljande. De fördömande satser som gäller realpresensteologin träffar inte längre dagens motpart och har blivit slag i luften.”

¹²⁹ I kyrkoordningen för Svenska kyrkan återfinns följande i 20 kap 3 §: ”En nattvardsgudstjänst skall leda av den som är behörig att utöva uppdraget som präst i Svenska kyrkan” (Kyrkoordning Sverige, s 84). I kyrkoordningen i Finland konstateras det i 2:12 § 1 mom att ”nattvarden utdelas av en präst” och i 5:1 § 1 mom att det ”på en präst ankommer särskilt att förrätta den offentliga gudstjänsten och förvalta de heliga sakramenten, att omhändera övriga kyrkliga förrättningar samt den enskilda själavården och bikten”. Även om detta nu är regel är det i Finland möjligt för en präst i någon av Lutherska världsförbundets medlemskyrkor eller i vissa andra kyrkor godkända i Biskopsmötets direktiv den 10 september 2006 (Kyrkans författningssamling, nr 86) att i särskilda fall leda en gudstjänst under kyrkoherdens överinseende. Svenska kyrkan har en liknande regel i kyrkoordningen 20:6§. Undantag görs också i det extraordinära läget med dödsfara, där den finska kyrkoordningen i 2:12 § 3 mom tillåter en lekman att utdela eukaristin. Det är dock okänt huruvida detta faktiskt har skett under de senaste årtiondena. Före Borgå-överenskommelsen var det i Finland möjligt för en domprost att förrätta prästvigning om en biskop var förhindrad, men efter undertecknandet förändrades kyrkoordningen så att endast en biskop kan viga präster: ”Ordinationen skall förrättas av biskopen. När biskopsämbetet är ledigt eller biskopen är förhindrad kan domkapitlet kalla någon annan biskop att förrätta ordinationen” (5:1 § 2 mom).

¹³⁰ KKK, nr 815.

¹³¹ Nattvarden – Herrens måltid, nr 65-68.

uppgifter.¹³² Apostolicitet är det sammanfattande begreppet enligt Borgå-överenskommelsen. Med de kyrkor som följer en apostolisk ordning och därför har ett ämbete inrättat efter apostolisk tradition kan Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland ingå kyrkogemenskap. Av en sådan ekumenisk överenskommelse följer ömsesidig eukaristisk gemenskap.

4.5.1.6 Eukaristin och vår sändning i världen

(242) Till skillnad från de tre synoptikerna, som beskriver instiftandet av eukaristin, skildrar Johannesevangeliet fottvagningen, där Jesus gör sig till gemenskapens tjänare.¹³³ Genom att fira eukaristin och genom att ta emot nattvarden påminns vi om att vi har ett ansvar för alla människor i denna värld. Aposteln Paulus riktar i detta avseende hårda ord mot församlingen i Korinth, där de fattigas behov inte uppmärksammas och där var och en försörjer sig själv utan hänsyn till andra (1 Kor 11:20-21).

(243) Samme apostel påminner församlingen i Korinth om att ”så ofta ni äter detta bröd och dricker av kalken, förkunnar ni Herrens död, till dess han kommer” (1 Kor 11:26). Måltiden och längtan efter att få vittna om vad denna gemenskap med Kristus och hans kyrka betyder visar att eukaristin också innebär ett uppdrag att förkunna och evangelisera.¹³⁴

(244) Eukaristifirandet inleds med en kollektinsamling eller en offergång där församlingen som gåvor bär fram sådant som behövs för gudstjänsten men också det som kan vara en hjälp till de fattiga och behövande. När eukaristin firas världen över inbjuds människor utan åtskillnad i fråga om social status eller bakgrund. På så sätt värnar eukaristin solidariteten i den skapade världen, och de som deltar i den lär sig att främja gemenskap, rättvisa och fred i det sociala, kulturella och politiska livet.¹³⁵

4.5.2 På väg till gemensam eukaristi

4.5.2.1 Eukaristin – enhetens sakrament och tecken på oenighet

(245) Genom eukaristins sakrament går den livgivande kraften från den uppståndne Kristus ut till alla lemmar i hans kyrka. Eukaristin är på så sätt ett uttryck för alla troendes gemenskap. Därför är den intimt förknippad med den ekumeniska rörelsens mål: att återställa den fulla, synliga enheten mellan kyrkor som ännu i denna dag är åtskilda.

(246) Att bli förenade i Guds tempel är en väsentlig dimension av vår yttersta kallelse (Matt 5:23-24; Upp 7:15), som blir tydliggjord i eukaristin, den himmelska liturgins försmak. Eukaristin kallas med rätta enhetens sakrament, då alla deltagare har del i och fördjupar gemenskapen med den treenige Guden och med varandra. Men det faktum att våra kyrkor inte ännu kunnat öppna kommunionsgemenskapen för varandra utan känner sig tvungna att sätta gränser för deltagande i denna gemenskap gör att mässan samtidigt är ett tecken på oenighet. Att bekännande kristna som är döpta i den heliga treenighetens namn ännu inte får del av samma eukaristiska gåvor är en stötesten,

¹³² CA V (Bekännelseskrifter, s 58); XIV (Bekännelseskrifter, s 61).

¹³³ Ecclesia de Eucharistia, nr 20.

¹³⁴ Jfr Johannes Paulus II 2005, 24.

¹³⁵ Jfr Johannes Paulus II 2005, 27.

som hela Kristi kropp liksom varje döpt kristen mer eller mindre medvetet lider av.

(247) Den internationella katolsk-lutherska rapporten *Enhet framför oss* från 1985 visar på hur kyrkogemenskap kan bli verklighet. Det måste ske genom tillväxt på tre områden: gemenskap i bekännelse av en och samma apostoliska tro (trosgemenskap), gemenskap i det sakramentala livet (sakramentsgemenskap) och gemenskap i struktur, beslutsprocess och handling (gemenskap i tjänst).¹³⁶

(248) Kyrkogemenskapen fördjupas alltså genom ökande enighet i fråga om grundläggande trossanningar. Överenskommelsen i rättfärdiggörelseläran är därför ett stort steg i riktning mot erkännandet av varandra som autentiskt delaktiga av samma apostoliska tro. Den gemensamma deklARATIONEN har undanröjt ett stort hinder för eukaristisk öppenhet, eftersom de grundläggande dragen i synen på frälsningen har konstaterats vara gemensamma. Katoliker och lutheraner är också överens om att rättfärdiggörelseläran utgör ”ett oundgängligt kriterium, som oavlatligen vill orientera all kyrkans lära och praxis i riktning mot Kristus” (GD 18). Kyrkorna bör alltså vaka över att det sakramentala livet i sin konkreta gestaltning är ett tydligt uttryck för rättfärdiggörelsens budskap.

4.5.2.2 Hur firar kyrkorna eukaristi?

(249) Beträffande den ovannämnda tillväxten i sakramentsgemenskap kan från finskt och svenskt perspektiv konstateras att våra kyrkor inte bara är eniga i rättfärdiggörelseläran utan också har uppnått större gemenskap i det sakramentala livet. Vi är ense i synen på själva eukaristin, så som vi här har analyserat den. Olikheterna i detaljer anses inte längre vara kyrkoskiljande. Vidare firar våra kyrkor mässan på ungefär samma sätt och har ungefär samma eukaristiska spiritualitet. Enigheten om och erkännandet av varandras dop är likaledes ett viktigt steg på samma väg.

(250) Utländska katoliker som besöker Sverige eller Finland men inte förstår landets språk tror ibland att de deltar i en katolsk mässa, medan de faktiskt följer en mässa enligt Svenska kyrkans eller Evangelisk-lutherska kyrkans i Finland ordning. Ofta är kyrkorna medeltida katolska kyrkor med bevarade altaruppsatser, helgonbilder och kalkmålningar. Prästens mässkläder är ungefär densamma i de lutherska och katolska kyrkorna. Den liturgiska kalendern är ungefär densamma, med samma högtidsdagar. Mässordningen är ungefär densamma. Mässdeltagarna betar sig ungefär på samma sätt. Vördnaden för sakramentet är ungefär densamma. Omvänt känner sig många lutheraner från Finland och Sverige mer hemma i katolska mässor utomlands än hos sina egna trosfränder där, och detta av samma orsaker.

(251) I Sverige och Finland förverkligas redan i stora drag det som den internationella katolsk-lutherska studiekommisionen anbefaller i rapporten *Nattvarden – Herrens måltid*, nämligen att ”den i tron bejakade sanningen om Herrens måltid måste bestämma det liturgiska handlandets innehåll och gestalt.”¹³⁷ Båda kyrkotraditionerna betonar i sin pastoral att man inte ovärdigt får gå fram till kommunionen, och de börjar mässan med en syndabekännelse. Men medan de lutherska kyrkorna överlåter bedömningen om värdigheten åt kommunikanten själv har den katolska kyrkan utfärdat särskilda regler för detta.

(252) Ingen kyrka ger dock helt fritt tillträde till kommunionen. Våra kyrkor har en gemensam

¹³⁶ Enhet framför oss, nr 49.

¹³⁷ Nattvarden – Herrens måltid, nr 74.

grund i dopet men har olika sätt att se på tillträde till nattvarden. I Svenska kyrkans kyrkoordning av år 1999 finns en paragraf om ”tillträde” till nattvarden där det heter: ”Var och en som är döpt får ta emot nattvardsgåvorna” (20 kap 2 §). I den teologiska inledningen till kapitlet uttrycks detta så: ”Svenska kyrkan har ett öppet nattvardsbord. Alla som är döpta i Faderns, Sonens och den heliga Andens namn inbjuds till måltiden.”¹³⁸

(253) I Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland är tillträdet snävare än vad som Svenska kyrkan praktiserar, eftersom en längre initiation förutsätts före deltagandet i nattvarden: ”Berättigad att delta i nattvarden är varje konfirmerad medlem av kyrkan.” Döpta barn får delta med sina föräldrar eller faddrar eller någon konfirmerad medlem av kyrkan som svarar för barnets kristna fostran. Döpta konfirmander får delta under konfirmandtiden tillsammans med sina konfirmandlärare. Den ekumeniska gästvänligheten begränsas till andra lutheraner och medlemmar av sådana kyrkor och religiösa samfund med vilka ”kyrkomötet har godkänt ett avtal om detta”.¹³⁹

(254) Den katolska kyrkan har en relativt öppen hållning gentemot ortodoxa och österländska kristna, medan reformatoriska kristna i allmänhet inte får delta i den katolska kommunionen. Inte heller tillåter den katolska kyrkan sina medlemmar att delta i reformatoriska kyrkors kommunion. Endast undantagsvis och av pastoraliska skäl får enskilda reformatoriska kristna under vissa villkor ta emot den katolska kommunionen, nämligen när de är i andlig nöd.¹⁴⁰ Det finns ecklesiologiska motiv för de ovannämnda kyrkornas olika hållning, som här skall belysas mot bakgrund av först dopsynen och sedan kyrkosynen.

4.5.2.3 Dopet som grund för eukaristisk gemenskap?

(255) Det som förenar kyrkorna är det ömsesidiga erkännandet av varandras dop som ett sakramentalt tecken på en redan befintlig andlig enhet, även om en full och synlig kyrklig gemenskap ännu fattas. I Faith and Order-kommissionens text *Dop, nattvard, ämbete* från Lima 1982, där det talas om dopet som leder in i kyrkan, framställs vårt gemensamma dop till Kristus också som en kallelse till och drivkraft i kyrkorna att övervinna splittringen och i synliga former manifesterar sin gemenskap.¹⁴¹ Kan då ett ömsesidigt erkännande av varandras dop vara en tillräcklig grund för eukaristisk gemenskap? Argument för ett sådant synsätt är att den döpta människan genom dopets sakrament har full del i Kristus, ”ursakramentet”, och tillhör Kristi mystiska kropp.¹⁴² Vidare är det just Kristi kropp under brödets och vinets gestalt som kommuniceras och som man bekänner sig till. Slutligen ”viger” delaktighet i dopet den döpte till en ”levande” delaktighet i kyrkans gudstjänst.¹⁴³

¹³⁸ Kyrkoordning Sverige, s 83.

¹³⁹ Kyrkoordning Finland, 1 kap 3 §, 2 kap 11 §.

¹⁴⁰ CIC, kanon 844.

¹⁴¹ Dop, nattvard, ämbete, textdel om dopet, nr 6.

¹⁴² I KKK, nr 1271, understryks dopets inklusiva karaktär: ”Dopet utgör grundvalen för enheten med alla kristna, också med dem som ännu inte är i full gemenskap med den katolska kyrkan: 'Ty de som tror på Kristus och som mottagit ett rätt dop har därigenom gjorts delaktiga – om än ofullständigt – i den katolska kyrkans gemenskap ... Icke desto mindre har dessa troende blivit rättfärdiggjorda av tro i dopet och är inlemmade i Kristus; de har därför all rätt att kallas kristna, och den katolska kyrkans barn erkänner dem med rätta som sina bröder och systrar i Herren.' Dopet bildar alltså enhetens sakramentala band mellan alla dem som blivit pånyttfödda genom detta sakrament.”

¹⁴³ KKK, nr 1273, i anslutning till Andra Vatikanconciliets dogmatiska konstitution om kyrkan *Lumen gentium*, nr 10-11: ”De troende är inlemmade i kyrkan genom dopet och har tagit emot det sakramentala insegel som viger dem till att förrätta den kristna gudstjänsten. Dopinseglet sätter de kristna i stånd att och driver dem till att tjäna Gud genom att på ett levande sätt delta i kyrkans heliga liturgi och att utöva det prästadöme de fått i dopet genom det vittnesbörd som består av ett heligt liv och en verksam kärlek.”

(256) Lutherska teologer brukar hänvisa till att lutheraner är döpta med ett dop som erkänns av den katolska kyrkan. Dopet är för båda konfessionerna ett konstitutivt sakrament, och båda betonar att kyrkans medlemmar genom dopet och nattvarden får sakramental gemenskap med Kristus och med varandra. Varför skulle då denna gemenskap inte kunna leda till eukaristisk gemenskap mellan lutheraner och katoliker?¹⁴⁴

(257) Katolska företrädare anför å sin sida att erkännandet av dopet visserligen bör leda till kommunion över de konfessionella kyrkliga gränserna men att begränsningen beror på att den eukaristiska gemenskapen är uttryck för den kyrkliga gemenskapen, ty den är Lammets bröllop med bruden Kyrkan (Matt 25:1-13; Mark 2:19f; 2 Kor 11:2; Upp 19:7-9). Så länge det inte finns full kyrklig gemenskap kan det inte finnas full gemenskap kring kommunionbordet. En öppnad kommunion skulle ifrågasätta den av Kristus inrättade kyrkan.¹⁴⁵

4.5.2.4 Eukaristisk gemenskap och kyrkogemenskap – den lutherska synen

(258) Enligt luthersk övertygelse kräver den sanna enheten och gemenskapen mellan de enskilda kyrkorna att evangeliet rent predikas och sakramenten förvaltas i överensstämmelse med Guds ord (CA VII). Detta innebär enighet i lärorna om treenigheten, synden, kristologin, rättfärdiggörelsen och sakramenten samt erkännande av ämbetet. Sålunda grundar sig altar- och predikstolsgemenskapen mellan de enskilda kyrkorna på gemenskap i tron och sakramenten.

(259) Av bibliska och historiska skäl har lutheranerna uppfattningen att mänskliga traditioner, såsom vissa riter eller enhetlighet i organisationen, inte är nödvändiga villkor för nattvardsgemenskap mellan kyrkor. Enhet i tron och i sakramenten medför i sig en andlig gemenskap. Denna kräver vissa organisatoriska strukturer, vilka dock skall vara öppna för diskussion. Så har t ex Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, genom överläggningar om tros läran och kyrkans konstitution med vissa anglikanska kyrkor, blivit överens om det historiska biskopsämbetets betydelse för kyrkans apostolicitet och uppnått en nära kommunion med andra kyrkor i den förut nämnda Borgå-gemenskapen.

(260) Även om det finns betydande meningsskiljaktigheter inom de lutherska kyrkorna beträffande nattvardsgemenskap och eukaristisk gästfrihet, så är dessa kyrkor överens om att kommunionsspraxis måste orienteras utifrån vad försoningens ämbete bland människor fordrar av kyrkan.¹⁴⁶

(261) Enligt luthersk syn är tron och sakramenten Guds gåva och återspeglar Guds väsen som givare. En enskild kristen får gemenskap med Kristus och hans kyrka genom tron och dopet. Herrens måltid ges till döpta troende av den korsfäste och uppståndne Herren genom kyrkan, så att deltagarna kan leva i gemenskap med Kristus och bli frälsta genom honom. De förväntas bekänna samma apostoliska tro och leva i enlighet med den. Delandet av det sakramentala brödet och vinet förenar de kristna i en kärlekens gemenskap, där all glädje och allt lidande måste delas. Jesus Kristus instiftade eukaristin ”till syndernas förlåtelse”. Där döpta troende inte får delta i Herrens måltid lider eukaristifirandet av en inre motsägelse och fullföljer därför inte det syfte i vilket Herren instiftade sin måltid.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Se vidare nr 258-261.

¹⁴⁵ Se vidare nr 262-268.

¹⁴⁶ Evangeliet och kyrkan, nr 72.

¹⁴⁷ Evangeliet och kyrkan, nr 72.

4.5.2.5 Eukaristisk gemenskap och kyrkogemenskap – den katolska synen

(262) Eukaristin är enligt den katolska kyrkans syn det konkreta tecknet på synlig gemenskap mellan Kristi lärjungar och kan därför delas endast när denna sanna gemenskap föreligger. Den katolska kyrkan lär att dopet, i sin egenskap av den kristna initiationens första sakrament, leder fram till höjdpunkten i kyrkans liturgiska liv: den heliga gemenskap med Gud som förmedlas genom eukaristin. Men dopet är inte ett sakrament lösgjort från helheten i det kristna livet. Dopet är början av en process i vilken den döpte växer till i mognad och efter hand får nya rättigheter och nya uppdrag inom kyrkan. Varken de barn som döps i den katolska kyrkan eller de som döps i andra samfund anses ha nått full delaktighet i kyrkans liv. I själva verket ses dopet snarare som det sakrament genom vilket de troende utfäster sig att göra den kristna traditionen – det må gälla frågor om dogmer, om moral eller om kyrkligt engagemang – till sin egen.

(263) Kyrkogemenskapen fördjupas, som tidigare sagts, genom tillväxten av gemenskap i tron, i sakramenten och i tjänsten. Överenskommelsen i rättfärdiggörelseläran är därför ett stort steg i riktning mot erkännandet av lutherska kristna som autentiskt delaktiga av denna trosgemenskap. Enigheten om och erkännandet av varandras dop och den här beskrivna allt större parallelliteten beträffande eukaristins sakrament är likaledes viktiga steg på samma väg.

(264) Däremot saknas enligt den katolska kyrkan fortfarande ett väsentligt element i gemenskapen, vilket hör ihop med den tredje aspekten som framhålls i det ovan nämnda dokumentet *Enhet framför oss*. I eukaristin förverkligas gemenskapen både som gemenskap med kyrkans huvud, Jesus Kristus, och som gemenskap inom Kristi kropp. Eukaristin blir alltså ett uttryck för den innersta och totala samhörigheten mellan de döpta. Denna samhörighet manifesteras främst i trosenheten och i den synliga gemenskapen med stiftets biskop och påven i Rom.

(265) Eukaristins former måste motsvara kyrkans av Jesus givna karaktär. Han byggde sin kyrka på klippan Petrus och apostlarnas gemenskap (Matt 16:18; Joh 20:21f; Apg 1:21f, 15:28; Upp 21:14). Enhet i trons grundsanningar och gemenskapen kring biskoparna och påven som Petri efterträdare på biskopsstolen i Rom är villkor för full sakramental gemenskap. I dag uppfattas alltmer påven i många hänseenden som den samlade kristenhetens röst, även om hans uttalanden i främst etiska frågor också bemöts med kritik.

(266) Också skillnader i kyrkoinstitutionen kan utgöra ett hinder för nattvardsgemenskap. Sättet varpå lokala och regionala kyrkor binds samman är inte en rent praktisk fråga om organisation, utan även i detta har de kristna att förbli trogna Kristi instiftelse, så att apostlarnas och sedan biskoparnas gemenskap som ledare förverkligas. Kyrkan är en levande organism, och dess apostolicitet och katolicitet måste på något sätt demonstreras i en yttre gemenskap av alla lokalkyrkor. Den katolska kyrkan anser inte att enbart ett upphävande av den historiska splittringen i trosfrågor med de reformatoriska kyrkorna kan leda till organisk och jurisdiktionell enhet mellan dem.

(267) När den katolska kyrkan talar om en ”brist” i fråga om vigningens sakrament i andra kyrkor ligger bakom detta främst den ecklesiologiska bristen att vigningarna inte sker i någon form av strukturell gemenskap med aposteln Petri efterträdare.¹⁴⁸ Det finns skillnader i uppfattning om vad kyrkan är och vad ämbetet innehåller. Dessutom är den historiska gestaltningen av vigningarna i andra kyrkor ofta ifrågasatt. Men det har också pekats på kontinuiteten i de centrala elementen av ordinationen mellan de medeltida katolska vigningsritualerna och de första lutherska

¹⁴⁸ KKK, nr 1400, i anslutning till Andra Vatikankonciliet de dekret om ekumeniken *Unitatis redintegratio*, nr 22. Se nedan nr 309.

vigningsformlerna på reformationstiden. Här intar de ortodoxa kyrkorna en annan position än de reformatoriska kyrkorna, vilket får följder för den eukaristiska gemenskapen.

(268) Andra Vatikankonciliet lär att ”Kristi kyrka, som formats och organiserats i världen som ett samfund, förverkligas (subsisterar) i den katolska kyrkan”, medan de reformatoriska kyrkorna inte fullt ut erkänns som kyrka i teologisk bemärkelse.¹⁴⁹ Det sistnämnda har att göra med den rätta förståelsen av den roll som Petri efterträdare har att spela när det gäller kyrkornas gemenskap. Det handlar också om kyrkornas inre organisation, i den mån som deras självstyre inte förverkligar ett gemensamt ledarskap som synligt uttryck för deras inre gemenskap. För den katolska kyrkan kan de kristnas synliga enhet, målet för den ekumeniska rörelsen, därför inte särskiljas från den konkreta gestaltningen av den universella kyrkan. Så snart en konsensus uppnåtts i detta hänseende kommer delandet av eukaristin mellan en gång åtskilda kristna att motsvara den verklighet som det är uttryck för: den fulla gemenskapen i Kristi enda kyrka.

4.5.2.6 Steg på vägen till eukaristisk gemenskap

(269) Av vad som nu har sagts följer att tanken på ett ömsesidigt ”öppnande” av det eukaristiska bordet mellan lutherska och katolska kyrkogemenskaper stöter på en betydande svårighet: implikationerna av ett sådant öppnande är inte desamma för den lutherska och den katolska uppfattningen. Frånvaron av en organisatorisk enhet mellan kyrkor hindrar enligt den lutherska uppfattningen inte att eukaristin delas mellan kristna som förenas genom dopet och genom en gemensam grundläggande förståelse av tron. För den katolska uppfattningen finns däremot ett sådant hinder, eftersom den katolska kyrkan bekänner sig till en synlig enhet som den anser motsvarar Kristi egentliga vilja. Enligt denna åsikt skulle öppnandet av det eukaristiska bordet mellan kyrkliga gemenskaper som organisatoriskt fortfarande är åtskilda innebära att splittringen mellan kyrkorna betraktas som ovidkommande. Därför är det kyrkornas första uppgift att diskutera hur de båda olika kyrkliga traditionerna tänker sig de synliga formerna för den kyrkliga enheten, detta som förberedelse för ett sådant öppnande på en ordinarie och officiell nivå. Dessutom behövs en gemensam och djupare analys av frågan vilka synliga organisatoriska element som verkligen är väsentliga innan man kan erkänna varandra som systerkyrkor.

(270) Kristen tradition är förtrogen med distinktionen mellan vad som skall praktiseras i allmänhet och vad som kan praktiseras i enskilda fall. Man träffar inte sällan på lutherska och katolska troende som längtar efter att de synliga band som en gång förenade deras kyrka med de andras kyrka skall återupprättas. Allvaret i deras andliga engagemang för att en genuin kristen enhet skall uppnås utifrån den katolska positionen bör beaktas.

(271) Redan före överenskommelsen om rättfärdiggörelsen har den katolska kyrkan betraktat lutheraners deltagande i eukaristin vid en katolsk mässa som tillåtet och rentav rekommendabelt under exceptionella omständigheter, dvs extraordinärt.¹⁵⁰ Det finns principer som möjliggör för biskopen att i vissa fall låta en enskild troende kristen utan medlemskap i den katolska kyrkan få del av bikten, smörjelsens och eukaristins sakrament: själens frälsning får bli den högsta normen (*suprema lex salus animarum*) då personen i fråga befinner sig i stor nöd (*in gravis necessitatis*).

(272) I Maltarapporten 1972 skriver lutheraner och katoliker: "Redan nu kan man rekommendera, att de kyrkliga myndigheterna möjliggör interkommunion vid särskilda tillfällen (t ex vid

¹⁴⁹ Lumen gentium, nr 8. Uttalandet förnyades år 2000 av Troskongregationen i Dominus Iesus, nr 16f.

¹⁵⁰ Direktorium för ekumeniken, nr 129, med hänvisning till CIC, kanon 844, och CCEO, kanon 671.

ekumeniska arrangemang och i samband med själavården i blandäktenskap) – på grund av de redan existerande överensstämmelserna ifråga om tro och sakrament och som tecken på och föregripande av den enhet, som är utlovad och som vi hoppas på. Oklarheten när det gäller en gemensam lära om ämbetet utgör fortfarande en svårighet för ömsesidiga interkommunionsöverenskommelser. Men förverkligandet av eukaristisk gemenskap får inte uteslutande göras beroende av ett fullständigt erkännande av det kyrkliga ämbetet".¹⁵¹

(273) Vi vill ansluta oss till detta förslag och rekommenderar en utvidgning av Katolska kyrkans praxis med hänsyn till de exceptionella omständigheter under vilka enskilda lutherska kristna i Sverige och Finland kan admitteras till att ta emot eukaristin vid en katolsk mässa. Förutsatt att de aktuella personerna ärligt har framlagt sina övertygelser inför en katolsk biskop och fått hans vederbörliga godkännande tror vi att det utvidgade bruket av eukaristisk gästfrihet till förmån för dem kan utgöra ett profetiskt tecken, som vittnar om den faktiska möjligheten för Kristi splittrade lärjungar att en gång nå fram till fullständig gemenskap med varandra.

4.6 Det kyrkliga ämbetet i rättfärdiggörelsens tjänst

4.6.1 Trons gåva

(274) Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran ger tron en central ställning. Den konstaterar: "Vi bekänner gemensamt att syndaren rättfärdiggöres genom tro på Guds frälsande handlande i Kristus" (GD 25, se även Rom 10:9-10). Ännu tydligare betonas tron i annexet till det officiella gemensamma uttalandet: "Rättfärdiggörelsen sker ... genom tron allena" (GD Annex, 2c). Tron kommer inte från oss själva. Som kristna har vi ärvt den, i dubbel mening. För det första är tron primärt en gåva från Gud. Bibeln påminner oss om detta: "Ingen kan säga: 'Jesus är Herre', om han inte är fylld av den heliga anden" (1 Kor 12:3; Ef 2:8 m fl).

(275) För det andra har vi alla som kristna fått trons gåva genom kyrkan, via kristna medmänniskor som har fört den vidare till oss. Oräkneliga män och kvinnor i olika tider har levandegjort tron under skiftande omständigheter, ämbetsbärare har förkunnat den, teologer har studerat och fördjupat den, föräldrar, faddrar och kateketer har förmedlat den till barnen, själasörjare har visat på den, gudstjänsttexterna har andats den, martyrer har gett sina liv för trons skull. De ord med vilka Jesus sände ut sina lärjungar kan därför tillämpas på vår tro: "Ge som gåva vad ni har fått som gåva" (Matt 10:8).

(276) Denna tro förkunnas särskilt av biskoparna och prästerna och förstärks i det sakramentala livet. Deras ämbete är därför relaterat till de troendes rättfärdiggörelse. Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelsen ger oss en ny möjlighet att fördjupa denna aspekt på ämbetet och särskilt episkopatet.

¹⁵¹ Evangeliet och kyrkan, nr 73. Oklarheten om ämbetet, som texten nämner, innebär också att så kallad intercelebration förblir omöjlig, även om interkommunion vid särskilda tillfällen är möjlig.

4.6.2 Kyrkans och ämbetets uppgift

(277) Rättfärdiggörelsen från Gud sker konkret i kyrkan främst genom Ordets förkunnelse och sakramentens utdelande. I princip är det hela kyrkans och därmed alla troendes uppgift att förkunna Guds nådesord, att låta nya troende komma in i gemenskapen genom dopets sakrament och att fördjupa deras tro genom övriga sakrament. I Nya testamentet kallas kyrkan ”ett heligt prästerskap ett utvalt släkte, kungar och präster, ett heligt folk, Guds eget folk” (1 Pet 2:5,9). Alla som har blivit döpta har blivit delaktiga i det gemensamma prästerskapet i detta heliga prästerliga folk. De tar också del i kyrkans vittnesbörd som utförs tillsammans med det särskilt kallade och ordinerade prästerskapet. Lutheraner och katoliker är överens om att ”alla medlemmar har en gemensam sändning (*missio*), men att de har olika tjänster (*ministerium*), i en viss harmoni mellan ledning och gudsfolk”.¹⁵²

(278) Både Andra Vatikankonciliet och de lutherska bekännelseskrifterna beskriver kyrkans ämbete som en tjänst åt människor för att de skall tro. Ord och sakrament är medel därtill. Andra Vatikankonciliet säger sålunda: ”Ämbetsbärarna som är utrustade med helig fullmakt står i sina bröders tjänst så att alla som hör till Guds folk ... kan sträcka sig mot samma mål och uppnå frälsningen.”¹⁵³ Det talas om såväl ”biskoparnas tjänst”¹⁵⁴ som prästernas: ”De är kallade till att tjäna Guds folk.”¹⁵⁵ Upprepade gånger använder också konciliet den nytestamentliga benämningen Kristi tjänare (*minister Christi*) för prästerna.¹⁵⁶ Den tjänsten tar sig särskilt uttryck i förvaltandet av sakramenten, framför allt dopets, botens och eukaristins sakrament.¹⁵⁷

(279) I Augsburgska bekännelsen konstateras det: ”För att vi skall få denna tro har evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete inrättats.”¹⁵⁸ Enligt den lutherska uppfattningen upprepas prästvigningen inte. Man prästviggs inte till kyrkans ämbete bara för en viss tid, utan prästämbetet är en livslång kallelse och utfästelse. Genom prästvigningen helgas ordinanden till kyrkans tjänst på ett bestående sätt. I Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland ber biskopen: ”Må Gud, den treenige, Fadern och Sonen och den heliga Anden, välsigna och helga dig så att du alltid och överallt tjänar Kristi kyrka.”¹⁵⁹ Samma synsätt finns i Svenska kyrkan. Prästuppsdraget är en livslång kallelse. Uppsdragets funktion och innehåll har sammanfattats i två biskopsbrev från biskopsmötet.¹⁶⁰ Den lutherska ämbetsuppfattningen innehåller ett sakramentalt drag, även om lutheraner inte talar om en speciell outplånlig prägel (*character indelebilis*).¹⁶¹ Den katolska kyrkan lär däremot att vigheten medför en andlig outplånlig prägel som varken kan ges på nytt eller begränsas i tid. I jämförelse med dopet och konfirmationen ger denna prägel en djupare inre likhet med Kristus, prästen, och en förmåga att handla i Kristi, huvudets, namn och som hans

¹⁵² Kyrkan som sakrament, s 45.

¹⁵³ Lumen gentium, nr 18.

¹⁵⁴ Lumen gentium, nr 24.

¹⁵⁵ Lumen gentium, nr 28.

¹⁵⁶ Presbyterorum ordinis, nr 3, 15.

¹⁵⁷ Presbyterorum ordinis, nr 5.

¹⁵⁸ CA V, 1: ”För att vi skola få denna tro, har evangelieförkunnelsens och sakramentsförvaltningens ämbete inrättats” (Bekännelseskrifter, s 58).

¹⁵⁹ Kyrkliga förrättningar 2, del 3: 10. Prästvigning, 18. Vigning till ämbetet.

¹⁶⁰ Biskopsmötet 1990 och Biskopsmötet 1997.

¹⁶¹ Lutheraner är inte vana vid att kalla ordinationen ett sakrament. De uppfattar hellre kyrkans ämbete som ett nådemedel i vilket Gud är närvarande. Ur denna synvinkel gör Augsburgska bekännelsens apologi det möjligt att ordinationen kallas sakrament (AC XIII, 11-13; Bekännelseskrifter, s 223). Historiskt kan denna distinktion märkas i det faktum att lutheranerna har önskat reservera termen sakrament enbart för riter som förmedlar frälsningens nåd (AC XIII, 1-6; Bekännelseskrifter, s 221f). Men detta visar också att lutheranerna sätter kyrkans ämbete, som man ordinerar till, i samband med kyrkans sakramentalitet, eftersom ämbetet kan kallas sakramentalt. När ämbetsinnehavaren utför sin tjänst är det ”i Kristi ställe” (AC VII/VIII, 47; Bekännelseskrifter, s 184).

representanter.¹⁶²

(280) Inom båda våra traditioner har synen på varje människas värdighet och värde vuxit sig allt starkare. Sedan fornkyrkans dagar har den teologiska diskussionen gällt huruvida Gud skapat manligt och kvinnligt till sin avbild på samma sätt, lika och fria, och huruvida olika uppdrag och därmed en komplementaritet så att säga ligger inskrivna i själva skapelsen. I takt med att insikten om hur ”skapelsegivna” olikheter missbrukats för att legitimera ojämställdhet mellan raser och folk har man blivit alltmer tveksam till att betona olikhet på ett sätt som kan motivera underordning. Båda våra kyrkotraditioner har bett om ursäkt för det lidande sådana synsätt tillfogat kvinnor. Men i och för sig utgör mannens och kvinnans komplementaritet en rikedom, som också bör förverkligas i kyrkans liv.

(281) Jesus var jude, snickarson, galilé och man. Men som Guds Messias är han mer än alla dessa identiteter. Därför väljer båda våra traditioner att betona Kristusefterföljelse och Kristuslikhet som något alla döpta är kallade till för att tjäna sin medmänniska. Eftersom Gud alltid är bortom och mer än våra språkliga föreställningar så finns övertygelsen att vi som människor bäst återspeglar och representerar det gudomliga i en mångfald där olika kön och etniska grupper samverkar.

(282) Det särskilda ämbetet ses inom den evangelisk-lutherska traditionen inte som knutet till manligt kön, lika litet som det i den kristna kyrkan är bundet till någon särskild ras, utan helt enkelt som ett uppdrag att tjäna evangeliet. Inom lutherdomen har man därför välkomnat kvinnor som präster och biskopar, som ett synligt tecken på att mångfald och komplementaritet ryms inom ämbetet. Den katolska kyrkan anser sig däremot inte ha auktoritet att öppna prästämbetet för kvinnor enligt sin aktuella självförståelse. Ingen av våra traditioner menar dock att man utan vidare kan återöppna enskilda bibeltexter för att motivera sin hållning.

(283) I urkyrkan kallades från början vissa personer till ett visst uppdrag i gudsrikets tjänst. Enligt aposteln Paulus gjorde Kristus ”några till apostlar, andra till profeter, till förkunnare eller till herdar och lärare” (Ef 4:11). ”De skall göra de heliga mera fullkomliga och därigenom utföra sin tjänst och bygga upp Kristi kropp” (Ef 4:12). I den tidiga kyrkan uppstod snart ett ledningsämbete i tre led, med biskoparna som ledare och presbytererna och diakonerna som deras medhjälpare.¹⁶³ Medan biskoparna främst hade kallelsen att leda kyrkan i en viss region hade prästerna kallelsen att leda den lokala församlingen och diakonerna kallelsen att arbeta med både förkunnelse och diakonal tjänst.

(284) I biskops- och prästämbetet betonade lutheraner tidigare den läromässiga dimensionen och katoliker den prästerliga. Denna accentskillnad håller på att bli mindre, och den viktigaste tonvikten på båda håll ligger numera på herdeämbetet. Därför vill våra kyrkor i dag framhålla enheten i ämbetets olika uppgifter.

(285) Biskopsämbetet skall tjäna kyrkans apostoliska sändning. Biskoparna har ett uppdrag som lärare, herdar och präster. De vägleder med Guds ord, leder kyrkan i bön och mission och förvaltar sakramenten. Inom den ramen innehar de det specifika uppdraget att ha tillsyn över sina respektive stift och att viga nya innehavare av kyrkans ämbete.¹⁶⁴ Denna sin tillsynsauktoritet skall de utöva inte som härskare utan som tjänare.

(286) Inte bara vår gemensamma apostoliska tro utan också vårt historiska katolska och lutherska

¹⁶² KKK, nr 1563, 1575.

¹⁶³ Biskopsämbetet, s 28.

¹⁶⁴ Biskopsämbetet, s 96.

arv inbjuder till reflektion över biskopsämbetets särskilda roll. Hos både lutheraner och katoliker ingår det i biskoparnas egentliga uppdrag att värna om kyrkans apostoliska tro och därmed att uttolka kyrkans lära och undervisa om den. Särskilt värt att i vårt sammanhang uppmärksamma är den episkopala strukturen i de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland som är ett uttryck för en viss kontinuitet med den medeltida katolska kyrkan i dessa länder, även om det också skedde en brytning med påveämbetet.

(287) Katolikerna lär att biskoparna på grund av gudomlig instiftelse är efterträdare till apostlarna genom den heliga Anden, som blir dem given. Därigenom blir biskoparna herdar i kyrkan med uppgift att undervisa om läran, göra prästerlig tjänst i gudstjänsten och svara för ledningstjänsten. Andra Vatikankonciliet lär: ”Till biskoparnas viktigaste uppgifter hör att förkunna evangeliet. Biskoparna är trons härolder som för nya lärjungar till Kristus. De är autentiska lärare, beklädda med Kristi auktoritet. För sitt folk förkunnar de i den helige Andes ljus den tro som de skall ta emot och tillämpa i handling. Ur uppenbarelsens skatt bär de fram nytt och gammalt (jfr Matt 13:32). De låter tron bära frukt och avvärjer vaksamt de villfarelser som hotar deras hjord (jfr 2 Tim 4:1-4).”¹⁶⁵

(288) I den lutherska Augsburgska bekännelsen heter det att ”den biskopliga makten enligt evangeliet, eller enligt gudomlig rätt (*iure divino*), betyder befogenheten eller Guds befallning att predika evangelium, förlåta synderna eller binda i synden samt att förvalta sakramenten”. Vidare äger biskoparna enligt Augsburgska bekännelsen fullmakten eller jurisdiktionen att ”bedöma läran, förkasta läror, som strida mot evangeliet, och utan mänsklig tvångsmakt, men genom Ordet utesluta från kyrkans gemenskap sådana, vilkas ogudaktighet är allmänt känd”.¹⁶⁶ Vi kan notera att Andra Vatikankonciliet talar om biskopsämbetet på liknande sätt som Augsburgska bekännelsen..

(289) I Borgå-överenskommelsen sägs: ”Vi tror, att ett pastoralt tillsynsämbete (episkopé), som utövas personligt, kollegialt och i gemenskap, är nödvändigt som ett vittnesbörd om och ett skydd för kyrkans enhet och apostolicitet. Vidare bevarar och brukar vi biskopsämbetet som ett tecken på vår avsikt att under Guds beskydd säkra kyrkans kontinuitet i apostoliskt liv och vittnesbörd. Av dessa skäl har alla våra kyrkor ett personligt utövat biskopsämbete.”¹⁶⁷

(290) Borgå-överenskommelsen betecknar ”tillsynen av kyrkan och dess sändning” som ”biskopens särskilda ansvar”. I dokumentet konstateras: ”Biskopar förkunnar ordet, förvaltar sakramenten och utövar kyrkotukt som representativa pastorala ämbetsbärare för tillsyn, kontinuitet och enhet i kyrkan.”¹⁶⁸ Likaså har Lutherska världsförbundets råd nyligen uttryckt biskopsämbetets inneboende ansvar genom att peka på dess auktoritet.¹⁶⁹

4.6.3 Ämbetet och apostoliciteteten

(291) Kyrkans apostolicitet gäller kyrkans ursprung och förblivande grund i Kristi försoningsdöd och uppståndelse och dess kallelse att ta emot, tyda och leva efter det unika vittnesbördet från hans apostlar (1 Kor 15:1ff; 1 Joh 1:1ff), som är de ursprungliga förmedlarna av evangelium, av traditionen om Jesu frälsande ord och handlingar.¹⁷⁰ Denna apostoliska tradition fortsätter i historien

¹⁶⁵ Lumen gentium, nr 25; även 27.

¹⁶⁶ CA XXVIII, 5 resp 21 (Bekännelseskriterier, s 82 resp 84).

¹⁶⁷ Borgå-överenskommelsen, nr 32k.

¹⁶⁸ Borgå-överenskommelsen, nr 43.

¹⁶⁹ Episcopal Ministry, nr 46.

¹⁷⁰ I det följande ansluter vi oss till det som sägs i Biskopsämbetet och i Apostolicity.

genom att förändringar i kyrkans förkunnelse och liv sker inom ramen för den övergripande kontinuiteten med det förflutna. Så förblir kyrkan förenad med sina rötter i Kristus och i apostlakollegiet. I Nya testamentet och i tidig patristisk tid betonas den innehållsliga sidan av kyrkans kontinuitet i tro och liv. Den lutherska traditionen talar i detta sammanhang om en Ordets succession (*successio verbi*). Även i aktuell katolsk teologi anses den innehållsliga kontinuiteten vara viktigast.¹⁷¹

(292) Inom kyrkans apostoliska tradition finns en ämbetsstradition som tjänar kontinuiteten i kyrkans liv i Kristus och trohet mot Jesu ord och handlingar, förmedlade av apostlarna. Kyrkans ämbete är således en del av kyrkans apostolicitet och ett uttryck för den. Ämbetsbärarna är kallade att vara trons väktare. Denna kontinuitet i ämbetet finns till tjänst åt det autentiska vittnesbördet i kyrkan.¹⁷²

(293) Biskopsämbetets historiska vigningsuccession är ett tecken som pekar på Jesus. I sig själv kan denna succession inte tjäna som garanti för kyrkans kontinuitet med den apostoliska läran, men den är ett vittnesbörd om kyrkans vilja att vara trofast mot sitt ursprung. Borgå-överenskommelsen beskriver ämbetets apostolicitet i förbindelse med hela kyrkans apostolicitet: ”Inom ramen för hela kyrkans apostolicitet finns ämbetets apostoliska succession, som tjänar och fokuserar kyrkans kontinuitet i Kristus och dess trofasthet mot Jesu ord och gärningar, som förmedlats av apostlarna. Det ordinerade ämbetet har ett speciellt ansvar att vittna om denna tradition och att förkunna den på nytt med auktoritet i varje generation.”¹⁷³

(294) Den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige har likaså framhållit helheten och understrukit att kyrkans apostolicitet har flera beståndsdelar: ”Vi är eniga om, att kyrkans apostolicitet å ena sidan har sitt upphov i den levande och närvarande Herren (sakramentalt perspektiv) och att den å andra sidan konkretiseras genom en historisk kontinuitet i apostlakyrkans bestående struktur (historiskt perspektiv). Inom denna apostoliska tradition finns många element. De viktigaste bland dem är lärosuccessionen, kontinuiteten av det sakramentala livet och den apostoliska ämbetsuccessionen. I dessa element kompletterar det sakramentala och det historiska perspektivet varandra.”¹⁷⁴

(295) Lutherska världsförbundets och Påvliga enhetsrådets gemensamma dialogkommission har nyligen kommit fram till ett ännu större samförstånd om kyrkans apostolicitet. Kommissionen framhåller i sin rapport från år 2006 att enigheten i rättfärdiggörelselärens grundsanningar vittnar om lutheranernas och katolikernas gemensamma övertygelse om kyrkans och ämbetets kontinuitet och trofasthet i den apostoliska sändningen: ”Undertecknandet av den gemensamma deklARATIONEN innebär därför erkännandet att det ordinerade ämbetet i båda kyrkorna genom den heliga Andens kraft har fullgjort sin tjänst att bevara troheten mot det apostoliska evangeliet när det gäller de centrala trosfrågor som berörs i deklARATIONEN.”¹⁷⁵ Även om lärens renhet inte är endast ämbetets ansvar har de ordinerade ett särskilt uppdrag i den offentliga förkunnelsen av evangeliet, kärnan i kyrkans vittnesbörd.

(296) Att utse och viga en biskop i historisk succession är därför ett tecken på kyrkans apostolicitet. ”Vigningsakten är ett tecken på Guds trofasthet mot sin kyrka, framför allt i fråga om

¹⁷¹ Biskopsämbetet, s 76. Apostolicity, nr 144-164.

¹⁷² Biskopsämbetet, s 76f.

¹⁷³ Borgå-överenskommelsen, nr 40. Även i Apostolicity, nr 291.

¹⁷⁴ Biskopsämbetet, s 99.

¹⁷⁵ Apostolicity, nr 288.

tillsynen av dess uppdrag.¹⁷⁶ För att göra tecknets innebörd fullt förståelig är det nödvändigt att inte bara biskopsvalet eller biskopsutnämningen utan också vigningsgudstjänsten omfattar vissa element som uttrycker just ämbetets kontinuitet. Tillsammans vill den katolska kyrkan och de lutherska kyrkorna fråga sig vilka konkreta tecken och element som bör finnas för att man skall kunna tala om ämbetets legitima apostolicitet.

(297) De lutherska kyrkorna i Sverige och Finland har bevarat en historisk episkopal struktur. Biskoparna vigs till sitt ämbete med handpåläggning och bön. Redan enligt den första lutherska kyrkoordningen i Sverige och Finland 1571, av ärkebiskopen Laurentius Petri, är biskopsämbetet utgången av Guds heliga Ande, alla goda gåvors givare.¹⁷⁷ Våra båda lutherska kyrkor ser vigningen som ett led i den apostoliska successionen. Omständigheterna i samband med reformationen i Sverige var, såvitt man kan bedöma från ett sprött historiskt material, sådana att en i Rom vigd biskop genom att viga andra förmedlade biskopsämbetet vidare. En av de sista ”katolska” biskoparna vigde den förste ”evangeliske” biskopen år 1531. De evangelisk-lutherska kyrkorna i Sverige och Finland uppfattar sig därför som inlemmade i en obruten apostolisk vigningskedja. Den katolska kyrkan frågar sig dock hur den kyrkliga brytningen på 1500-talet inverkat på de reformatoriska kyrkornas apostolicitet och därmed på deras ämbetes apostolicitet.

(298) Katoliker och lutheraner i Sverige och Finland är, som vi tidigare framhållit, eniga om att den som leder eukaristin måste vara ordinerad därtill och ha fått fullmakten av en giltigt vigd biskop. Men i en officiell överenskommelse med Svenska Missionskyrkan avstår Svenska kyrkan tills vidare från kravet på biskoplig ordination och hoppas att detta skall tillgodoses så småningom genom att biskopar från Svenska kyrkan deltar med handpåläggning vid avskiljningen av missions- och distriktsföreståndare inom Svenska Missionskyrkan, vilka då i sin tur ordinerar pastorerna i sin egen kyrka.¹⁷⁸

4.6.4 Biskoparnas auktoritet

(299) Biskopsämbetets auktoritet grundar sig på Guds ords auktoritet. När biskoparna förkunnar evangeliet handlar de i Kristi namn och med hans fullmakt. Biskoparna bär ett särskilt ansvar i kyrkans apostoliska mission genom att de ger andlig ledning i sina stift, en ledning som utövas i gemenskap med gudsfolket. Men biskoparnas ledningsmandat tjänar hela Kristi kyrkas sändning och har därigenom en radikal missionsdimension. Deras auktoritet inom kyrkan är till tjänst för dem som ännu står utanför kyrkan, och auktoritetens syfte är att evangeliet om syndernas förlåtelse skall förkunnas.¹⁷⁹ I detta uppdrag är biskoparna efterföljare till apostlarna, som var samlade kring Kristus och blev sända av honom.

(300) I Sverige har katoliker och lutheraner redan i sin officiella samtalsgrupp kunnat konstatera: ”Tillsammans menar vi, att det centrala uppdraget för biskoparna är deras herdeuppdrag att leda Gudsfolket och att detta herdeämbete inte enbart kan utövas via opersonliga, kollektiva strukturer, utan kräver personlig auktoritet och personligt ansvar. Samtidigt kan biskopsämbetet endast

¹⁷⁶ Borgå-överenskommelsen, nr 50.

¹⁷⁷ Brodd 1988, s 124.

¹⁷⁸ Överenskommelse SvK-SMK, s 4f, om detta lyder: ”Vi erkänner ... varandras vignings- respektive ordinerade tjänst som gåvor från Gud med Andens inre kallelse och Kristi uppdrag. ... Vid övergång till den andra kyrkans vigningstjänst/ordinerade tjänst tar vi emot varandra enligt den mottagande kyrkans bestämmelser utan reordination. Vi erkänner den personliga och kollegiala tillsyn som utövas i våra kyrkor för att tjäna kyrkans enhet. Som ett tecken på detta inbjuder vi varandra vid vignings-, ordinations- och avskiljningsakter.”

¹⁷⁹ Authority, nr 32.

utvecklas i hela kyrkans sammanhang. Man blir biskop genom inkorporation i biskopskollegiet och som biskop har man ett medansvar för enheten i hela kyrkan. ... Dessutom kan en biskop inte utöva *episcopé* i sitt stift, om han inte låter sina präster, diakoner och alla döpta troende dela ansvaret för evangeliet".¹⁸⁰

(301) Biskopen har ett speciellt uppdrag som regional företrädare för kyrkans katolicitet och enhet. Biskoparnas auktoritet manifesteras genom deras vigningar av präster och diakoner och genom visitationer i stiftets församlingar. Den är därmed distinkt från men inte skild från den auktoritet som även prästerna har: "Tillsynsämberet utövas personligt, kollegialt och inom gemenskapens ram."¹⁸¹ Medan den lutherska traditionen understryker ämbetets principiella enhet har den katolska traditionen visserligen alltid talat om ett enda vigningssakrament men även betonat att "det gudomligt instiftade kyrkliga ämbetet utövas genom olika uppdragsformer av dem som redan från äldsta tid kallas biskopar, presbyterer och diakoner".¹⁸² Dock har synen på biskopars, prästers och diakoners uppdrag undergått flera förändringar under tidernas lopp i våra olika traditioner.

4.6.5 Skillnader i ämbetssynen

(302) Även om mycket är gemensamt i synen på biskopsämberet fungerar biskoparna olika hos katoliker och lutheraner. I starka ordalag bekräftar Andra Vatikankonciliet biskopsämberets gudomliga ursprung: "Därför lär konciliet att biskoparna enligt gudomlig instiftelse har trätt i apostlarnas ställe som kyrkans herdar. Den som lyssnar till dem lyssnar till Kristus".¹⁸³ Det är genom sin vigning som biskoparna mottar vigningssakramentets fullhet, vilken består i det trefaldiga uppdraget att helga, lära och leda. Detta motsvarar Kristi trefaldiga ämbete som präst, profet och kung.¹⁸⁴ Kristus formade sina apostlar till en bestämd grupp eller ett kollegium, med Petrus som ledare. Medlemmarna i detta kollegium sände han ut "för att de skulle ha del i hans fullmakt och skulle göra alla folk till lärjungar."¹⁸⁵ Poängen med biskopsämberet ligger alltså i att världen skall effektivt erkänna Kristi herravälde. Tillsammans med påven och med hans samtycke är biskoparna innehavare av den högsta myndigheten i kyrkan. Men de är inte påvens ställföreträdare i sina stift utan utövar sitt ämbete i egen fullmakt.¹⁸⁶ Kollegialiteten uttrycks även genom biskopssynoder och nationella biskopskonferenser. Också på stiftsplanet finns något av kollegialitetens idé genom olika rådgivande organ.¹⁸⁷ Prästerna har del i biskopens prästämbete och sändning. De är hans medarbetare och gör på sitt sätt biskopen närvarande i sina församlingar. Prästerna skall vörda och lyda sin biskop, medan han å sin sida skall betrakta sina präster som sina söner och vänner.¹⁸⁸ Diakonerna är också delaktiga i biskopens uppdrag, men de vigs inte för prästadömet utan "till att tjäna".¹⁸⁹

(303) I Svenska kyrkans högsta beslutande organ, kyrkomötet, bereds alla lärofrågor av läronämnden, men besluten fattas av kyrkomötet. I läronämnden ingår samtliga biskopar samt ett mindre antal förtroendevalda ledamöter. Kyrkomötet kan gå emot läronämnden men endast med två

¹⁸⁰ Biskopsämberet, s 98.

¹⁸¹ Borgå-överenskommelsen, nr 44.

¹⁸² Lumen gentium, nr 28.

¹⁸³ Lumen gentium, nr 20. Se även Biskopsämberet, s 47.

¹⁸⁴ Lumen gentium, nr 21. Se även Biskopsämberet, s 47f.

¹⁸⁵ Lumen gentium, nr 19.

¹⁸⁶ Lumen gentium, nr 22. Se även Biskopsämberet, s 47f.

¹⁸⁷ CIC, kanon 495-502, 511-514. Se även Biskopsämberet, s 48.

¹⁸⁸ Lumen gentium, nr 28. Se även Biskopsämberet, s 48.

¹⁸⁹ Lumen gentium, nr 29.

tredjedels majoritet. Biskoparna har närvarorätt i kyrkomötet men inte rösträtt. Genom den kyrkorättsliga förändring som Svenska kyrkan genomgick år 2000, då kyrka och stat formellt skildes åt, har Svenska kyrkan fått en egen kyrkoordning, och kyrkan har fått ett klarare episkopalt regelverk än tidigare. Enligt den nya kyrkoordningen är biskopsmötet en institution som biskoparna är ålagda att delta i. Uppgifter har tydligt lagts på detta organ. Vidare stadgas enligt kyrkoordningen att ingen präst eller diakon, dvs ingen inom vigningstjänsten, får tilldelas en disciplinär åtgärd utan att biskop och domkapitel förklarat att detta är möjligt. I sak betyder denna förordning att prästerna i sin tjänstgöring som Ordets förkunnare och sakramentens förvaltare är underställda biskop och domkapitel.

(304) I Finland är alla biskopar i den evangelisk-lutherska kyrkan medlemmar i kyrkomötet med full rösträtt. Lärofrågor behandlas i konstitutionsutskottet, och deras godkännande kräver tre fjärdedels majoritet i kyrkomötets plenum. Enligt kyrkolagen skall biskopsmötet behandla ”ärenden som gäller kyrkans tro, förkunnelse och arbete samt stiftens förvaltning och vård”.¹⁹⁰ I kyrkoordningen sägs: ”Biskoparna utövar, envar i sitt stift, den högsta tillsynen över församlingarna och prästerskapet. Biskopen skall ... värna om kyrkans enhet och främja fullgörandet av kyrkans uppgift i stiftet.”¹⁹¹

(305) Mellan de lutherska kyrkorna och den katolska kyrkan finns det skillnader i synen på det kyrkliga ämbetet som helhet, särskilt vad beträffar förhållandet mellan biskopsämbetet och prästämbetet. Båda parterna lär att Gud har instiftat det kyrkliga ämbetet som tjänst åt förkunnelsen av evangelium och förvaltandet av sakramenten. I Bibeln finns ingen enhetlig ämbetsstruktur, då episkopos- och presbytertjänsterna i vissa tidiga församlingar verkar ha varit likställda, medan de på andra ställen tycks ha varit skilda åt.¹⁹² Men redan på 200-talet var den episkopala ledningsstrukturen förverkligad överallt. Den senmedeltida teologiska utvecklingen inom den katolska kyrkan ledde till en stark benägenhet att uppfatta prästens uppdrag som det högsta i en sakramental ämbetsriad (subdiakon – diakon – präst), medan biskopsämbetet kom att uppfattas som en högre ”värdighet” på det juridiska området, förlänad genom påvens juridiktionsfullmakt. Beträffande sakramentsförvaltningen låg därför tonvikten på den lokala församlingen. Andra Vatikankonciliet återvände däremot till den fornkyrkliga uppfattningen att kyrkans tredade ämbete innefattade biskopsämbetet (varvid subdiakonaten avskaffades) och att både all sakramentsförvaltning och all ledningsfunktion i stiftet utövades på grundval av biskopens vgningsuppdrag. Accenten i dag ligger därmed åter på stiftet.¹⁹³

(306) Reformationskyrkorna ärvde i fråga om ämbetet en närmast presbyteralt inriktad medeltidstradition, som också satte sina spår i bekännelseskrifterna. I CA tecknas det rätta biskopsämbetet främst i kontrast mot ett missbrukat biskopsämbete, medan prästens uppdrag inte behandlas särskilt utan förutsätts som självklart. För traditionell luthersk teologi ligger därför tonvikten på den lokala församlingen. Prästämbetet eller ”predikoämbetet” blev det primära ämbetet. Samtidigt fortsatte biskopsämbetet just i de nordiska länderna, främst i Sverige (i vilket Finland ju ingick fram till 1809), att vara högsta ledningsorgan i kyrkan, inte minst genom ett antal dugliga biskopar på 1500- och 1600-talen.

(307) Dessa två sätt att se motsvaras av två traditionella perspektiv beträffande kyrkans katolicitet eller universalitet. Lutheranerna har primärt uppfattat Kristi universella kyrkas närvaro i det faktum att evangeliet förkunnas och sakramenten utdelas, vilket normalt sker i lokalförsamlingen.

¹⁹⁰ Kyrkolag Finland, 21: 2 §

¹⁹¹ Kyrkoordning Finland, 18: 1 §.

¹⁹² Apostolicity, nr 41, 190, 214-215.

¹⁹³ Biskopsämbetet, s 68f.

Apostoliciteten blir innehållsligt bestämd på så sätt att kyrkans enhet manifesteras genom evangelieförkunnelsen och sakramentsförvaltningen. Det lutherska biskopsämbetet får sin karaktär framför allt av att det skall värna om detta. Genom den ekumeniska rörelsen har medvetenheten om kyrkans universella och katolska karaktär förstärkts också i luthersk teologi. Katolikerna å sin sida har sett kyrkans universalitet primärt manifesterad i ämbetet och särskilt i biskoparnas kollegialitet kring Petri efterträdare. Apostoliciteten följer då av detta samband. Församlingar och stift kan vara apostoliska bara om de genom ämbetsinnehavarna står i kommunion med den universella kyrkans biskopskollegium, som bevarar kyrkans katolicitet.

(308) Dessa två linjer utesluter inte nödvändigtvis varandra. Men de ställer båda sidor inför grundläggande frågor. Till de lutherska kyrkorna kan man ställa frågan på vilket sätt deras lokalt förankrade synodala struktur tar hänsyn till kyrkans katolicitet. Vad är biskopsämbetets roll i förhållande till lokalförsamlingen när det gäller den andliga ledningen respektive till kyrkomötet beträffande ledningen på nationell nivå? Hur utövar biskoparna sin tillsyn i gemenskap med Kristi universella kyrka? Hur undviker biskoparna alltför subjektiva åsikter som går utöver vad som överallt och alltid och av alla (*ubique, semper et ab omnibus*) har lärts om den kristna tron? Vad betyder inlemmandet av kvinnor i präst- och biskopsämbetet för ekumeniken?

(309) Till den katolska kyrkan kan man ställa frågan: Skulle man på något sätt kunna betrakta den lokala församlingen och dess präst som den primära formen för kyrkan respektive ämbetet, då mässan verkligen är ”källa och höjdpunkt för hela det kristna livet”?¹⁹⁴ Vad menas egentligen med Andra Vatikanconciliets tal om att ämbetet är defekt (*defectus sacramenti ordinis*) hos de lutherska kyrkorna? Ekumenikdekretets tal om brist när det gäller prästvigningssakramentet har ibland tolkats som ”avsaknad av vigningssakramentet”, men ibland som ”brist i vigningssakramentet”.¹⁹⁵ Vad betyder det för den katolska kyrkan att biskoparna och prästerna i de lutherska kyrkorna i Finland och Sverige har tjänat kyrkans apostolicitet genom att värna om den apostoliska tron och det historiska episkopatet?

(310) Det finns här behov av en teologisk fördjupning, vilken kan ske med hjälp av rapporten från den internationella katolsk-lutherska studiekommisionen och av Borgå-överenskommelsen och dess utvidgade förståelse av apostoliciteten. Den senare bejakar det som redan sades i *Dop, nattvard, ämbete*: ”Apostolisk tradition i kyrkan betyder kontinuitet i fråga om apostlakyrkans bestående karaktärsdrag: vittnesbörd om den apostoliska tron, förkunnelse och nytolkning av evangeliet, firande av dop och nattvard, vidareförandet av ämbetsmässigt ansvar, gemenskap i bön, kärlek, glädje och lidande, tjänande av de sjuka och behövande, enhet mellan de lokala kyrkorna och ett delande av de gåvor som Herren givit åt var och en.”¹⁹⁶ Och: ”Inom ramen för hela kyrkans apostolicitet finns ämbetets apostoliska succession som tjänar och fokuserar kyrkans kontinuitet i Kristus.”¹⁹⁷ Troheten mot hela kyrkans apostoliska kallelse bärs sålunda upp av mer än ett verktyg för kontinuiteten. Ämbetets apostolicitet är beroende av hela kyrkans apostolicitet.

(311) Mot denna bakgrund och med tanke på den fortsatta dialogen mellan våra kyrkor på vägen till full gemenskap anser vi det viktigt att ställa följande frågor:¹⁹⁸

¹⁹⁴ Lumen gentium, nr 11. Se även Biskopsämbetet, s 68-71.

¹⁹⁵ Unitatis redintegratio, nr 22. Den allt mer accepterade linjen i Katolska kyrkan är att vissa sidor, inte ämbetet som helhet, fattas hos lutheranerna. Bristen kopplas till eukaristins fulla substans och därmed någon form av strukturell gemenskap med petrusämbetet. Se det nya amerikanska dokumentet Church as Koinonia, nr 106-109.

¹⁹⁶ Dop, nattvard, ämbete, textdel om ämbetet, nr 34. Borgå-överenskommelsen, nr 36.

¹⁹⁷ Borgå-överenskommelsen, nr 40; se även nr 50-57.

¹⁹⁸ Den följande tredelningen i trosgemenskap, sakramentsgemenskap och gemenskap i tjänst är hämtad från den

- Vilka är de nödvändiga synliga tecknen på apostolisk tro och dess kontinuitet, dvs vilka trosuppfattningar faller inom ramen för en legitim mångfald och vilka är kyrkoskiljande?
- Vilka är de nödvändiga kännetecknen på apostolicitet i kyrkans sakramentala liv, dvs vilka element krävs för att våra kyrkor fullt ut skall kunna erkänna varandras sakramentala liv?
- Vilka är de nödvändiga synliga tecknen i kyrkans ämbete, dvs vilka är de element i ämbetets väsen och i ämbetsbärarnas synliga gemenskap som krävs för att ämbetet skall kunna erkännas ömsesidigt?

(312) I vår historiska kontext i Finland och Sverige kan den sistnämnda frågan konkretiseras i följande delfrågor:

- Vilka tecken eller element bör ingå i den historiska episkopala successionen?
- Kan man över huvud taget tala om en defekt, om ämbetet befinner sig inom ramen för hela kyrkans apostolicitet och den apostoliska tron?
- Vad betyder det om en historisk episkopal succession har upprätthållits utan gemenskap med den romersk-katolska kyrkan?
- Vad betyder det om en historisk episkopal succession är bruten under en period och kyrkan åter gör bruk av den?
- Den internationella luthersk-katolska studiekommisionen föreslår modellen med differentierad konsensus genom att man accepterar "möjligheten av olika ämbetsstrukturer som förverkligar och tjänar ämbetets fundamentala intention".¹⁹⁹ Vilka olikheter i ämbetsstrukturen kan vi acceptera utan att den differentierade samsynen beträffande det ordinarie ämbetet hotas?

4.6.6 Petrusämbetet - en helhetens och enhetens tjänst

(313) På vägen mot en djupare gemenskap mellan katoliker och lutheraner blir det naturligt att också analysera frågan om den universella kyrkan och möjligheten av ett ämbete som värnar om kyrkans universalitet. Vid sitt besök i Norden år 1989 beskrev påven Johannes Paulus II sig själv som en döpt kristen.²⁰⁰ I sin encyklika *Ut unum sint* väddade han om en fortsatt teologisk analys av sin roll som tjänare åt den universella kyrkans enhet.²⁰¹ Vi kan nu se påvens vädjan i det nya dynamiska perspektiv som överenskommelsen om rättfärdiggörelsen och vår egen historiska situation erbjuder.

(314) Reformatorerna kunde inte uppfatta påvens primat som en gudomlig ordning grundad på Kristi uppdrag till Petrus. Martin Luther beskrev själv påven som Antikrist, eftersom påven enligt Luther hade ställt sig över både Skriftens och Kristi auktoritet. Men Luther deklarerade också 1531: "Jag skulle kunna kyssa påvens fötter om han skulle tillåta evangeliet". Luther var redo att ödmjukt efterfölja den andliga överheten, om denna bara var trogen mot läran om rättfärdiggörelsen.²⁰² När man därför förutsättningslöst går till centrum i konflikten mellan reformatorerna och den katolska kyrkan ser man att det inte är existensen av petrusämbetet som huvudkritiken riktar sig emot utan

internationella katolsk-lutherska studiekommisionens rapport *Enhet framför oss* från år 1985.

¹⁹⁹ Apostolicity, nr 293.

²⁰⁰ Se ovan nr 179.

²⁰¹ *Ut unum sint*, nr 89.

²⁰² WA 40 I, 180, 27-181, 13: "Non quod per hoc quaeramus dominari Papae, aut quod hoc agamus, ut extollamus nos supra summas Maiestates, cum palam sit nos docere omnem hominem debere humiliari, subiici, servire potestati; Sed hoc quaerimus, ut stet gloria Dei et iustitia fidei illaesa conservetur, ut simus nos salvi et ipsi. Hoc impetrato, scilicet quod solus Deus ex mera gratia per Christum iustificet, non solum volumus Papam in manibus portare, imo etiam ei osculari pedes."

sättet att utöva det.

(315) Såväl lutheraner som katoliker har anledning att med sorg se tillbaka på den svartmålning som gjordes på reformationstiden. I dag försöker vi ha en öppen och ödmjuk diskussion om påvens ämbete som en helhetens och enhetens tjänst. Detta motsvarar det perspektiv som kommer till uttryck i Maltarapporten 1972 från den internationella dialogen mellan lutheraner och katoliker, nämligen att petrusämbetets primat kan accepteras ”om det blott genom en teologisk reinterpreteration och en omstrukturering i praxis underordnas evangeliets primat”.²⁰³

Utgångspunkten för den ”ödmjukhetens dialog” som vi här förespråkar är evangeliets primat. Från evangeliet måste all auktoritet i kyrkan härledas. Därför behöver evangeliets primat konkretiseras i ett i hela kyrkan förankrat ämbete som har auktoritet att hävda just evangeliets primat.

(316) Svenska kyrkans biskopsmöte anger i sitt svar på påvens fråga i *Ut unum sint* att petrustjänsten är en möjlighet, om än förbunden med villkor. Biskoparna vill ge rum för ”ekumenisk pluralism, med en episkopéfunktion, som möjliggör också en symbolisk petrusfunktion – ekumeniskt förstådd i enlighet med både Bibelns och den allmänkyrkliga traditionens tolkningsmöjligheter”.²⁰⁴

(317) Tre villkor nämns för att påvedömet skall kunna fungera som en för lutheraner acceptabel petrustjänst: 1) Kollegialiteten måste utvecklas, inom den katolska kyrkan men även ekumeniskt. 2) En fortsatt decentralisering (subsidiaritet) behövs, till exempel genom regionala biskopskonferenser och allkristna ekumeniska konferenser. 3) Större lokal självständighet och större inbördes jämställdhet bör eftersträvas, till exempel genom autonoma eller autokefala patriarkat även i den västerländska kyrkan. Dessutom betonar biskopsmötet vikten av den alltmer gemensamma spiritualiteten, som måste genomsyra de ekumeniska relationerna.²⁰⁵

(318) Från luthersk synpunkt kan ett sådant förnyat petrusämbete vara till tjänst för kyrkans enhet. I dialogen är det en angelägen uppgift att närmare undersöka hur begrepp som kollegialitet, gemenskap (*communio*) och tjänst relaterar till petrustjänsten.

(319) Exegeter och historiker hävdar i allmänhet att frågan huruvida Jesus insatte Petrus som den förste påven är en anakronism, eftersom detta återspeglar en senare modell av påveämbetet. Exegeterna har i stort accepterat att något primat eller någon universell jurisdiktion inte kan tillskrivas Petrus. Samtidigt står det dock klart att texterna och bilderna som handlar om Petrus visar på att han hade en väsentlig roll i urkyrkan och att det fanns ett betydande intresse för honom. Han nämns alltid först bland de tolv. Efter Jesu död framträder Petrus som apostlarnas obestridde ledare och talesman.

(320) Två grundläggande frågor är hur Petrus ledarroll bland apostlar skall förstås och om hans efterträdare som biskopar av Rom också utövade samma ledarskap. Enligt katolsk tro gav Jesus aposteln Petrus och hans efterträdare som biskopar av Rom en unik ledande ställning i hela kyrkan, giltig för alla tider. Traditionen säger att Petrus kom till Rom och led martyrdöden där. Vittnesbörden från Clemens av Rom, Ignatius av Antiokia och Irenaeus antyder att Roms kyrka vid slutet av 100-talet åtnjöt större auktoritet än andra kyrkor och att Roms biskop hade företräde bland biskoparna. Detta traditionella företräde utgör ett primat, vilket innebär att Roms kyrka ”presiderar

²⁰³ Evangeliet och kyrkan, nr 66.

²⁰⁴ Biskopsmötets svar, s 10. Biskopsmötets svar överlämnades personligen av ärkebiskopen KG Hammar till påven den 6 maj 1999.

²⁰⁵ Biskopsmötets svar, s 9f.

över kärleksgemenskapen".²⁰⁶

(321) De reformatoriska teologerna menade att det inte i Nya testamentet finns något stöd för uppfattningen att Petrus särskilda roll innefattar en efterträdare med ett permanent ämbete i kristenheten.²⁰⁷ Lutheranerna förnekar inte att Petrus hade en unik ledarroll bland apostlarna. Men de ifrågasätter om Roms biskopar kan anses vara hans efterträdare i teologisk mening och därför måste ha en andlig och juridisk makt över andra biskopar.

(322) Frågan huruvida primatet är nödvändigt eller inte berör frågan om gudomlig rätt (*ius divinum*) eller mänsklig rätt (*ius humanum*), som väcktes redan av reformatorerna. Katolska kyrkan lär att de grundläggande dragen i påveämbetets struktur och funktion har gudomlig auktoritet.²⁰⁸ Dit räknas att påven innehar ett jurisdiktionsprimat: "han har i kraft av sitt ämbete den högsta, fullständiga, omedelbara och allomfattande ordinarie makten i Kyrkan."²⁰⁹ Denna syn på den påvliga fullmakten kan inte accepteras av lutheranerna, som menar att påveämbetet inte hör till kyrkans väsen (*esse*) och alltså inrättats av människor. Här finns således ett ekumeniskt grundproblem att lösa i dialog mellan kyrkorna.

(323) Lutheraner och katoliker kan dock enas om att den centraliserade petrusfunktionen är ett resultat av en lång historisk utveckling. Här kan man finna både Andens verk i den kristna gemenskapen och en institution där enskilda påvar kommit till korta genom trolöshet och felsteg.²¹⁰ Katoliker och lutheraner behöver samtala om bland annat följande problem: Är primatet väsentligt och nödvändigt för frälsningen eller bara för kyrkosynen eller kanske till och med enbart för kyrkans enhet – om man nu kan skilja mellan dessa frågor? Om en luthersk kyrka, till exempel, inte erkänner primatet, är den därmed enligt katolsk uppfattning inte en kyrka?

(324) Ett problem som också berör frågan om gudomlig och mänsklig lag är påvens ofelbarhet. För en nutida människa som är van vid att tänka vetenskapligt är det svårt att handskas med ett begrepp som ofelbarhet och acceptera att någon är ofelbar. Att vi också lever med exempel på kyrkans och ämbetsbärarnas sårbarhet gör inte saken lättare.

(325) Nyligen har den officiella tyska luthersk-katolska dialoggruppen gett ett bidrag till diskussionen genom sin rapport *Communio sanctorum*. Man understryker enigheten mellan kyrkorna om att det hör till kyrkans väsen att ta emot, vittna om och förmedla Guds sanning. Det råder också enighet om att det är hela kyrkans uppdrag att vittna om denna sanning och att det därvid finns flera "vittnesinstanser" som samverkar: den heliga Skrift, trosöverföringen (traditionen), hela gudsfolkets vittnesbörd (*sensus fidelium*), det kyrkliga ämbetet (*magisterium*) och den teologiska reflektionen.²¹¹ Vi skulle kunna tillägga människors erfarenheter av Guds pågående skaparverk. Dessa instanser har var och en sin egen funktion inom helheten, och mellan dem sker med den heliga Andens bistånd en "interaktion" som bidrar till helheten. Utgångspunkt för den teologiska dialogen i dag är den heliga Andens ledning av kyrkan.

(326) Som en möjlig grundtanke på vägen framåt har den tyska dialoggruppen pekat på Guds ords "självutläggningskraft", ett motiv som i modifierad form också förekommer i den katolska tron. Om

²⁰⁶ Ignatios av Antiokia, Brev till romarna, företal.

²⁰⁷ *Communio sanctorum*, nr 178.

²⁰⁸ *Ut unum sint*, nr 88, 94, 97.

²⁰⁹ CIC, kanon 331.

²¹⁰ I sin encyklika *Ut unum sint*, nr 88, ber påven Johannes Paulus II andra kristna om förlåtelse för felsteg som påvar gjort mot andra kristna under historiens lopp.

²¹¹ *Communio sanctorum*, nr 45.

det kan visas att det påvliga läroämbetet inte står i strid med denna självutläggningskraft öppnas nya möjligheter till samförstånd mellan lutheraner och katoliker.²¹²

(327) Ämbetet i kyrkan står i uppenbarelsens tjänst. Ämbetsbärarna kan inte tillägga något till det nytestamentliga evangeliet om Kristus, vilket redan innefattar alla Guds löften. Den kyrkliga auktoriteten förmedlar ingen ny uppenbarelse utan står själv under den heliga Skrifts profetiska och apostoliska auktoritet.²¹³ Ämbetets främsta uppdrag är att värna om troheten mot Guds uppenbarelse och vaka över kontinuiteten i lärotraditionen. Men det är också särskilt biskoparnas uppgift att leda kyrkan i dess trossvar på Guds löften. Guds ”Ja” och kyrkans ”Amen” hör samman i kyrkan. ”Ty alla Guds löften har fått sitt ja genom honom. Därför säger vi också genom honom vårt Amen, Gud till ära” (2 Kor 1:20).

(328) Biskopen av Rom kommer även i framtiden att spela en roll, i enlighet med den nådegåva som hör till den katolska kyrkan. I en fullt återställd enhet skulle emellertid petrustjänsten bli alla kristnas egendom. Reformatorerna var villiga att acceptera påven på villkor att han vore villig att underordna sig evangeliet. Samma villkor upprepas i den katolsk-lutherska dialogen, som har öppnat för möjligheten av en petrustjänst som ett synligt tecken på kyrkan som helhet, under förutsättning att detta ämbete är underordnat evangeliets primat. Detta skulle dock innebära en förändring eller anpassning av påveämbetets nuvarande struktur. En möjlig uppgift för den luthersk-katolska dialogen kunde vara att närmare definiera vad evangeliet kräver i detta sammanhang. Vissa ansatser till detta har redan gjorts i de katolsk-lutherska samtalen i USA om kyrkan som frälsningssamfund och i den internationella dialogen om kyrkans apostolicitet.²¹⁴ Vi ser vår rapport som ett bidrag till att samtalen om petrusämbetet som en helhetens och enhetens tjänst fortsätter.

²¹² *Communio sanctorum*, nr 68.

²¹³ *Dei Verbum*, nr 10: ”Detta läroämbete står dock inte över Guds ord utan tjänar det och lär inget annat än vad som traderats.”

²¹⁴ *Church as Koinonia*, nr 114-120. *Apostolicity*, nr 86-88, 281-293, 450-460.

Kapitel 5 Sammanfattning och framtidsperspektiv: På väg mot full kyrkogemenskap

5.1 Introduktion

(329) Vår finsk-svenska dialog har förts mot bakgrund av den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran. Genom undertecknandet av denna deklARATION år 1999 undanröjdes en fundamental stötesten i den ekumeniska dialogen, eftersom mycket av diskussionerna under reformationstiden hade sitt fokus i frågan om frälsningen. Vi har i våra samtal tagit det i deklARATIONEN redovisade samförståndet som utgångspunkt och försökt bygga vidare på detta.

(330) Rättfärdiggörelsen är ingen lärosats isolerad från kyrkans liv. Redan i den gemensamma deklARATIONEN framhölls att det, sedan den grundläggande enigheten uppnåtts, återstår ”frågor av varierande vikt som behöver ytterligare klargöras: de gäller bl a relationen mellan Guds ord och kyrkans lära, liksom frågor om ecklesiologin, om auktoriteten i kyrkan, om dess enhet, om ämbete och sakrament och slutligen om relationen mellan rättfärdiggörelse och social etik” (GD 43). Vi har sett det som vår huvuduppgift att koncentrera oss på dessa områden för att ge ett mera ingående svar på frågan hur vi uppfattar rättfärdiggörelsen när den förverkligas i kyrkans liv. På grund av tidsbrist och av andra skäl har vi varit tvungna att lämna hermeneutiska och etiska grundfrågor därhän i de senare stadierna av dialogen, men vi har kunnat granska och fördjupa vårt gemensamma tänkande beträffande de övriga nämnda problemområdena.

(331) En fruktbar men ibland även utmanande bakgrund till vårt arbete är den konkreta historiska situationen i de nordiska länderna Sverige och Finland. Reformationen var måttfull i våra länder, något som bl a återspeglas i gudstjänstlivets kontinuitet, i den sakramentala spiritualiteten och i det historiska episkopatet. Den katolska kyrkan i Sverige och Finland, Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland står historiskt sett och i sitt nutida liv närmare varandra än många tror. Den historiska släktskapen låter ana att även de teologiska uppfattningarna är mer parallella än väntat. På grund av denna historiska närhet fanns i förslaget 1997 om en nordisk luthersk-katolsk kommission förhoppningen att en nordisk dialog kunde ge specifika resultat, i synnerhet en gemensam förståelse av kyrkans och biskopsämbetets (*episkopé*) karaktär, och att detta skulle vara till stor hjälp på vägen mot en synlig enhet mellan våra kyrkor och en gemensam eukaristi.

5.2 Enighet om rättfärdiggörelsen och dess ställning i kyrkans liv

5.2.1 Herren Jesu Kristi bön som motivering för dialog

(332) Jesu bön till Fadern är: “Jag ber att de alla skall bli ett och att liksom du, fader, är i mig och

jag i dig, också de skall vara i oss. Då skall världen tro på att du har sänt mig. Den härlighet som du har gett mig har jag gett dem för att de skall bli ett och för att liksom vi är ett, jag i dem och du i mig, de skall fullkomnas och bli ett” (Joh 17:21ff). Vi måste erkänna att vi som kyrkor inte alltid har varit trogna denna bön. Splittringen inom kyrkan mellan dess östliga och västliga delar på 1000-talet följdes av splittringen inom den västliga kyrkan på 1500-talet.

(333) Vi har försökt ta på allvar de teologiska problem som ligger bakom de historiska meningsskiljaktigheterna mellan våra kyrkor. Den teologiska forskningen har emellertid visat att kyrkorna i sina historiska kontroverser ofta delvis missförstått varandra. I vår dialog har vi dragit nytta av resultaten från den historiska, systematiska och ekumeniska teologin, och detta har bidragit till större närhet mellan oss. Vi har följt den starka kallelse till enhet mellan kyrkorna som började på 1900-talet och resulterade bl a i grundandet av Lutherska världsförbundet och Kyrkornas världsråd och som inspirerades av Andra Vatikankonciliet, speciellt dekretet om ekumeniken. Vår regionala dialog är en av många dialoger inom den ekumeniska rörelsen som har byggt på andra sådana (se kapitel 1). Alla dessa samtal syftar till att återställa kyrkornas enhet på den grund som vår Herre Jesus Kristus har lagt.

(334) Jesu Kristi befallning gällde enhet mellan kyrkorna på grundval av förkunnelsen av evangeliet genom ämbetet och på grundval av dopets och eukaristins sakrament. I det teologiska huvudkapitlet 4 i vår rapport redovisas resultaten av vår dialog. I avsnittet 4.1 summerar vi, katoliker och lutheraner i Sverige och Finland, vår gemensamma förståelse av rättfärdiggörelsens trinitariska bas och Guds självutgivande verk i frälsningshistorien. Vi bekänner tillsammans att vi får gemenskap med Gud av nåd, en nåd som ges i Kristi person, han som är vår rättfärdiggörelse. Frågor om rättfärdiggörelsens karaktär och nåden i Kristus behandlas i avsnittet 4.2. Rättfärdiggörelsen förverkligas i kyrkan genom Ordet och sakramenten. Vi har nått fram till en grundläggande enighet om kyrkans sakramentalitet som ramen för allt sakramentalt liv, något som redovisas i avsnittet 4.3. Vår syn på dopets och nattvardens sakrament och deras konstitutiva karaktär för det kristna livet berörs mera i detalj i avsnitten 4.4 och 4.5. Beträffande en framtida gemensam eukaristi har vi försökt ange några möjliga steg på vägen. Slutligen har vi i avsnitt 4.6 kommit fram till en djupare samsyn i fråga om ämbetet, särskilt biskopsämbetet och det ämbete som biskopen av Rom innehar. I detta slutkapitel, det femte, summerar vi vårt arbete och kommer med förslag till möjliga överväganden för framtiden.

5.2.2 Rättfärdiggörelse inom ramen för kyrkans liv

(335) Vi är eniga om att gudstjänsten befinner sig i centrum av den kristna gemenskapen (avsnitt 4.1.1). Där vänder sig de troendes församling till Gud treenig för att fira Faderns, Sonens och den heliga Andens gåva av rättfärdiggörelse, förlåtelse och nåd. Där framför församlingen sitt svar i lovprisning och tacksägelse till Gud. Vi är också eniga om att relationen i Bibeln mellan Gud och mänskligheten i huvudsak uttrycks som en relation mellan skapare och skapat, en relation som har blivit skadad genom människans synd men som har återställts genom på varandra följande förbund mellan Gud och mänskligheten. När hjärtat hos gudsfolkets enskilda medlemmar genom Guds nåd öppnas får de gemenskap med Gud. Därför äger de också kallelsen att leva i enlighet med Guds vilja och att sprida nådens gåva till andra människor (avsnitt 4.1.2).

(336) Vi har funnit att katoliker och lutheraner är överens om rättfärdiggörelsens grundläggande sanningar. Jesus Kristus ensam tar initiativet och ger sig själv åt människan, som helt och hållet beror av hans nåd. Människorna å sin sida är utan någon som helst förtjänst och blir troende genom att ta emot Jesu Kristi nåd. Innehållet i den frälsande nåden är Guds utgivande av sig själv (avsnitt

4.2.1). Lutheranerna förstår tron i denna kristologiska mening, inte som en subjektivistisk akt utan som Guds gåva, som är Kristus själv. En sådan tro förenar den troende med Kristus. Förnyelsen av livet ingår i själva tron. Den i tron närvarande Kristus är grunden för rättfärdiggörelsen, både syndernas förlåtelse och livets förnyelse. När tron uppfattas i denna kristologiska mening som dopets tro kan även katoliker förstå och erkänna uttrycket ”genom tron allena” (*sola fide*).

(337) Gemensamt ser vi Jesu Kristi nåd ta gestalt i kyrkan, som i dopet förmedlar gudomligt liv till den döpte. Vi kan tillsammans bejaka att tron som ges i dopet är ”roten till all rättfärdiggörelse”, en gåva som kallar oss som döpta kristna att kämpa mot syndens verkningar och dagligen förnya vårt personliga liv till att stämma med Guds vilja (avsnitten 4.2.2-4.2.3). Nåd från Guds sida och gåva på människans sida är två oskiljaktiga dimensioner av rättfärdiggörelsen, vilka gör gemenskapen med Gud till en växande realitet i människan (avsnitt 4.2.4). Beträffande människans vilja instämmer vi med den gemensamma deklARATIONEN att avsaknaden av frihet hör samman med frälsningsprocessens begynnelse. Vi menar att det är i sin ordning att tala om att människan kan samverka med Guds nåd. Både luthersk och katolsk teologi ser här den mänskliga medverkan som en följd av och som underordnad Guds nåd (avsnitt 4.2.5).

(338) I frågan om kyrkans sakramentalitet har vi kunnat bygga på resultaten från den katolsk-lutherska dialogen i Sverige, där temat tidigare behandlats. Kyrkan är den gemenskap i vilkens mitt och genom vilken den korsfäste och uppståndne Herren är närvarande och verksam (avsnitt 4.3.1). Kyrkan är inte bara en plats där vi möter Gud utan den förmedlar i sig själv gudsgemenskap. Det betyder att kyrkan till sin karaktär är sakramental. Det finns en inre enhet mellan Jesus Kristus och hans kyrka, mellan huvudet och kroppen. Så kan Gud sägas vara inkarnerad i kyrkan.

(339) Som kyrkans huvud utrustar Jesus Kristus lemmarna i sin kyrka med andliga gåvor. De troendes gemenskap sinsemellan är också en andlig gåva som inte kan skiljas från deras gemenskap med Gud. Gemenskapen med Gud förmedlas av det hörbara ordet och de synliga sakramenten, men den är till sitt inre väsen dold för det mänskliga ögat. Tillsammans bekänner vi att kyrkan, när den står fast i tron genom Kristi löfte, aldrig kommer att övervinnas av syndens och dödens makt. Men kyrkans medlemmar är inte utan synd. Hela kyrkan är på sin färd i denna världen i ständigt behov av bot och reform (avsnitt 4.3.2).

(340) De liturgiska handlingar som vi kallar sakrament avspeglar en gudomlig anpassning till vår mänskliga begränsning. Vi behöver konkreta symboliska handlingar som instrument för vår rättfärdiggörelse och helgelse. Mot bakgrund av kyrkans sakramentalitet är vi eniga om att Guds Ord är ett sakramentalt ord, i vilket Jesus Kristus verkar genom mänskliga ord i olika former. Det skrivna och det predikade ordet, dvs Bibeln och förkunnelsen av evangeliet, delar samma sakramentala karaktär (avsnitt 4.3.3).

(341) Sakramenten är effektiva tecken som inte bara betecknar den gudomliga verkligheten utan även gör mottagaren delaktig i den. Genom dem får människan gemenskap med den heliga treenigheten. Att antalet sådana handlingar är olika i våra kyrkor är främst en definitionsfråga och skall inte hindra oss att se deras samband i kyrkans och den troendes liv. Dopet är begynnelsen av det sakramentala livet. I dopet tas individen upp i kyrkans gemenskap, och andra sakrament bygger på detta (avsnitt 4.3.3).

(342) Speciellt tack vare den liturgiska förnyelsen ser vi i våra lutherska och katolska kyrkor en ökande sakramental spiritualitet. Därigenom blir också vår gemenskap större, och vi får mer och mer av hemkänsla i varandras gudstjänster (kapitel 4.3.5). Bekännelsens liturgiska och läromässiga sidor hör ihop och har sin källa i gemensam tro på Kristus, det levande Ordet. Detta bekräftas av det

faktum att våra kyrkor alltmer rör sig i riktning mot en gemensam bekännelse av tron, både i formella trosdokument och i liturgiska bekännelser av olika slag (kapitel 4.3.6).

(343) Katoliker och lutheraner är ense om att alla kristna har kallelsen att göra rättfärdiggörelsen och tron till en levande verklighet i världen och att vittna om frälsningen i Kristus. Samtidigt har vissa kristna formellt fått uppdrag och fullmakt att leda gudsfolket i utbredandet av evangeliet, i gudstjänstfirandet och i den diakonala tjänsten (avsnitt 4.3.7).

(344) Både lutheraner och katoliker ser dopets sakrament som början till rättfärdiggörelsen av den enskilda människan, som genom dopet blir ett Guds barn i Kristus och medlem i kyrkan. Dopliturgierna i våra kyrkor har samma historiska bakgrund och innehåller samma centrala element. Vi erkänner varandras dop (avsnitt 4.4.1). Våra kyrkor har en gemensam tro på dopet som ett effektivt nådemedel, och de binder samman nåd och tro som inre dimensioner i det synliga sakramentet, även om de kan lägga olika accenter när det gäller trons personliga karaktär (avsnitt 4.4.2). Dopet ges en gång för alla och är begynnelsen av ett helt liv av kamp mot synden och för helgelsen.

(345) Tillsammans kan vi tala om en andlig frihet hos den redan rättfärdiggjorda människan i Kristus, som gåva av den heliga Anden. Detta gör oss till medarbetare i Guds verk i kyrkan och världen (avsnitten 4.4.3.1-2). Beträffande människans benägenhet för synd, genom begärelsen eller konkupiscensen, har vi konstaterat att vi lever i två traditioner. Den ena kallar denna böjelse i sig för synd, medan den andra betraktar den som en konsekvens av arvsynden men inte i sig som synd. Lutheranerna ser det kristna livet som en kamp inom samma person mellan den gamla människan (köttet) och det nya livet i Kristus (anden), medan katolikerna förstår synden som något som kräver ett fritt medgivande. Lutheranerna anser att synden finns kvar fastän den behärskas av Guds nåd. Vi är eniga om att kampen mot begärelse och synd kan ge oss mer ödmjukhet och mottaglighet för Kristi nåd i våra liv (avsnitt 4.4.3.3). Båda sidor är övertygade om att den kristna människan behöver kyrkans hjälp i striden mot synden och i tillväxten i nåden. I detta sammanhang har vi diskuterat boten, som på katolskt håll benämns sakrament och på lutherskt håll nådemedel (avsnitt 4.4.3.4). Slutligen är vi överens om att vår enhetliga syn i fråga om dopet och dess innebörd utgör ett av de främsta skälen till våra ansträngningar att återställa Jesu Kristi kyrkas synliga enhet (avsnitt 4.4.4).

5.3 På väg mot gemensam delaktighet i det eukaristiska mysteriets fullhet

(346) Vi delar den djupa övertygelsen att enighet beträffande rättfärdiggörelse, dop och eukaristi tillhör de fundamentala beståndsdelarna i kyrkans synliga enhet. Vårt unisona erkännande av varandras dop och vår samsyn rörande rättfärdiggörelselärens grundläggande sanningar utmanar oss att med ännu större intensitet arbeta på det som ännu hindrar oss från att samlas kring Herrens bord. Där, i nattvarden, är de kristna redan förenade med Herren och med varandra, i hörandet och bekännandet, i lovprisningen, tacksägelsen och bönen. Vi ser fortfarande fram emot att kunna komma till Herrens bord och dela eukaristins gåvor tillsammans.

5.3.1 Jesu Kristi uppdrag

(347) Kyrkan tar emot eukaristin som en gåva från Herren, så som det är omvittnat i Nya testamentet. Alltsedan den kristna tron förkunnades för första gången i de nordiska länderna har kyrkorna där under århundradena oupphörligt firat nattvarden i enlighet med Jesu Kristi uppdrag, som den korsfäste, uppståndne och närvarande Kristi sakrament, han som gav sitt liv även för människorna i Norden (se kapitel 3). Under både den katolska och den lutherska perioden har det samlade gudsfolket trots det som sägs om Kristi uppdrag i den eukaristiska bönen, som i sina väsentliga delar förblivit densamma: "Detta är min kropp som blir utgiven för er ... Denna kalk är det nya förbundet genom mitt blod ... Gör detta till min åminnelse."

(348) I eukaristin offerar Herren Jesus Kristus sig själv för oss, med sin kropp och sitt blod, som det unika offret för våra synder. Genom sakramentet förenas vi med Guds Son, som blev människa, led, dog, uppstod från de döda och uppsteg till Faderns högra sida. I eukaristin församlas kyrkan kring sitt huvud för att få en försmak av den himmelska festen, och Guds folk växer till i ömsesidig kärlek och enhet. Nattvarden är den gemensamma måltid där de troende stärker sin andliga gemenskap med varandra och med den uppståndne Herren. Denna gemenskap kallar oss att bära varandras bördor (avsnitt 4.5.1.2).

(349) Vi är ense om att eukaristin med rätta kan kallas "enhetens sakrament", eftersom måltidens mening är enhet. Vi måste också medge att detta sakrament samtidigt fungerar som ett tecken på vår splittring, eftersom våra kyrkor på olika vis sätter gränser för deltagandet i kommunionen (avsnitten 4.5.2.1.-4.5.2.2). På senare tid har emellertid kyrkorna försökt bearbeta splittringen, dels genom liturgiska reformer på båda sidor, som resulterat i ännu större likhet i liturgin än som redan fanns, dels genom symbolen med välsignelse för icke-kommunikanter (avsnitten 4.5.1.2 och 4.5.2.2).

(350) Vilka substantiella element i nattvarden måste vi vara överens om för att erkänna det eukaristiska mysteriets fullhet hos varandra? Det är följande: bröd och vin, den eukaristiska bönen med konsekurationsord eller instiftelseord av Kristus och någon form av epikles eller åkallande av den heliga Anden, tro på Jesu Kristi verkliga närvaro i bröd och vin, tro på Jesu Kristi offers aktualitet, tro på eukaristins sakramentalitet samt erkännande av ämbetets giltighet och sakramentalitet.

5.3.2 Jesu Kristi verkliga närvaro i bröd och vin

(351) Både lutheraner och katoliker har alltid bekänt att Jesus Kristus är verkligt närvarande i nattvardens element, bröd och vin. För båda kyrkorna utgör konsekrationen av bröd och vin genom läsandet av instiftelseorden grunden för Kristi realpresens i eukaristin. I våra kyrkor har vi haft olika förklaringar till realpresensens mysterium. Katolikerna talar om transsubstantiation (förändring av substanserna) av bröd och vin, lutheranerna om Kristi realpresens i, under och med bröd och vin. Men diskussionen om uttrycken har avtagit i dag, eftersom de är underordnade tron på realpresensen (avsnitt 4.5.1.3).

(352) Det förekommer ofta i de lutherska kyrkorna att de konsekrerade elementen efter mässan antingen konsumeras helt eller reserveras åtskilda från de okonsekrerade. Så är fallet i Svenska kyrkan. I Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland är detta en växande praxis. När det gäller kommunion i båda formerna har katoliker och lutheraner kommit närmare varandra, eftersom den katolska kyrkan allt oftare distribuerar även kalken med Kristi blod. I våra lutherska kyrkor kan nattvarden av pastoral hänsyn vid speciella omständigheter också utdelas i en enda gestalt utan att

sakramentets giltighet ifrågasätts (avsnitt 4.5.1.4).

5.3.3 Eukaristin som offer

(353) Lutheraner och katoliker delar uppfattningen att eukaristin är en offermåltid men att detta måste tolkas nyanserat. Vi bekänner tillsammans att Jesu offer på Golgota för världens synder är unikt och tillräckligt och att detta offer inte kan fortsättas, upprepas, ersättas eller kompletteras. Vi bekänner också att Kristi offer på Golgota ständigt på nytt kan och bör bli en verklighet i församlingens mitt. Vi ser att eukaristin är ett offer på flera olika sätt: tackoffer, närvaro av Herren som offrade sig själv, åminnelse av offret på Golgota, aktualisering av Herrens lidande samt gåva till den troende av korsfästelsens frukter. Gemensamt framhåller vi också att sambandet mellan eukaristin och korsbärandet till tjänst för medmänniskorna är ett ”levande offer” (Rom 12; avsnitt 4.5.1.3).

(354) Liturgiskt uttrycks eukaristins offerkaraktär även genom att offertoriet är en väsentlig del i liturgin vid Herrens måltid, där brödet och vinet och kollekten bärs fram – ibland med och ibland utan åtföljande ord – och där Kristi offer omnämns i den eukaristiska bönen. Även här ser vi sambandet mellan nattvarden som offer och den diakonala tjänsten för de behövande.

(355) I alla lutherska och katolska mässordningar, både gamla och nya, utgör instiftelse- eller konsekurationsorden en central del. Det är inget tvivel om att dessa ord också uppfattas som de viktigaste. De omges av flera symboliska handlingar som understryker deras betydelse. Men behovet av en epikles har varit mindre tydligt. I den gamla romerska kanon, i dag den första eukaristiska bönen, förekommer en bön om hjälp av Guds makt att förvandla bröd och vin till en andlig gåva. Fastän den heliga Anden inte uttryckligen nämns har denna bön i efterhand uppfattats som en epikles. Historiskt sett har epiklesen också kunnat ha sin plats både före och efter konsekrationen, och den har kunnat vara en bön att transformera antingen elementen eller kommunikanterna. I dag räknar våra kyrkor epiklesen som en naturlig del i sina ordinarie ritual.

5.4 Ett sakramentalt biskopsämbete i apostolisk succession

5.4.1 Det ordinerade ämbetet i kyrkans tjänst

(356) Vi bejakar tillsammans att kyrkan är Kristi kropp, där alla lemmar har en gemensam uppgift att vittna om Guds nåd i evangeliet, var och en i enlighet med sina olika kallelser, gåvor, omständigheter och möjligheter. I dopet är alla kristna kallade till detta allmänna prästadöme (avsnitten 4.6.1-4.6.2). Tillsammans instämmer vi också i att det ordinerade ämbetet eller prästadömet finns i kyrkan genom gudomlig instiftelse. Det har det speciella uppdraget att predika evangeliet och förvalta sakramenten till tjänst för hela Guds folk, för att den frälsande tron skall födas och tillväxa. Vi bejakar att människor som har fått denna kallelse ordinerats till att tjäna i ett livslångt ämbete till förmån för hela Kristi kyrka, alltid och överallt. I fornkyrkan uppstod ett särskilt trefaldigt ordinerat ledarskap av biskopar, präster och diakoner, och dessa tre ämbeten existerar även i dag i våra kyrkor. Men våra kyrkor har olika uppfattningar om huruvida endast män eller även kvinnor kan tjäna i det ordinerade ämbetet.

(357) För katoliker är ordinationen ett av de sju sakramenten. Termen ”outplånlig prägel” (*character indelebilis*) syftar på oförstörbarheten i ordinationen, genom vilken den sakramentala nåden ges. Det är omöjligt att ta emot denna nåd två gånger. De tre graderna inom ämbetet har dock sina egna sakramentala riter. Också lutheranerna instämmer i att ordinationen innebär en livsvaraktig kallelse och förpliktelse för den ordinerade. Även om man kan avsäga sig eller fråntas de rättigheter som överlämnats i ordinationen blir därmed inte ordinationen och den däri givna kallelsen och förpliktelsen ogiltiga. Katoliker och lutheraner i Sverige och Finland är eniga om att den som förvaltar eukaristin skall vara ordinerad och få sin fullmakt av en giltigt ordinerad biskop.

5.4.2 Den apostoliska dimensionen i den episkopala ordinationen

(358) Historiskt sett behölls biskopsämbetet vid reformationen i de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland. Biskopsvigningen i historisk succession är ett tecken på kyrkans och biskopsämbetets apostolicitet. Eftersom det historiska episkopatet i de svenska och finska lutherska kyrkorna har en speciell karaktär har vi i vår dialog särskilt uppmärksammat denna ämbetsform. Historiska fakta från 1500-talet visar att det förekom biskopsvigningssuccession från det katolska till det evangeliska episkopatet. Sedan dess har de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland liksom den katolska kyrkan fortsatt att ordinera biskopar genom biskopar.

(359) Tidigare lade katoliker och lutheraner accenterna olika i fråga om biskopens kallelse och uppgift och betonade offerämbetet/prästämbetet respektive predikoämbetet/läroämbetet. I dag uttrycker vi gemensamt att biskopen skall ha tillsyn över stiftet genom att vara dess andliga herde. Att ordinera präster genom en biskop har varit normen i våra kyrkor. Biskopen har den av Gud givna uppgiften att vara lärare i den apostoliska tron och skall därför stå i historisk kontinuitet med den apostoliska tidens biskopar. Biskopen är också ledare i liturgin, i stiftets pastorala omvårdnad och när det gäller de kristnas mission att sprida evangeliet i världen. Detta uppdrag utövar biskopen personligt, kollegialt och inom gemenskapens ram. Medan den katolska kyrkan betonar persondimensionen och biskopens unika uppgift lägger de båda lutherska kyrkorna tonvikten vid de två andra aspekterna (avsnitt 4.6.2).

(360) Lutheraner och katoliker i Sverige och Finland anser sig vara i apostolisk kontinuitet i fråga om sina kyrkor som helheter och speciellt episkopatet, trots kyrkosplittningen på reformationstiden. Vi är eniga om att grunden för den apostoliska kontinuiteten är att kyrkan förblir stadigt centrerad på Jesu Kristi försonande död och uppståndelse och på det apostoliska vittnesbördet om detta evangelium.

(361) Vi förstår apostoliciteten som kontinuitet i tron, i kyrkans liv och i kyrkans strukturer och ämbete. Ämbetssuccessionen tjäna kontinuiteten i kyrkans liv i Kristus och skall sålunda betraktas som både en beståndsdel i och ett uttryck för kyrkans apostolicitet. Detsamma gäller ordinationen av en biskop i historisk succession genom handpåläggning. Vi uppfattar apostoliciteten ur dels dess sakramentala perspektiv, där Herren är levande och närvarande, dels dess historiska perspektiv, där kontinuiteten i kyrkans struktur är bevarad. Denna apostoliska tradition innehåller många element i vilka det sakramentala och det historiska perspektivet kompletterar varandra.

(362) Vi erkänner alla att de andra kyrkorna i vår dialog har bevarat många inre och yttre element av apostoliciteten och att detta gäller successionen i tro och liv och kyrkans apostoliska struktur (avsnitt 4.6.5). Vi erkänner också att ämbetet i våra kyrkor har fullföljt sin uppgift att bevara troheten mot det apostoliska evangeliet i de centrala trosfrågor som tas upp i den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran (avsnitt 4.6.3).

(363) Mot bakgrund av vår betydande samsyn i fråga om ämbetets karaktär och kyrkans apostolicitet menar vi att man måste fråga vilka de återstående skillnaderna mellan lutheraner och katoliker skulle vara beträffande kriterierna för ett giltigt biskopsämbete och en giltig apostolisk succession, detta för att en fullare gemenskap mellan våra kyrkor skall kunna bli verklighet. Den frågan hör till de viktiga för en framtida dialog.

5.4.3 Historisk dimension: biskopens auktoritet

(364) Både lutheraner och katoliker i Finland och Sverige anser att biskopens auktoritet är grundad på Jesu Kristi auktoritet, förmedlad av apostlarna, och att den är till tjänst för hela kyrkan. Denna auktoritet måste vara förkroppsligad i en person som därtill har att fungera i kollegialitet med kyrkans andra biskopar. I våra kyrkor är det biskopens privilegium att ordinera präster och diakoner och att visitera stiftets församlingar. Både den katolska kyrkan och de lutherska kyrkorna i Sverige och Finland hävdar enheten i den auktoritet som utövas av biskopar, präster och diakoner, men också skillnaderna mellan dessa. Differenserna ser emellertid olika ut i våra kyrkor (avsnitten 4.6.4-4.6.5).

(365) Den historiska utvecklingen inom våra kyrkor har lett till inbördes olikheter när det gäller hur auktoriteten utövas. Den katolska kyrkan är en universell kyrka, och den högsta auktoriteten är förlagd till biskoparna samlade till koncilium under ledning av biskopen av Rom, eller på påven ensam i gemenskap med episkopatet. Svenska kyrkan och Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland är nationella kyrkor och har kyrkomötet som sitt högsta beslutande organ. De skiljer sig åt beträffande vilken ställning biskopsmötet har i ledningen av den nationella kyrkan. Enligt katolsk teologi och kyrkolag har de enskilda biskoparna en egen auktoritet som Kristusrepresentanter och leder som herdar sina stift personligt och kollegialt inom gemenskapens ram. I Sveriges och Finlands lutherska kyrkor finns det också andra auktoritativa organ, och kyrkorna är sinsemellan olika i fråga om vilken auktoritet biskoparna har i sina egna stift (avsnitt 4.6.5).

5.4.4 Petrusämbetet

(366) Det senaste decenniet har den ekumeniska dialogen om den universella kyrkan och petrusämbetet fått ett uppsving, i synnerhet efter encyklikan *Ut unum sint*. Temat har varit brännande sedan de ömsesidiga fördömandena på 1500-talet. I våra samtal har vi kommit fram till att en fruktbar dialog endast är möjlig om våra kyrkor reflekterar över innebörden i den universella kyrkan och betydelsen av ett speciellt ämbete för denna universella kyrka. På lutherskt håll inser man behovet av ett ämbete som kan tjäna kyrkan genom att vara ett synligt tecken på dess enhet. I detta sammanhang måste evangeliets primat få vara utgångspunkten. Vidare diskussion behövs om den konkreta gestalten av detta universella ämbete, som har att slå vakt om just evangeliets primat. Detta kan ske i en kommande dialog. Dessutom kan petrusämbetet endast ses i samband med den nödvändiga mångfalden i den universella kyrkan, en mångfald som på samma gång inte får orsaka splittring. Det framförs exempelvis önskemål om mer decentralisering av de ledande funktionerna, och behovet av ett större regionalt oberoende understryks. Frågan om påvens ofelbarhet måste enligt vår mening ses i samband med den heliga Andens ledning och bistånd även till de många andra ”instanser” som vittnar om innehållet i vår tro (avsnitt 4.6.6).

5.5 Steg på vägen mot synlig enhet

(367) I vår dialog mellan åren 2002 och 2009 har det främsta målet varit att fördjupa den gemensamma förståelsen av rättfärdiggörelsen i kyrkans liv och att försöka komma fram till en gemensam syn på kyrkans väsen och biskopsämbetet. Förhoppningen har varit att denna process också skulle underlätta fortskridandet mot en gemensam eukaristi och bidra till strävan efter synlig enhet mellan våra kyrkor.

(368) I anslutning till samförståndet i den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran har vi kunnat fördjupa våra kyrkors konsensus om rättfärdiggörelsen i kyrkans liv, och vi ser nu i viss mån klarare i flertalet frågor som enligt deklARATIONEN behöver fortsatt studium. Framsteg har gjorts särskilt i fråga om vår förståelse av kyrkans sakramentalitet, av dopet som ett effektivt tecken på nåd, av den kristna friheten efter rättfärdiggörelsen och av eukaristin som gåva och offer. På de flesta väsentliga punkter är vi eniga. Här och var ställer vi frågor till varandras lärande eller praxis.

(369) Vi har också funnit en betydande konvergens i synen på det ordinerade ämbetet och biskopsämbetet. Kanske har vi kunnat nå större enighet i tänkandet än som är fallet i andra regioner, mot bakgrund av den faktiska kyrkliga och ekumeniska situationen i Sverige och Finland, som skiljer sig från förhållandet i de flesta länder. Den katolska kyrkan och de lutherska kyrkorna har större likheter i det sakramentala livet och i organisationsstrukturerna än på många andra håll, och vi lever närmare varandra. Trots detta måste vi konstatera att det finns problem att lösa när det gäller vissa aspekter på biskopsämbetet och kyrkans apostolicitet, särskilt beträffande ordination och auktoritet, och på det ämbete som påven innehar som tjänare åt den universella kyrkan. Men även där har vi gjort framsteg genom att ställa frågorna och komma fram till konvergerande ståndpunkter. Detta ger oss hopp på vår väg mot den enda, synliga kyrkan

(370) Med hänsyn till den redovisade djupa enheten i våra uppfattningar av kyrkans karaktär och eukaristin och av de former i vilka mässan firas, så längtar både katoliker och lutheraner i Sverige och Finland efter en utvidgad möjlighet att uttrycka denna enhet även vid ett gemensamt nattvardsbord. Den katolska kyrkan har redan regler för extraordinära fall där det är möjligt för en lutheran att delta i den katolska kommunionen. Därför rekommenderar vi, som ett första steg på vägen mot den eftersträlvade enheten, en vidare tillämpning av dessa undantagsregler i våra kyrkors liv i Sverige och Finland.

(371) I vår dialog har vi behandlat frågan om eukaristisk gemenskap inom ramen för rättfärdiggörelsen, sådan denna aktualiseras i kyrkans liv genom sakramenten och ämbetet. Vi hoppas att våra konvergenser skall bidra till ytterligare överväganden huruvida våra lutherska kyrkor i Finland och Sverige, med sitt tydliga historiska och teologiska arv, har från katolsk synpunkt bevarat det eukaristiska mysteriet. En fortsatt dialog om kyrkans och sakramentens väsen skulle i sinom tid kunna bidra till att förverkliga en än vidare gemenskap mellan våra kyrkor.

(372) Särskilt under de senare stadierna av dialogen har vi velat närma oss vår uppgift utifrån den teologiska tanken på systerkyrkor. Då frågorna om giltigheten av eukaristin och av biskopsämbetet varit centrala i våra diskussioner har det varit viktigt för oss att ha denna tanke i sikte. I ljuset av vår betydande samstämmighet beträffande både eukaristins och biskopsämbetets karaktär är det våra respektive kyrkors sak att överväga vilka möjligheter vår rapport kan ge och vilka hinder som fortfarande kan finnas på vägen mot synlig enhet.

Litteraturlista till ”Rättfärdiggörelsen i kyrkans liv”

- AC = *Den augsburgska bekännelsens apologi* (1531). Svensk översättning i *Bekännelseskifter*, s 91-306.
- Andrén 1999 = Åke Andrén, *Reformationstid*. Sveriges kyrkohistoria, band 3 (Verbum, Stockholm 1999).
- Apostolicity = *The Apostolicity of the Church. Study Document of the Lutheran-Roman Catholic Commission on Unity* (The Lutheran World Federation & Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Minneapolis 2007). Även i Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service, 2008, s 60-134.
- Augustinus Enchiridion = Augustinus, *Enchiridion de fide, spe et charitate*, i Migne PL 40, 105.
- Augustinus Sermo = Augustinus, *Sermo 229A*, i Migne PL 38.
- Augustinus Tractatus = Augustinus, *In Joannis Evangelium Tractatus*, i Migne PL 35.
- AS = *Schmalkaldiska artiklarna* (1537). Svensk översättning i *Bekännelseskifter*, s 307-338.
- Aurelius 1994 = Carl Axel Aurelius, *Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler* (Artos, Skellefteå 1994).
- Authority = The Anglican-Roman Catholic International Commission, *The Gift of Authority: Authority in the Church III*, i: Pontifical Council for Promoting Christian Unity, Information Service, 1999, s 17-29.
- Bekännelseskifter = *Svenska kyrkans bekännelseskifter*. Utg av Samfundet Pro Fide et Christianismo (SKDB, Stockholm 1957).
- Benedikt XVI 2005 = Påven Benedikt XVI, *Homily of his Holiness Benedict XVI*. Square before the Basilica of St John Lateran. Solemnity of Corpus Domini. Thursday, 26 May 2005. http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2005/documents/hf_ben-xvi_hom_20050526_corpus-domini_en.html .
- Biskopsmötet 1990 = *Biskop, präst och diakon i Svenska kyrkan. Ett biskopsbrev om kyrkans ämbete*. Utg av Biskopsmötet 1990.
- Biskopsmötet 1997 = *Att bli präst i Svenska kyrkan*. Utg av Biskopsmötet i samverkan med Svenska kyrkans utbildningsnämnd 1997.
- Biskopsmötets svar = *Biskopsmötets svar på den påvliga encyklikan Ut unum sint*. 1999, 11ss. Texten publicerades inte. Den finns även översatt till engelska.
- Biskopsämbetet = *Biskopsämbetet*. Rapport från den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift (Verbum, Stockholm 1988). Engelsk översättning: *The Office of Bishop* (Lutheran World Federation, Geneva 1993).
- Borgå-överenskommelsen = *Borgå-överenskommelsen – The Porvoo Common Statement*. Svensk översättning i Nordisk ekumenisk skriftserie 21 (Nordiska ekumeniska rådet, Uppsala 1993, 1998).
- Brodd 1988 = Sven Erik Brodd, *Biskopsämbetet i 1571 års kyrkoordning*, i *Biskopsämbetet*. Rapport från den officiella samtalsgruppen mellan Svenska kyrkan och Stockholms katolska stift (Verbum, Stockholm 1988), s 123-135.
- Brodd 1995 = Sven Erik Brodd, *Det överblivna*, i: *Nattvardspastoral* (Verbum, Stockholm 1995), s 146-168.
- CA = *Den augsburgska bekännelsen* (1530). Svensk översättning i *Bekännelseskifter*, s 51-90.
- CCEO = *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstaden 1990).

- Church as Koinonia = Common Statement of the Tenth Round of the U.S. Lutheran-Roman Catholic Dialogue, *The Church as Koinonia of Salvation: its Structures and Ministries* (2004) i: Lutherans and Catholics in Dialogue X (U.S. Conference of Catholic Bishops, New York 2004).
- CIC = *Codex Iuris Canonici* (Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstaden 1983).
- Communio sanctorum = Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Communio sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* (Bonifatius, Paderborn – Lembeck, Frankfurt 2000).
- Dei Verbum = Andra Vatikankoncilietts dogmatisk konstitution om den gudomliga uppenbarelsen *Dei Verbum* (1965). Svensk översättning i Katolsk dokumentation 1-2 (Katolska bokförlaget, Uppsala, 1987, 3e uppl), s 23-43.
- Direktorium för ekumeniken = Påvliga Rådet för främjande av de kristnas enhet, *Direktorium för tillämpning av principer och normer inom ekumeniken* (1993). Svensk översättning *På väg mot kristen enhet, direktorium för tillämpning av principer och normer inom ekumeniken*, Katolsk dokumentation 21 (Katolska bokförlaget, Uppsala 1994).
- Dominus Jesus = Troskongregationen, Förklaring *Dominus Iesus* (2000). Engelsk text *Declaration Dominus Iesus on the Unicity and Salvific Universality of Jesus Christ and the Church* (Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstaden 2000).
- Dop och kyrkotillhörighet = *Ekumenisk samsyn om dop och kyrkotillhörighet*. Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige med anledning av Stat-Kyrka = SOU 1978:1 (Verbum – Håkan Ohlssons, Stockholm 1978).
- Dop, nattvard, ämbete = Faith and Order kommissionen, *Dop, nattvard, ämbete* (Lima, 1982). Svensk översättning i Nordisk ekumenisk skriftserie 22 (Nordiska ekumeniska rådet, Uppsala 1999, 3e uppl). Engelsk text *Baptism, Eucharist and Ministry*. Faith and Order Paper no. 111 (WCC, Geneva 1982).
- DS = Henricus Denzinger & Adolfus Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum* (Herder, Freiburg Br – Roma 1965, 33e utgåvan).
- Ecclesia de Eucharistia = Johannes Paulus II, encyklikan om Eukaristin i dess förhållande till Kyrkan *Ecclesia de Eucharistia* (2003). Svensk översättning *Eukaristin och Kyrkan* (Catholica, Vejbystrand 2003).
- Ekumeeninen jumalanpalvelus = *Ekumeeninen jumalanpalvelus Turun tuomiokirkossa*. Paavi Johannes Paavali II:n ja arkkipiispa John Vikström puheet. Turku 1989. Se även http://www.vatican.va/holy_father_john_paul_ii/speeches/1989/june .
- Ekumeniska äktenskap = *Ekumeniska äktenskap – Pastoral rådet*. Utg. Svenska kyrkans centralstyrelse och Stockholms katolska stift (Uppsala – Stockholm, 1999).
- Enhet framför oss = Den evangelisk-luthersk / romersk-katolska kommissionen, *Enhet framför oss - modeller, former och faser för katolsk-luthersk kyrkogemenskap* (1985). Svensk översättning i *Enhetens framtidsväg* (KISA-rapport nr 2-3 1988, Uppsala 1988), s 149-208.
- Enhetens framtidsväg = *Enhetens framtidsväg. Dokument från de internationella romersk-katolsk/evangelisk-lutherska studiekommisionerna*. Red Lars Thunberg (KISA-rapport nr 2-3 1988, Uppsala 1988).
- Episcopal Ministry = *Episcopal Ministry within the Apostolicity of the Church*. The Lund Statement by the Lutheran World Federation – A Communion of Churches. Lund, Sweden, 26 March 2007, i: Living in the World Today. LWF Documentation 52/2007, s 135-160. (Lutheran University Press, Minneapolis 2007).
- Evangeliet och kyrkan = Den evangelisk-luthersk / romersk-katolska kommissionen, *Evangeliet och kyrkan* (Malta 1972). Svensk översättning med kommentar i Lars Thunberg – Per Erik Persson, *Evangelium och kyrka* (Almqvist & Wiksell, Stockholm 1974), s 73-99, samt i *Enhetens framtidsväg* (KISA-rapport nr 2-3 1988, Uppsala 1988), s 17-42.

- FC SD = *Formula Concordiae, Solida Declaratio*. Konkordieformeln (1577). Svensk översättning i Bekännelseskriter, s 499-702.
- GD = *Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran*, 1999. Svensk översättning och kommentar i: att i allt bekänna Kristus. Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran. Red Gösta Hallonsten och Per Erik Persson (Verbum, Stockholm 2000).
- GD Annex = *Annex till Officiellt gemensamt uttalande av Lutherska världsförbundet och Katolska kyrkan den 11 juni 1999*, i: GD s 79-83.
- GD KK = *Den katolska kyrkans svar på "Gemensam deklaration om rättfärdiggörelseläran" den 25 juni 1998*, i: GD s 72-77.
- GD LVF = *Beslut av Lutherska världsförbundets råd den 16 juni 1998*, i: GD s 65-71.
- GD Uttalande = *Officiellt gemensamt uttalande av Lutherska världsförbundet och Katolska kyrkan den 11 juni 1999*, i: GD s 78f.
- Gudstjänstboken = *Gudstjänstboken*. Kyrkohandbok I för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland. Antagen av kyrkomötet den 12 januari 2000 (Församlingsförbundets Förlags Ab, Vasa 2000).
- Hallonsten 2000 = Gösta Hallonsten, Kommentar – ett katolskt perspektiv, i: att i allt bekänna Kristus. Den gemensamma deklarationen om rättfärdiggörelseläran. Red. Gösta Hallonsten och Per Erik Persson (Verbum, Stockholm 2000), s 105-120.
- Hartman 1976 = Olov Hartman, Treenigheten i dogm och mystik, *Vår Lösen* 1976, s 516-522.
- Huovinen 1987 = Eero Huovinen, Lutherin ”synergismi”, *Teologinen aikakauskirja* 92 (1987), s 34-42.
- Huovinen 1997 = Eero Huovinen, *Fides infantium. Martin Luthers Lehre vom Kinderglauben*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd 159. (von Zabern, Mainz 1997).
- Huovinen 2005 = Eero Huovinen, *The unifying Power of the Holy Eucharist*. Speech at congresso eucaristico nazionale, Bari, Italy, 25 May 2005. Se http://www.chiesa.cattolica.it/congrec/25/relazione_huovinen.doc
- Ignatius av Antiokia = Ignatios av Antiokia, *Brev till romarna*, i: De apostoliska fäderna (Verbum, Stockholm 1992) s 99.
- Instructio de Baptismo parvulorum = *Instructio de Baptismo parvulorum*. Sacra Congregatio pro doctrina fidei. Acta apostolicae sedis 72 (8/1980), s 1138-1156.
- Johannes Paulus II 2005 = Johannes Paulus II. Epistula apostolica episcopis, sacerdotibus fidelibusque de eucharistico anno, *Mane nobiscum domine*. Acta apostolicae sedis 97 (4/2005), s. 337-352.
- Kasper 2007 = Walter Kasper, *The Light of Christ and the Church*. Third European Ecumenical Assembly, 4-9 September 2007, Sibiu/Hermannstadt, Romania. Opening Session on 5 September 2007, i: *Irish Theological Quarterly* 72 (2007), s 350-355.
- KKK = *Katolska kyrkans katekes* (1992). Svensk översättning (Catholica, Vejbystrand 1996).
- Knuutila 1987 = Jyrki Knuutila, ”Liturgisen yhdenmukaistamisen toteutuminen Suomessa reformaatiokaudella 1537–1614”, *Suomen Kirkkohistoriallisen Seuran Vuosikirja* 77, 1987.
- Kyrkan och rättfärdiggörelsen = Gemeinsame römisch-katholische evangelisch-lutherische Kommission (utg), *Kirche und Rechtfertigung – Das Verständnis der Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre* (Bonifatius, Paderborn – Lembeck, Frankfurt 1994). Engelsk översättning: Lutheran-Roman Catholic Commission, *Church and Justification* (LWF, Genève 1994).
- Kyrkan som sakrament = *Kyrkan som sakrament. En rapport om kyrkosyn*. Utg av Svenska kyrkans centralstyrelse och Stockholms katolska stift (Uppsala – Stockholm 1999).
- Kyrkans författningssamling 86 = Evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, *Kyrkans författningssamling, Nr 86*. Biskopsmötets beslut om under vilka förutsättningar en präst i annan evangelisk-luthersk kyrka eller ett annat kristet trossamfund eller samfund kan utföra

- kyrkliga förrättningar. Givet i Siilinjärvi den 10 september 2002 (Kyrkostyrelsen, 2002).
- Kyrkliga förrättningar 1 = Kyrkohandbok III för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, *Kyrkliga förrättningar, Del 1: Kasualhandlingar och andakter*. Antagen av kyrkomötet den 8 november 2003 (Församlingförbundets förlags Ab, Vasa 2005).
- Kyrkliga förrättningar 2 = Kyrkohandbok III för den evangelisk-lutherska kyrkan i Finland, *Kyrkliga förrättningar, Del 2: Vigningar, installationer och välsignelseakter*. Antagen av kyrkomötet den 8 november 2003 (Församlingförbundets förlags Ab, Vasa 2005).
- Kyrkohandboken 1 = Svenska kyrkan, *Den svenska kyrkohandboken, Del I: Den allmänna gudstjänsten och De kyrkliga handlingarna*. Antagen för Svenska kyrkan av 1986 års kyrkomöte. Lätt reviderad efter Den Svenska evangelieboken 2002 och Bibel 2000 enligt kyrkomötesbeslut (Verbum, Stockholm 2006).
- Kyrkolag Finland = *Kyrkolag [i Finland] 26.11.1993/1054*, uppdaterad lagstiftning: <http://www.finlex.fi/sv/laki/ajantasa/1993/19931054> .hänvisad den 16.6.2009.
- Kyrkoordning Finland = *Kyrkoordning [i Finland] 8.11.1991/1055 år 1993*, uppdaterad lagstiftning: <http://www.finlex.fi/sv/laki/ajantasa/1993/19931055> hänvisad den 16.6.2009.
- Kyrkoordning Sverige = *Kyrkoordning med angränsande lagstiftning för Svenska kyrkan* (Verbum, Stockholm 1999).
- Larsson 2002 = Lars-Olof Larsson, *Gustav Vasa – landsfader eller tyrann?* (Prisma, Stockholm 2002).
- Lehrverurteilungen 1986 = Karl Lehmann – Wolfhart Pannenberg, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?* Bd 1, Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute (Herder, Freiburg – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986).
- LK = Martin Luther, *Lilla katekesen* (1529). Svensk översättning i Bekännelseskriter, s 357-377.
- Lumen gentium = Andra Vatikankonciliet's dogmatiska konstitution om kyrkan *Lumen gentium* (1964). Katolsk dokumentation 4 (Katolska bokförlaget, Uppsala 1988, 3e uppl)
- Luthers Kristen frihet = Martin Luther, *De libertate christiana*. WA 7, 42-73. Svensk översättning av Gustaf Norrman, Om en kristen människas frihet (Lindblads, Uppsala 1916).
- Lönroth 1986 = Erik Lönroth, *Den stora rollen. Kung Gustaf III spelad av honom själv* (Norstedts, Stockholm 1986).
- Mannermaa 1989 = Tuomo Mannermaa, *Der im Glauben gegenwärtige Christus: Rechtfertigung und Vergöttung zum ökumenischen Dialog*. Arbeiten zur Geschichte und Theologie des Luthertums 8 (Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1989).
- MD = *Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim*.
- Migne PL = Jacques-Paul Migne (utg), *Patrologiae cursus completus*, Series Latina. 217 Band (1841-1864).
- Nattvard och ämbete = USA National Committee of the LWF and Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, *Eucharist and Ministry*. Lutherans and Catholics in Dialogue IV (Washington DC / New York 1970). Svensk översättning *Nattvard och ämbete* i Lars Thunberg – Per Erik Persson, *Evangelium och kyrka* (Almqvist & Wiksell, Stockholm 1974), s 48-72.
- Nattvarden som offer = USA National Committee of the LWF and Bishops' Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, *The Eucharist as Sacrifice*. Lutherans and Catholics in Dialogue III (Washington DC / New York 1968). Svensk översättning *Nattvarden som offer* i Lars Thunberg – Per Erik Persson, *Evangelium och kyrka* (Almqvist & Wiksell, Stockholm 1974), s 37-48.
- Nattvarden – Herrens måltid = Den evangelisk-luthersk / romersk-katolska kommissionen, *Nattvarden – Herrens måltid* (1978). Svensk översättning *Nattvarden – Herrens måltid* (SkeabVerbum, Stockholm 1982). Även i *Enhetens framtidsväg* (KISA-rapport nr 2-3 1988, Uppsala 1988), s 43-70. Tysk text *Das Herrenmahl* (Bonifatius, Paderborn – Lembeck, Frankfurt 1978). Engelsk översättning *The Eucharist* (LWF, Genève 1980).

- Novo millennio ineunte = Johannes Paulus II, apostolisk skrivelse "I början av det nya årtusendet", *Novo millennio ineunte*, 2001. Svensk översättning i Johannes Paulus II, *Kyrkan i det tredje årtusendet* (Veritas, Stockholm 2004), s 9-63.
- Nyman 1997 = Magnus Nyman, *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina* (Katolska Bokförlaget, Uppsala 1997).
- Palvelkaa Herra iloiten = *Palvelkaa Herra iloiten*. Jumalanpalveluksen opas. 4. laitos. Hyväksytty piispainkokouksessa 9.9.2009. Suomen evankelis-luterilaisen kirkon kirkkohallitus.
- Paul VI, Trosbekännelse = Paul VI, Högtidlig trosbekännelse *Solemnis professio fidei*. Acta Apostolicae Sedis 60 (8/1968), s 433-445.
- Palmqvist 1954, 1958 = Arne Palmqvist, *Die römisch-katholische Kirche in Schweden nach 1781*, Band 1-2 (Almqvist & Wiksell, Uppsala 1954 och 1958).
- Persson 1961 = Per Erik Persson, Synergismens problem, belyst utifrån de ortodoxa kyrkornas teologi, *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 4, 1961, s 236-247.
- Persson 1972 = Per Erik Persson, *Att dela Guds hållning mot djävulskapet* (Gummessons, Falköping 1972).
- Persson 2000 = Per Erik Persson, Kommentar – ett lutherskt perspektiv, i: *att i allt bekänna Kristus. Den gemensamma deklARATIONEN om rättfärdiggörelseläran*. Red Gösta Hallonsten och Per Erik Persson (Verbum, Stockholm 2000), s 84-104.
- Peura 1994 = Simo Peura, *Mehr als ein Mensch? Die Vergöttlichung als Thema der Theologie Martin Luthers von 1513 bis 1519*. Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte, 153 (von Zabern, Mainz 1994).
- Peura 1998 = Simo Peura, *Christ as Favor and Gift: The Challenge of Luther's Understanding of Justification*, i: *Union with Christ. The New Finnish Interpretation of Luther*. Ed by Carl E. Braaten & Robert W. Jenson (Eerdmans, Grand Rapids & Cambridge 1998), s 42-69.
- Prenter 1967 = Regin Prenter, Luthers "Synergismus", i: *Vierhundertfünfzig Jahre lutherische Reformation 1517-1967*. Festschrift für Fr. Lau (Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967), s 264-281.
- Prenter 1977 = Regin Prenter, *Theologie und Gottesdienst*. Gesammelte Aufsätze (Aros, Århus – Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977).
- Presbyterorum ordinis = Andra Vatikankoncilietts dekret om prästernas ämbete och liv *Presbyterorum ordinis* (1965). Svensk översättning *Andra Vatikankoncilietts dekret om prästerna*. Katolsk dokumentation 8 (Katolsk Informationstjänst, Uppsala 1969), s 21-69.
- Rituale för barndop = Stockholms katolska stift, *Rituale för barndop* (Katolska liturgiska nämnden, Stockholm 1996).
- Rytkönen & Saarinen 2007 = Aaro Rytkönen och Risto Saarinen, *Der Lutherische Weltbund und die Rechtfertigungsdebatte 1998-1999: Die Entstehung der "Gemeinsamen Offiziellen Feststellung" und des "Annex"*. Kerygma und Dogma 53 (2007/4), s 298-328.
- Saarinen 1994 = Risto Saarinen, *Weakness of the Will in Medieval Thought*. From Augustine to Buridan. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 44 (Brill, Leiden 1994).
- Sacrosanctum concilium = Andra Vatikankoncilietts konstitution om den heliga liturgin *Sacrosanctum concilium* (1963). Svensk översättning i Katolsk dokumentation 1-2 (Katolska bokförlaget, Uppsala 1987, 3e uppl).
- SK = Martin Luther, *Stora katekesen* (1529). Svensk översättning i *Bekännelseskriter*, s 381-495.
- StA = Martin Luther, *Studienausgabe*. In Zusammenarbeit mit Helmar Junghans, Reinhold Pietz, Joachim Rogge und Günther Wartenberg. Herausgegeben von Hans-Ulrich Delius. Bd 1-5 (Evangelische Verlagsanstalt, Berlin 1979-1992).
- Stadter 1971 = E. Stadter, *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit: Die ideengeschichtliche Entwicklung zwischen Bonaventura und Duns Scotus*. Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes zur Erforschung der mittelalterlichen Theologie

- und Philosophie, Neue Folge 12 (Schöningh, München 1971).
- Stockholms stift 50 år = Hans Hellström (red), *Stockholms katolska stift 50 år* (Veritas, Stockholm 2003).
- Tertio millennio adveniente = Johannes Paulus II:s apostoliska brev inför jubelåret 2000 *Tertio millennio adveniente* (1994). Svensk översättning i Katolsk dokumentation 23 (Katolska bokförlaget, Uppsala 1996).
- Theiner 1839 = Augustin Theiner, *Schweden und seine Stellung zum heiligen Stuhl unter Johann III, Sigismund III und Karl IX: Nach geheimen Staatspapieren*. Zweiten Teil, (Augsburg 1839).
- Unitatis redintegratio = Andra Vatikankonciliet dekret om ekumeniken *Unitatis redintegratio* (1964). Svensk översättning (Petrus de Dacia Förlaget, Stockholm 1967).
- Ut unum sint = Johannes Paulus II:s rundskrivelse om ekumenikens uppgift *Ut unum sint* (1995). Svensk översättning i Katolsk dokumentation 24 (Katolska bokförlaget, Uppsala 1997).
- Vallquist 1999 = Gunnel Vallquist, *Dagbok från Rom. Andra Vatikankonciliet – en kamp om förnyelse* (Artos, Skellefteå, 1999. Nyutgåva av de fyra volymerna *Dagbok från Rom*, 1964; *Reformation i Vatikanen?*, 1964; *Kyrkligt, världsligt, kvinnligt*, 1965; *Uppbrott*, 1966, samtliga Albert Bonniers Förlag, Stockholm).
- WA = *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* (Hermann Böhlau Nachfolger, Weimar 1883ff = Weimarutgåvan). Med avdelningar: Werke (utan tillägg), Briefwechsel (=Br), Tischreden (=TR), Deutsche Bibel (=DB).
- Werner 1996 = Yvonne Maria Werner, *Världsvid men främmande. Den katolska kyrkan i Sverige 1873-1929* (Katolska Bokförlaget, Uppsala 1996).
- Äktenskap och familj = *Äktenskap och familj i kristen belysning*. Rapport från den officiella luthersk-katolska samtalsgruppen i Sverige (SKS – Verbum, Stockholm 1975). Tysk översättning och kommentar i: *Ehe und Mischehe im ökumenischen Dialog*, herausgegeben und eingeleitet von Joachim Lell und Harding Meyer (Verlag Otto Lembeck/Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1979).
- Överenskommelse SvK-SMK = *Ekumenisk överenskommelse mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan 2 december 2006*, publicerad bl a i Ekumenisk överenskommelse mellan Svenska kyrkan och Svenska Missionskyrkan 2 december 2006 med bakgrundsdokument (Svenska Missionskyrkans kommunikationsavdelning 2008), s 4f.